



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA**

Unidad Xochimilco

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Maestría en Relaciones Internacionales

**El papel del islam en la formulación de la política exterior
de Catar hacia la Península Arábiga, de 2010 a 2017**

**IDÓNEA COMUNICACIÓN DE RESULTADOS
para obtener el grado de Maestro en Relaciones Internacionales**

PRESENTA

Carlos Hugo Zamarrón Romero

Director: Dr. Gilberto Conde Zambada

Lectoras: Dra. Tabinda Mahfooz Khan

Dra. Graciela Pérez-Gavilán Rojas

Ciudad de México, enero 2023

Resumen

Hacia el verano del año 2017, Catar enfrentó una ruptura abrupta de relaciones diplomáticas y económicas con Arabia Saudita y sus aliados regionales en el Medio Oriente, tales como Emiratos Árabes Unidos, Baréin y Egipto. El argumento central con el que se justificó esta acción fue la supuesta desestabilización que Doha provocaba principalmente entre las monarquías de la Península Arábiga debido a su nexos con organizaciones subestatales pertenecientes al islamismo.

Este cese diplomático y económico se da al fin del arco temporal de los levantamientos populares conocidos como primaveras árabes, una coyuntura donde Catar tuvo una notoria actividad internacional mediando e interviniendo en países como Siria o Egipto. Esta actividad se relaciona con el interés catarí de formar una esfera de influencia propia e independiente de la saudí en el acomodo de poder sistémico regional de la bipolaridad entre Arabia Saudita e Irán, objetivo que atenta contra los intereses de Riad de mantener el *statu quo* de la distribución de poder en su entorno inmediato (la Península Arábiga), materializada a través del Consejo de Cooperación del Golfo, así como para su hegemonía en Medio Oriente.

La presente investigación explora el escenario descrito a través del estudio de la perspectiva religiosa; la variable de interés es el islam, particularmente su expresión wahabita, como capacidad de poder al servicio de Catar para poder incidir en la distribución de poder en el sistema regional de la Península Arábiga en detrimento de la hegemonía de Arabia Saudita. En ese sentido, la investigación hace una exploración del tratamiento de la religión en la academia de Relaciones Internacionales para ubicar al lector en la pertinencia de analizar la vertiente confesional en la disciplina y en escenarios donde elementos asociados a la religión forman parte de las interacciones entre actores internacionales.

Posteriormente, se enlaza el bagaje teórico de lo religioso en Relaciones Internacionales con el realismo sistémico para entender la variable religiosa como un elemento ponderable en la definición de estrategias de acción para actores como Catar, en conjunto con otras capacidades de poder de corte económico, geográfico y político. La conjugación de estas variables permite explicar el comportamiento de Doha en el espacio y tiempo planteados para la investigación.

Abstract

By the summer of 2017, Qatar faced an abrupt break in diplomatic and economic relations with Saudi Arabia and its regional allies in the Middle East, such as United Arab Emirates, Bahrain and Egypt. The central argument with which this action was justified was the alleged destabilization that Doha caused among the monarchies of the Arabian Peninsula due to its link with sub-state organizations belonging to Islamism.

This diplomatic and economic breakup occurs at the end of the time frame of the popular uprisings known as Arab springs, a situation where Qatar had a notorious international activity mediating and intervening in countries such as Syria or Egypt. This activity is related to the Qatari interest in building a sphere of influence of its own, independent from the Saudi sphere in the logic of regional systemic power distribution within the bipolarity between Saudi Arabia and Iran, an objective that goes against the interests of Riyadh to maintain the *status quo* in its immediate environment (the Arabian Peninsula), consolidated through the Gulf Cooperation Council, as well as for its hegemony in the Middle East.

The present research explores this scenario through the study of the religious perspective; The main variable is Islam, particularly its Wahhabi expression, as a power capability at the service of Qatar in order to influence the distribution of power in the regional system of the Arabian Peninsula, even against of Saudi Arabia's hegemony. In this sense, this work explores the treatment of religion in the academy of International Relations to locate the reader in the relevance of analyzing the confessional aspect in the discipline and in scenarios where elements associated with religion take part in the interactions between international actors.

Subsequently, the theoretical background of the religious in International Relations is linked to systemic realism to understand the religious variable as a ponderable element in the definition of action strategies for actors such as Qatar along with other economic, geographical and political power capabilities. The combination of these variables allows an explanation of Doha's behavior in the space and time proposed.

Índice

Introducción.....	1
1. Religión, Relaciones Internacionales e Islam: reflexiones teóricas.....	8
1.1 Nociones generales sobre religión dentro de las ciencias sociales	9
1.2 El debate teórico en torno a la religión en Relaciones Internacionales	19
1.2.1 Realismos	28
1.2.2 Liberalismos.....	31
1.2.3 Marxismos	33
1.2.4 Constructivismos	36
1.3 Debate teórico sobre el islam y la política en Medio Oriente	38
2 Funcionamiento general de la política exterior de Catar	57
2.1 El Estado de Catar, formación y características geopolíticas	58
2.2 Funcionamiento de la política exterior catari.....	71
2.2.1 Proceso de formulación de la política exterior.....	73
2.2.2 Ponderación de capacidades de poder.....	78
2.2.3 Ponderación de estrategias	83
3. La variable religiosa en la formulación de la política exterior de Catar.....	90
3.1. Islamismo wahabí en Catar	91
3.2. El islam wahabí como fuente de legitimidad para el gobierno catari.....	96
3.3. La relación del islam wahabí con la construcción institucional de la toma de decisiones.....	101
3.4. Los efectos de la divergencia religiosa entre Catar y Arabia Saudita y su impacto en la formulación de política exterior catari.....	110
4. Conclusiones	117
5 Referencias.....	124

Introducción

En junio de 2017 el Estado de Catar (simplemente Catar en lo sucesivo) enfrentó el cese de relaciones diplomáticas con el gobierno del Reino de Arabia Saudita (Arabia Saudita en lo sucesivo), siendo acusado por su único vecino terrestre de haber tomado medidas contra la integridad y la soberanía del reino saudí, así como de participar en intentos por la desestabilización del Reino de Bahréin y por ir en detrimento de los avances de Riad en la guerra en Yemen. En un primer comunicado, mediante el cual se conoció la decisión saudí de aislar a Catar, el emirato enfrentó la denuncia de haber adoptado posturas afables hacia organizaciones consideradas como terroristas, tales como la Hermandad Musulmana, el Estado Islámico y grupos ligados a la política de Irán en la región de Medio Oriente.

Por su parte, Catar ha negado en repetidas ocasiones que sea una política del Estado el apoyo a grupos islamistas terroristas a través de medio alguno, sea logístico o financiero, e incluso en el mismo verano de 2017 firmó un memorándum de entendimiento con el gobierno de Estados Unidos en el que ambas partes se comprometían a colaborar en temas de seguridad y contraterrorismo regional, mismo que generó compromisos posteriores entre ambas naciones. Independientemente de las declaraciones posteriores, formuladas por los monarcas de la Península Arábiga sobre la “inocencia” o “culpabilidad” de Catar respecto a las acusaciones antes referidas, es menester señalar que las tensiones alrededor de este hecho se circunscriben en un ambiente político regional caracterizado por confrontaciones que, en la opinión de Zidane Zeraoui, se inscriben en un proceso de transformación política y social del Medio Oriente de larga data.¹

¹ Se recomienda consultar Zeraoui, Z., 2012. Pp. 19 – 39.

Este proceso se inserta en un arco temporal de larga proyección, caracterizado por posiciones dicotómicas en la formación estatal de la región, mismo que inicia con el acuerdo Sykes – Picot, atraviesa las tensiones y distensiones geopolíticas de la Guerra Fría, continúa con las intervenciones militares estadounidenses en la región hacia inicios del siglo XXI y que se perfila en la actualidad con el cuestionamiento a la distribución de poder en los estados árabes con élites políticas anquilosadas y amparadas en modelos de Estados-nación que respondían a la lógica de la bipolaridad de la segunda mitad del siglo XX, un desafío a la autoridad perceptible a través de las movilizaciones de las primaveras árabes. Entre las múltiples vetas que ofrece la realidad internacional de este arco de transformaciones, una es constante: la dicotomía secularidad – religiosidad, eje de un modelo de articulación de las relaciones de poder en Medio Oriente, y que ha sido descrito, entre otros, por los académicos turcos Burhanettin Duran y Nuh Yilmaz.²

No obstante, la posición de Durán e Yilmaz antes referida no es hegemónica entre el *corpus* académico de los estudiosos de Relaciones Internacionales, entre ellos los especializados a la región de Medio Oriente. Ángela Iranzo Dosdad ofrece en su trabajo académico una basta reflexión sobre las posturas ontológicas y epistemológicas en torno al tratamiento del fenómeno religioso en la disciplina internacionalista en un contexto en el que la variable confesional ha sido tradicionalmente minimizada, e incluso omitida deliberadamente, y aduce que esto se debe al paradigma de la modernidad occidental, secular y racionalista.³ No obstante, en el caso del conflicto entre Catar y Arabia Saudita

² Se recomienda consultar Duran, B. e Yilmaz, N., 2013.

³ Al respecto, el teólogo político canadiense William Cavanaugh afirma que la idea de que la religión es propensa a la incitación de la violencia a partir de un carácter irracional es un constructo social moderno que intenta legitimar posturas políticas orientadas al liberalismo occidental y que, empleado en la política exterior sirve para resaltar la dicotomía de la otredad en términos de “nosotros” y los “villanos”. Para ahondar en el mito de la violencia religiosa se recomienda consultar Cavanaugh, W. (2009).

anteriormente planteado, donde el uso particular del islam (es decir a través del islamismo como forma de desestabilización regional) es una suerte de *casus belli* ¿cómo proceder al análisis?

¿Hay una variable religiosa en el escenario? de haberla ¿la comunidad de estudiosos de Relaciones Internacionales ve en este escenario lo mismo? ¿consideran que la religión como factor en el desarrollo de las relaciones saudí-catarís es un “lugar común” en la disciplina? de existir este consenso ¿cómo entender desde el campo de Relaciones Internacionales un fenómeno asumido como irracional en otro que se presume estrictamente racional como la política? ¿cómo podemos conocer la forma en que la religión se compenetra con la política exterior? ¿es el análisis de los elementos religiosos islámicos en la política de Medio Oriente un ejercicio estéril de inicio?

A manera de pregunta de investigación, y sintetizando todas las inquietudes expresadas *supra*, se plantea el cuestionamiento siguiente: ¿de qué manera el islam puede funcionar como recurso de poder la formulación de política exterior de Catar frente al sistema político de la Península Arábiga? Para poder contestar la interrogante planteada, el trabajo perseguirá fundamentalmente el objetivo de determinar el papel que desempeña el islam en la formulación de la política exterior de Catar frente a la estructura de poder en la Península Arábiga, encabezada por Arabia Saudita durante el periodo que va desde 2010 hasta 2017, es decir, desde el inicio de las primaveras árabes hasta el inicio del bloqueo a Catar.⁴ Para coadyuvar al alcance de tal meta se plantean los siguientes objetivos secundarios:

⁴ ¿Por qué elegir diciembre de 2010 como inicio de las primaveras árabes? Porque si bien las protestas masivas del mundo árabe contra los regímenes regionales iniciaron en enero del 2011, la inmolación del tunecino Mohamed Bouazizi es la primera de todas las manifestaciones contra los malestares sociales que denunciaron

- Determinar el vínculo entre la formulación de política exterior catari con los aspectos políticos asociados al islam.
- Identificar las capacidades, instituciones y procesos con los que Catar cuenta para formular su política exterior en términos de los aspectos políticos que asocia al islam.
- Identificar los intereses de Catar y Arabia Saudita en la Península Arábiga.
- Identificar los argumentos religiosos y políticos de Catar y Arabia Saudita que justifican su actuación en la Península Arábiga.
- Determinar las posibles áreas de conflicto entre Catar y Arabia Saudita a partir de sus políticas exteriores frente a la Península Arábiga.
- Evaluar los efectos que tiene la aislación diplomática hacia Catar en 2017 en términos de su política exterior hacia la Península Arábiga.

Con estos objetivos se pretende demostrar la hipótesis de que *el islam, desde una visión estatal más laxa del wahabismo por parte de Catar, sirve como justificación para el uso de alianzas entre el Estado catari y grupos asociados al islam político que, desde la formulación de política exterior frente a la Península Arábiga, sirven a manera de terceros agentes en la consecución de intereses relacionados al liderazgo en la región de la Península Arábiga.*

Para efectos del desarrollo teórico de la investigación, se empleará el realismo sistémico estructural como herramienta de análisis, apelando a los postulados de Luis Dallanegra Pedraza. Para este autor el sistema internacional funciona a través de variables

los movimientos subsecuentes y posicionarlo como el punto de partida es reivindicar el valor del aspecto ideacional tras la política internacional.

dicotómicas (como la dicotomía secularidad – religión de Duran e Yilmaz) que, dispuestas en cierto acomodo, generan una estructura que generalmente responde a los intereses de los actores más poderosos del sistema, pero que algunos actores menos poderosos quieren modificar a su favor en función de la ponderación de sus propias capacidades de poder. Esta búsqueda por un nuevo acomodo de las variables del sistema se da a través de la política exterior, que fija intereses, formula estrategias y despliega acciones.

Para operacionalizar los postulados teóricos del realismo sistémico se empleará una metodología de corte cualitativo, en la que el principal método de trabajo será la investigación documental. Se recurrirá a la revisión de diversos artículos especializados y libros en torno a la política del Medio Oriente, sistematizando los datos disponibles en el esquema del cuadro macroscópico de Greenstein, el cual propone una sistematización de distintas variables que influyen en la formulación de política exterior, y en el cual la religión es tomada en cuenta como parte de la realidad social internacional observable.

La propuesta metodológica con la cual se construye este trabajo de investigación parte de la afirmación de que la política exterior está determinada por el surgimiento de coyunturas específicas en el sistema internacional. Su funcionamiento sigue una lógica determinada y tiene valores de funcionamiento propios, cuyo origen radica en la politización de un ámbito de la existencia de los estados (economía, seguridad, cultura, etc.) proyectada más allá de sus fronteras.

La estructura capitular de este trabajo parte con una reflexión de la interacción entre la academia de Relaciones Internacionales y el fenómeno religioso, particularmente del islam y las relaciones de poder en Medio Oriente a fin de establecer directrices de análisis para el desarrollo de la investigación. El segundo capítulo dará cuenta del proceso de formulación

de política exterior a partir de las capacidades de poder del Estado catari, dando cuenta también del entorno institucional del proceso de formulación de política exterior del mismo hacia la Península Arábiga, mientras que el último capítulo versará sobre el papel del islam, particularmente del islam wahabita de Catar, como variable transversal a las capacidades de poder catariés, es decir, la manera en que estas se entrelazan con el aspecto confesional de manera instrumental para contribuir a la consecución de los intereses de Doha en el sistema regional de poder.

Finalmente, es importante aclarar al lector que, si bien esta investigación pone énfasis en el aspecto religioso como principal variable a observar, no se niega de ninguna manera la existencia de otros elementos explicativos de la formulación de la política exterior de Catar hacia la Península Arábiga en el contexto propuesto. Al contrario, se hace mención, aunque de manera sucinta, que existen otros aspectos a observar, tales como el papel de Catar en el mercado gasífero mundial. Asimismo, si bien se expone aquí un conflicto con aristas religiosas, no se asume en estas líneas (y no debe de interpretarse al leerlas) que la naturaleza de lo confesional en lo general, o del islam en particular, es prominentemente conflictiva, sino que debe entenderse en este escenario como un asunto de instrumentalidad política, es decir, una capacidad de poder al servicio de élites, sean gubernamentales (como será el énfasis de esta investigación), o de grupos políticos subestatales.

Asimismo, es prudente hacer mención de la cumbre de Al Ula, de enero de 2020, en la cual Arabia Saudita y Catar, en el marco del Consejo de Cooperación del Golfo, acordaron reestablecer las relaciones al estado anterior al cese de relaciones y bloqueo regional previo a 2017, lo que podría representar los efectos del control de Riad sobre el entorno político peninsular y el consecuente sometimiento de Doha a la esfera de influencia saudí, no obstante

el t3pico, y la cumbre *per se*, escapan al arco temporal de la investigaci3n, por lo que sus efectos no ser3n abordados a profundidad en el trabajo, aunque es interesante se3alalar que los compromisos adoptados no hacen menci3n al desistimiento del uso de alianzas con actores islamistas, n3cleo discursivo del reclamo saud3 respecto a la conducta catari en la regi3n.

1. Religión, Relaciones Internacionales e Islam:

reflexiones teóricas

Resulta relativamente cotidiano conocer de eventos de la política internacional que tienen tintes de religiosidad, por ejemplo, sobre la supuesta hostilidad del gobierno indio hacia la construcción de mezquitas, dada la prominente identidad hindú de la élite gobernante; la justificación teológica del papa para recomendar a los estados adoptar políticas ambientales, a través de una encíclica; la declaración del carácter judío del Estado de Israel como hogar étnico-religioso del mismo; o bien, la reclamación territorial de un grupo terrorista sobre las fronteras de más de un estado-nación, como lo pretende el Estado Islámico. A primera vista, todos estos fenómenos parecen formar parte de la realidad internacional, es decir, parte de la parcela de estudio de Relaciones Internacionales, pero ¿acaso todos los internacionalistas perciben lo mismo en este conjunto de acontecimientos?

Puesto de otra manera, ¿la comunidad de estudiosos de Relaciones Internacionales puede coincidir en que estos fenómenos en verdad tienen un trasfondo religioso? De ser afirmativa la respuesta ¿de qué manera los internacionalistas se aproximan al estudio de los mismos? Estas preguntas resultan particularmente importantes en un ambiente académico construido sobre la idea de modernidad westfaliana, es decir, un sistema de Estados que se ha desarrollado sobre la soberanía, la racionalidad y la laicidad como elementos *sine qua non*.

Retomando el planteamiento inicial, en un mundo donde los fenómenos religiosos impactan las relaciones internacionales, y donde la percepción del islam se ha tornado relativamente negativa después del atentado contra las Torres Gemelas de Nueva York el 11

de septiembre de 2001, está presente en la toma de decisiones políticas públicas, la reflexión sobre la importancia, sino es que la viabilidad misma, del estudio del rol que desempeñan las religiones en el campo de la realidad internacional resulta necesaria para entender la forma de comportamiento político asociado a la religión.

En ese sentido, el presente capítulo busca ofrecer un *tour d'horizon* sobre la manera en que las ciencias sociales en general, y la disciplina de Relaciones Internacionales en lo particular, han tratado el fenómeno religioso. En un primer apartado se harán ciertas precisiones sobre la naturaleza de lo religioso a la luz del interés académico de lo social, para después presentar un breve esbozo sobre el desarrollo general del debate teórico internacionalista sobre el fenómeno confesional.

En tercer término, se presentarán las posiciones teóricas ya aplicadas al escenario concreto del Medio Oriente y a la religión islámica, a fin de ilustrar de mejor manera las repercusiones de la construcción teórica de la disciplina en la política internacional. Finalmente, se expondrán los métodos que pueden contribuir al estudio de la relación del fenómeno confesional con el de las relaciones internacionales.

1.1 Nociones generales sobre religión dentro de las ciencias sociales

Las ciencias sociales, nacidas en un contexto positivista y modernista, tradicionalmente habían mostrado renuencia a estudiar el fenómeno religioso, en gran medida debido a la creencia de que la religión es un atributo del pasado irracional del hombre sin cabida en el mundo occidental moderno, donde además la separación del Estado y las instituciones religiosas había empezado un proceso sin vuelta atrás. Stausberg (2009, p. 286) señala que

las teorías en torno a la religión muchas veces tratan de explicar minimizando el rol de este fenómeno en la realidad social.

Cavanaugh (2009) afirma que las percepciones negativas (con carga subjetiva) en torno a la religión son el resultado de la construcción de un relato particular que él nombra como el mito de la violencia religiosa, el cual es parte fundamental de las ciencias sociales (y de la práctica política) occidental moderna. El autor señala que la religión no es atemporal y que su origen es más un constructo académico al igual que lo es la secularidad y en este sentido afirma que las ideologías seculares son igual de propensas a la violencia como lo son aquellas de orientación religiosa. Sobre el mito y la dicotomía religión – secularidad, Cavanaugh (2009, p. 1) declara lo siguiente:

Lo que llamo “el mito de la violencia religiosa” es la idea de que la religión es una característica transhistórica y transcultural de la vida humana, que es esencialmente distinta de las características “seculares” tales como la política y la economía, dado que tiene una peculiar y peligrosa inclinación para promover la violencia. La religión por lo tanto debe ser controlada y restringida de acceder al poder público. El Estado nación entonces aparece como algo natural, correspondiente a una verdad universal y atemporal sobre los riesgos inherentes de la religión.

La secularización entonces se ha adoptado como consecuencia natural de la evolución social, y el fenómeno religioso se trata de definir como algo perteneciente al pasado de la humanidad y en todo caso, las afiliaciones y prácticas confesionales actuales, se tratan como asuntos con mínima visibilidad, es decir, fuera del espacio público. No obstante, como acertadamente señala Iranzo (2013, p. 183):

Las identidades, creencias y prácticas religiosas no sólo se manifiestan como experiencias íntimas, subjetivas y simbólicas de la vida privada de las personas, como sugería el paradigma moderno de la secularización; lo religioso y espiritual habita la esfera de lo público, presentando un ser (forma de pensar y de actuar) que en su complejidad participa en las controversias y los desafíos de nuestro tiempo.

La implementación de proyectos seculares en las sociedades contemporáneas no necesariamente implica que el fenómeno religioso haya desaparecido del mapa y, por lo tanto, su hipotética “ausencia” en el plano de la realidad social signifique su desaparición del entorno académico de las ciencias sociales. En este sentido Stausberg (2009b, pp. 3 - 6) plantea que las teorías de la religión, independientemente de la valoración negativa o positiva en la que concluyen, se han diversificado en al menos cuatro corrientes fundamentales, a saber:

1. Sobre la especificidad de la religión, es decir ¿qué constituye a una religión?;
2. Sobre los orígenes de la religión;
3. Sobre la función de la religión, tanto en lo social como en lo individual, sin confundir el rol de lo religioso con sus efectos;
4. Sobre las estructuras de la religión o, en otros términos, sobre la relación entre mitos o creencias, agentes, rituales y prácticas institucionales.

Cabe señalar que las teorías sobre la religión no surgen necesariamente en el seno de la teología, entendida esta como la actividad intelectual relacionada al estudio de la divinidad y los dogmas de prácticas religiosas, sino que se dan desde el campo de la Sociología, y que luego se desarrollan en una rama de conocimiento interdisciplinaria conocida como Estudios Religiosos, que retoma elementos de la Sociología, la Historia, la Antropología e incluso la

Psicología. Particularmente, las corrientes de análisis de la religión que se señalan en los puntos tres y cuatro pueden ofrecer a las disciplinas de la Ciencia Política y las Relaciones Internacionales de campos de estudio en torno al rol y las instituciones políticas contemporáneas.

Estas vetas de conocimiento hallan cabida en la agenda de las ciencias sociales dadas las contradicciones aparentes en la realidad social, es decir, en una dicotomía perceptible entre un modelo globalizado de secularidad y modernidad frente al surgimiento y reaparición de movimientos y fuerzas religiosas en las sociedades.⁵ Beck (2009) señala como consecuencias de la homogenización globalizadora una serie de fenómenos de fractura, es decir, una suerte de intentos contestatarios a la estandarización de la vida, una reacción de convivencia con la otredad en un mundo en que culturas distintas han sido puestas en contacto por la apertura de mercados, la migración internacional, las comunicaciones. En esta misma línea De Diego, Bericat, y Suárez (2017, p. 240), afirman que la revivificación de lo religioso radica en una intención de mantener (o incluso reivindicar) una forma de identidad frente a la uniformidad, expresándose al respecto de la siguiente manera:

Este ataque de la globalización no es otro que el de un intento de homogenización. Sin embargo, estos procesos de globalización no sólo han supuesto una desaparición de lo particular, sino una reformulación. La diferenciación no es más que el producto de aquello que parecía iba a ser su verdugo, la globalización “en tanto la globalización no sólo no

⁵ Al respecto, es importante señalar que no hay un acuerdo perceptible en la literatura especializada en el tema de lo religioso y sus intersecciones con las relaciones internacionales respecto a si los actores con características, estrategias y fines confesionales han “surgido”, es decir son nuevos, o bien, si estos han “regresado” a la luz de los reflectores académicos, políticos y mediáticos después de ser marginados por el modelo de secularización occidental. Una tercera opción sería considerar que su presencia en la discusión científica y política contemporánea es producto de una valorización de aquello “que ya estaba ahí”; puesto en otras palabras, la comunidad internacionalista ha empezado a “hablar del elefante en la habitación”.

homogeniza y nos vuelve más próximos, sino que multiplica las diferencias y engendra nuevas desigualdades” (entre comillas cita de los autores a Néstor García Canclini)

En este sentido, y suscribiendo parte de este análisis en la corriente de investigación sobre el rol de la religión en la sociedad, conviene traer a la reflexión a Niklas Luhmann y su obra inconclusa *A systems theory of religion* (libro publicado post *mortem* en el 2000). La obra explora en general una interpretación del rol sociológico en el sistema social *in extenso*.

Para Luhman (2013) la religión es un componente más dentro del sistema social que convive con la modernidad. Este subsistema es autogenerado, es decir, da origen a su propio conjunto de símbolos, procedimientos y comunicación que sirve para que los individuos lidien con la dicotomía del conjunto de la indefinición, intrascendencia e incertidumbre, frente al conjunto de lo definido, inmanente y trascendente.

Luhman parte de la idea de que la religión no trata de la “divinidad” en tanto es una forma de intentar explicar el todo, o la realidad, pero con la infranqueable presencia de vacíos que no pueden ser explicados. Entonces la función primaria de la religión como subsistema del sistema social es dar una explicación de la realidad (aunque sesgada) desde el conjunto de la trascendencia. Esto, llevado a la tesis del resurgimiento religioso como una reacción ante la homogenización identitaria de la globalización, resulta complementario para entender el rol de la religión como medio de interpretativo e incluso apologético de la religión en la sociedad y la política internacional.

Además del problema epistemológico sobre la invalidación del estudio del impacto del fenómeno religioso apelando a su irracionalidad, se encuentra otra faceta del proyecto político de la secularización que impacta al terreno de la academia; el de la definición misma de lo que se entiende por religión. Iranzo (2013, p. 187), desde una posición postmoderna y

postsecular, afirma que la discusión de la relevancia de lo religioso en la agenda de investigación social y en la práctica social ha sido enmarcada en la definición de lo secular y, consecuentemente, de asumir lo religioso como todo aquello que lo secular no es, minimizando el fenómeno desde el lenguaje. Esta apreciación sobre la vaguedad conceptual se hace patente en la discusión teórica, incluso desde trabajos de Estudios Religiosos como el de Stausberg, y es mucho más manifiesta en el campo de Relaciones Internacionales, como se expondrá más adelante.

El problema de la definición de religión en el campo de las ciencias sociales no es banal, y tampoco un ejercicio estéril, es un aspecto fundamental para el planteamiento ontológico mismo de cualquier explicación científica del fenómeno. Harrison (2006) reseña el debate terminológico en torno a la definición de religión e identifica al menos tres tipos de categorías sobre lo religioso: la intelectual, que parte de la idea de que la religión es la creencia en un ente divino (enfoque desde el objeto); la afectiva, que define religión como un conjunto de valores y emociones comunes entre sus adherentes (enfoque desde el sujeto); y la de la función social que cumple (enfoque funcional).

Estas corrientes conforman a su vez un conjunto de investigadores posicionados *vis á vis* a un cuarto grupo que defiende la idea de que es imposible definir la religión a partir de dos problemas: primero, que la religión no es un objeto de la naturaleza *per se* sino un constructo teórico de investigadores occidentales del siglo XIX (principalmente antropólogos); y, segundo, que es imposible encasillar en una misma categoría creencias y prácticas sumamente diversas, incluso percibidas como incompatibles (por ejemplo, si se define religión como la creencia en un dios, el budismo sale de la categoría). No obstante,

Harrison (2006, p. 145) defiende la importancia de la definición del objeto religioso en los siguientes términos:

Una definición apropiada de religión nos posibilita a determinar qué podemos legítimamente señalar como cubierto por el término religión. Y esto importa porque hay un número bien documentado de casos en los que es de significancia preguntarnos si un sistema de creencias en particular debe ser clasificado como religión o no. (haciendo referencia a la excepción de conciencia de los ciudadanos para ir a la guerra.)

Harrison concluye que la definición del término es en efecto un constructo, un esfuerzo de la modernidad para separar artificialmente un aspecto del estilo de vida de los individuos en pro de intereses académicos (y políticos) de la Europa decimonónica, pero que para efectos del entorno social, vale la pena definir lo religioso en función de la diversidad, es decir, en términos de familias de prácticas religiosas, de tal manera que no se define al objeto de manera unitaria, sino caso por caso (religión en función de las prácticas cristianas, o bien, de las islámicas, o de las budistas, etc.) si bien este acercamiento puede ser útil para entender conjuntos o familias de religiones, es bastante relativista y transhistórica, es decir, no atiende a los cambios de las sociedades y su impacto en la religión.

Una de las propuestas conceptuales más importantes, surgida desde el campo de la antropología, es la de Clifford Geertz (2003, p. 89), quien propone a la religión como un sistema cultural en los siguientes términos:

Una religión es: 1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con

una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.

En principio, este enfoque es prominentemente fenomenológico en tanto parte del símbolo y sus significaciones extrínsecas, es decir el entendimiento intersubjetivo del valor del mismo. A partir de estas significaciones para dar coherencia a la vida los individuos experimentan una tendencia o motivación para actuar de cierta manera o experimentar emociones particulares dadas sus referencias culturales. Si bien Geertz plantea la necesidad del estudio etnográfico caso por caso para entender las religiones en su contexto, su enfoque tiende a ser atemporal o transhistórico, es decir, que presupone que los símbolos religiosos son los mismos a través del tiempo y para todas las sociedades bajo un mismo sistema cultural confesional (por ejemplo, que el islam de la Península Arábiga en la primera década después de la Hégira es el mismo que el de Malasia en el siglo XXI.).

Adicionalmente a lo anterior, la definición de Geertz bien podría compartirse con otros fenómenos identitarios como el nacionalismo, dado que evocaría, a través de símbolos patrios y relatos fundacionales del Estado-nación, un sentimiento de pertenencia que movilice voluntades a través de la exaltación del ánimo patriótico y, gregariamente, materialice proyectos propios de un ente estatal, como el llamado a la guerra. Esta visión suma una crítica más al modelo de racionalidad secular frente al de la irracionalidad violenta de lo religioso, constructo que será reseñado *infra*.

Una propuesta menos estricta es la de Cline (2019), quien profundiza en la reflexión de Harrison al afirmar que la religión no se define exclusivamente por el carácter subjetivo (el hecho de creer) ni por el carácter funcional (el sentido procedimental del culto), sino que cualquier sistema de creencias se acerca a lo religioso por una serie de características, a saber:

- La creencia en algo sagrado (por ejemplo, dioses o seres sobrenaturales).
- Una distinción entre lugares y objetos sagrados de aquellos que son mundanos.
- Actos rituales en torno a los lugares y objetos considerados como sagrados.
- Un código de conducta moral al cual se le adjudica una base sagrada o sobrenatural, e impuesta a la humanidad.
- Sentimientos religiosos característicos que tienden a ser exaltados cuando se está en contacto con los espacios u objetos rituales o dentro de una práctica ritual en torno a estos.
- Formas de comunicación con lo sobrenatural (orar, por ejemplo).
- Una cosmogonía del mundo en su conjunto y una explicación del lugar del individuo dentro del mundo, asumiendo un propósito específico.
- Cierta grado de organización de la vida cotidiana en torno al lugar del individuo en el mundo.
- La existencia de lazos sociales que se derivan de la organización de la vida (por ejemplo, las jerarquías de los ministros, los roles de servicios espirituales, entre otros.)

Entonces, lo religioso no es algo absoluto, sino relativo y se debería entender más como un gradiente que un objeto monolítico. El islam, por ejemplo, es religión en tanto conjuga una serie de estos elementos, y el animismo coreano es igualmente religión en tanto conjuga los mismos u otros según lo aseverado por Cline, en una suerte de definición por “lista de cotejo”. Este acercamiento resulta práctico para fines de investigación, pues permite definir el fenómeno religioso de manera más amplia, es decir, muchas creencias y prácticas pueden caber dentro del concepto y no sólo aquellas concepciones estrictamente occidentales

e influenciadas por una sola visión cultural (pensando en un occidente prominentemente cristiano).

No obstante, resulta sumamente pertinente traer a colación la reflexión sobre la validez de categorías universalistas, aun cuando las propuestas como la de Cline sean más flexibles que otras, como la de Geertz. Talal Asad (1993) en su ensayo *The Construction of Religion as an Anthropological Category*, (parte del libro *Genealogies of Religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*) hace una crítica del concepto de religión de Geertz por considerarla insensible a la diversidad de experiencias sociales al interior y al exterior de una práctica confesional, además de criticar la profunda abstracción de la definición, patente en el énfasis simbólico antes que en el aspecto material del rito, es decir en la práctica social.

Las definiciones universalistas, para Asad, parecieran facilitar el proyecto de la secularidad del mundo occidental para separar la religión del resto de las actividades sociales, principalmente la política. En otro ensayo, *The Idea of an anthropology of Islam*, el autor sugiere entender (no definir) al islam como “una tradición discursiva [...] que consiste esencialmente en instruir a los practicantes sobre la observancia de las formas correctas y el propósito de una práctica dada que, precisamente por estar establecida, tiene una historia”. (Asad, 1986, p. 14), lo cual tiene implicaciones políticas al cuestionarse quién tiene la autoridad de la tradición para definir qué práctica y qué cosmovisión son las correctas, en otras palabras ¿quién tiene el poder para definir lo que es, por ejemplo, islam? y derivado de ello ¿con qué medios cuenta para legitimar su poder? ¿con qué fin pretende aseverar que tiene tal poder? Estas preguntas son de gran importancia para el entendimiento religioso de

las ciencias sociales, y particularmente de las relaciones internacionales una vez que se extrapola de las fronteras de una sociedad en particular.

1.2 El debate teórico en torno a la religión en Relaciones Internacionales

La disciplina de Relaciones Internacionales comparte con el resto de las ciencias sociales el periodo de surgimiento del interés por el fenómeno religioso dada la incursión de fuerzas y actores de tal naturaleza en el mundo globalizado. Siglos después de que la Paz de Westfalia tuviera lugar y con un momento fundacional mucho más tardío frente a otras áreas de conocimiento social, los primeros académicos internacionalistas suscribieron a su nueva ciencia dentro del proyecto intelectual (y político) de la modernidad secular, minimizando o negando con ello el rol de la religión en los fenómenos de su interés, los del poder entre actores allende las fronteras nacionales, de tal manera que “la religión ha sido el factor olvidado por excelencia de las Relaciones Internacionales” (Iranzo 2006, p. 41).

Para Iranzo (2012), el silencio de la disciplina respecto a la religión se debe a las características ontológicas y epistemológicas fundacionales enmarcadas en la modernidad secular. Los teóricos de Relaciones Internacionales perciben su parcela de la realidad social como una de naturaleza material antes que ideacional, y consecuentemente se acercan a ellas desde teorías que asumen cierto grado de racionalidad como condición *sine qua non* del orden internacional. Esta idea parte del constructo de la soberanía nacional westfaliana, que desde una perspectiva crítica sobre la construcción paradigmática de la disciplina podría incluso recibir el tratamiento de un mito. Andreas Osiander (2001) planteó esta interpretación haciendo una reflexión sobre la idea de soberanía nacional dentro de la construcción científica de la disciplina de Relaciones Internacionales, a partir de la paz de Westfalia de 1648.

A diferencia de la mayoría de los académicos de Relaciones Internacionales, y de muchos otros de disciplinas sociales, Osiander señala que la idea de soberanía (sino es que el “objeto”) existía antes de 1648; puesto que en verdad los estados estaban definidos en la realidad como entes soberanos, de tal suerte que de manera voluntariamente establecían alianzas, preferentemente con el Papado y el Sacro Imperio Romano Germánico, o bien bloqueaban a otros actores como el Imperio Otomano, entremezclando en decisiones políticas elementos religiosos.

Los científicos sociales del siglo XIX y XX se esforzaron en construir a Westfalia como piedra angular de la soberanía Estatal, omitiendo deliberadamente la existencia del Estado como forma de organización política anterior a 1648 (por ejemplo, en el siglo XVI Maquiavelo ya hablaba de esta figura), y colateralmente se dibujó al mismo como un ente moderno, es decir, racional y secular, aun cuando la soberanía westfaliana se erigió de inicio sobre la libertad de religión del Estado (principio de *cuius regio eius religio*, o “cada rey elige su religión”). La academia de ese entonces bien pudo arrojar sus conclusiones a manera de apología del *statu quo* europeo de la época, resultado del debilitamiento de la relación simbiótica entre el Papado y la dinastía Habsburgo, virtualmente extinta, en beneficio de nuevas potencias de filiación protestante.

Fox y Sandler (2004) afirman que esta transición del sistema latino (feudo, emperador, papa) al westfaliano, no implicó la desaparición de la religión como elemento de la política internacional, sino que dicho fenómeno sobrevivió como elemento de legitimación del poder, aunque con menor centralidad; en la práctica los estandartes confesionales siguieron enarbolándose, tal vez dando pie al mito de la violencia religiosa. Estos autores también señalan que con la caída del *ancien regime* en las revoluciones francesa y

estadounidense, se afianzó la concepción modernista y secularista en Europa, bajo la concepción de un nacionalismo como herramienta de la consolidación del Estado – nación en términos de la concepción (o del mito) de Westfalia, la cual terminó por arraigarse en la política internacional con la Paz de Versalles.

Fox y Sandler no se posicionan necesariamente desde una crítica a la globalización para denunciar el silencio de la religión en Relaciones Internacionales, ni tampoco proponen esfuerzos de diálogo interreligioso como Iranzo. Respecto al problema de la definición de lo religioso, prefieren no tratar el asunto, sino aceptar su existencia y su influencia en la sociedad como algo dado, preexistente y perceptible a partir de cuatro ejes: i) la influencia en la cosmovisión de los individuos y por ende en su comportamiento gregario; ii) como aspecto identitario; iii) como fuente de legitimación, incluyendo a la dimensión política; y iv) como posibilidad para establecer asociación con instituciones formales que influyen en el proceso político.

Su renuencia a enfrentar el problema obedece a que asumen que la definición de religión resulta elusiva dada la falta de uniformidad en los criterios para señalar que algo es religión; y a que los intentos por definir el concepto generalmente incluyen observaciones sobre temas existenciales que poco interesan a las ciencias sociales y a las Relaciones Internacionales, particularmente desde el punto de vista de las corrientes de pensamiento sobre los criterios de definición en términos emocionales (de las tres categorías de Harrison) o en las corrientes de pensamiento sobre el origen de la religión (según lo señalado por Stausberg). No obstante, Fox y Sandler (2004) sí advierten los efectos que tiene esta omisión de la académica clásica y presentan algunos efectos de la agenda modernista y secular en la teoría y la práctica.

Fox y Sandler (2004 pp. 12 – 14) parten de que la imposición de formas modernas de Estado (es decir, seculares) han fallado y, entendidas como imposiciones extranjeras (occidentales), dejando a la religión como una alternativa de organización social. En esta falla de la secularidad como forma estatal, donde los valores religiosos de vida están presentándose (y en algunos casos resurgiendo) como estructura sobre la que se articulan las relaciones sociales. La modernidad, en su papel auspiciador de valores asociados a la democracia, ha permitido que exista una competencia entre el Estado y las instituciones religiosas para acaparar mayor esfera de influencia y ha dado lugar a que grupos religiosos puedan acceder a posiciones de ejercicio del poder.

Aunado a esto, las comunicaciones modernas, es decir, globales, han permitido a los grupos religiosos exportar sus ideas internacionalmente de manera más fácil, encontrando en sociedades con una libertad religiosa más o menos garantizada un espacio propicio para crecimiento de grupos religiosos capaces de incrementar su influencia política. Incluso, en algunas de esas sociedades las instituciones políticas vigentes buscan validarse con grupos con fuerte identificación confesional a través de un discurso cercano a la fe. Finalmente, si bien se reconoce una secularización en algunas regiones del mundo, el (re)surgimiento de actores religiosos genera nuevos frentes en la política interna e internacional.

De una manera similar, Haynes (2013), concuerda con la necesidad de acercar la disciplina de Relaciones Internacionales al fenómeno confesional, en tanto el resurgimiento religioso ha potenciado no a los estados clásicos, sino a organizaciones religiosas (la Organización de la Conferencia para la Cooperación Islámica, por ejemplo), organizaciones internacionales no gubernamentales (movimientos fundamentalistas), y actores *sui géneris*, como el Vaticano o la iglesia anglicana.

Respecto al problema de la definición de lo religioso, Haynes se pronuncia por evitar el tema y darla por sentada, es decir presuponer su existencia y relevancia. Hace esto aduciendo algunas premisas contextuales muy interesantes; para él la religión es un fenómeno más antiguo que el de las relaciones internacionales de tal suerte que es casi contextual para el surgimiento del fenómeno internacional (piénsese como un elemento ambiental), lo cual implica que el campo de la realidad social de la religión es mucho más amplio que el de lo internacional como realidad social. La religión sobrepasa la temporalidad y el espectro de análisis particular de la disciplina de Relaciones Internacionales, lo confesional atraviesa fronteras; y moviliza una variedad de actores en diversos de niveles que directa o indirectamente terminan por impactar en la arena de lo internacional.

Si bien Cavanaugh no es internacionalista, sino teólogo político, hace una reflexión importante para la disciplina; el mito de la violencia religiosa es empleado políticamente desde actores motivados por ideologías seculares para legitimar sus acciones, tal vez en una suerte de “cruzada” moderna entre sociedades afirmes a la secularidad “pacífica” y la religión “propensa al conflicto”. Al respecto, Cavanaugh (2009 pp. 1 -2) afirma que:

Este mito puede ser y es usado en la política interna para legitimar la marginalización de ciertos tipos de prácticas y grupos encasillados como religiosos, mientras que se afianza el monopolio del Estado – nación sobre el deseo de sus ciudadanos de matar y sacrificar. En la política exterior, el mito de la violencia religiosa sirve para echar ordenes sociales no seculares, especialmente a las sociedades musulmanas, en el rol de villanos. Ellos no han aprendido aún a remover de su vida política la peligrosa influencia de la religión. Su violencia es por lo tanto irracional y fanática. Nuestra violencia, siendo secular, es racional, hacedora de la paz, y algunas ocasiones lastimosamente es necesaria para

contener 'su' violencia. Nos encontramos obligados a bombardearlos en aras de la democracia liberal.

Ahora bien, a manera de una aproximación al mapeo de las posiciones teóricas concretas de Relaciones Internacionales frente a la religión, Sandal y Fox (2013) identifican cuatro formas de tratamiento del tema religioso, a saber: i) la negación del asunto en la disciplina, ii) las explicaciones de por qué ha sido negada; iii) la identificación de influencias en las relaciones internacionales, pero sin integración a la disciplina, y iv) la integración de la religión en las Relaciones Internacionales. Visto desde la viabilidad paradigmática, el debate se vuelve dicotómico entre las posturas que aseguran la imposibilidad de incorporar la religión al análisis internacionalista y los que afirman la posibilidad de integración del fenómeno confesional.

De este segundo grupo del debate paradigmático se desprenden tres formas de acercamiento académico: la primera propondría crear nuevas teorías de Relaciones Internacionales, lo cual implica en mayor o menor medida el abandono del bagaje internacionalista previo; una segunda propuesta consiste en el estudio de las teorías propias de Relaciones Internacionales para encontrar puntos de coincidencia con las teorías de la religión, desde un punto de vista epistemológico; y una tercera apuesta es la de buscar un espacio de intersección entre los aspectos religiosos que posiblemente impactan en las relaciones internacionales y luego proceder a incorporarlos a las teorías que pueden tener alcance explicativo, es decir, proceder desde el objeto.

Una propuesta más crítica y sobre todo disruptiva es presentada por Kubálková (2009) quien además de coincidir con otros académicos en la viabilidad de varias líneas de aproximación del fenómeno religioso, tal como la ontológica, la fenomenológica y la

hermenéutica, plantea la Teología Política Internacional, la cual es presentada como una suerte de “foro” para permitir el entendimiento común de los diferentes científicos sociales que aportan al estudio la religión a fin de sortear las barreras conceptuales, permitiendo mayor producción académica y su traslación a políticas sensibles al componente confesional. Su diferencia con la disciplina de Estudios Religiosos radica fundamentalmente en el extracto prominentemente político internacional de esta teología, la cual la autora expone como una ruptura total con el positivismo en Relaciones Internacionales.

En términos más generales, Kratochvíl (2009), afirma que los posicionamientos teóricos, independientemente de su nivel de crítica, se pueden reducir a dos grandes campos de interés, y derivadamente de aproximación teórica y metodológica, a partir de la formación y los intereses de los internacionalistas avocados al fenómeno religioso. La definición de ambos campos parte de la ubicación temporal del análisis en términos de pasado y presente del efecto de la religión en las relaciones internacionales, lo cual también define materialmente el objeto de estudio en temas más definidos. La propuesta de Kratochvíl se presenta en el cuadro 1.

Los mapeos teóricos de las Relaciones Internacionales frente a lo confesional, descritos *supra*, deben ser entendidos en el contexto de su especificidad, es decir, no como intentos de responder a toda la realidad internacional, sino como herramientas de entendimiento para aquellos escenarios donde se adviertan elementos definitorios de lo religioso (piénsese en los criterios de Cline) entremezclados con los fenómenos políticos internacionales. La gama de posibilidades para el análisis resulta amplia, y en dicha amplitud de propuestas académicas es que ahora se presentarán las formas en que algunas corrientes teóricas de la disciplina han tratado la religión.

Cabe hacer dos aclaraciones: primero, que las corrientes reseñadas no representan la totalidad de las escuelas de pensamiento internacionalista, sino que representan en mayor o menor medida algunas de las que se consideran las más prominentes; y segunda, se enuncian en plural en tanto deberían pensarse no como unidades monolíticas, sino como movimientos de diversidad.

Cuadro 1 Tipos de aproximación a la religión desde Relaciones Internacionales, según

Petr Kratochvíl

Enfoque Temporal	Objeto de estudio	Ejemplos
Pasado religioso	Inspiración religiosa de los académicos de las Relaciones Internacionales.	Estudio de la escuela inglesa, Trabajos de Niebuhr.
	Raíces religiosas en los conceptos de Relaciones Internacionales.	Guerra justa, Derechos Humanos, armonía de intereses.
	Raíces religiosas de la política internacional y el Estado moderno.	Soberanía y guerra.
Rol actual de la religión	Discusión sobre el liberalismo en la filosofía política	El rol de la religión en las esferas públicas y privadas y su lugar en el sistema internacional.
	Resurgencia de la religión como una fuerza política	Islam Político, Derecha cristiana, guerra religiosa.
	Debate del secularismo	Crítica al orientalismo, crítica a la modernidad occidental, movimientos de des-secularización.

Extraído de Kratochvíl (2009, p. 8). Traducción propia.

1.2.1 *Realismos*

Algunas de las primeras interpretaciones de la realidad internacional se dieron desde el realismo clásico, desde un frente ontológico que plantea una arena de competencia donde los estados, como actores únicos que, inmersos en la anarquía, apelan al uso de la fuerza como único medio de subsistencia frente a terceros que, en las mismas condiciones, intentarán crecer “orgánicamente” (en términos de la geopolítica clásica) a costa de los demás. Una de las condiciones de funcionamiento del modelo teórico de los realistas radica en la racionalidad como elemento *sine qua non* de la actuación estatal frente a sus semejantes, la cual debe ser entendida en términos de maximización de recursos escasos en la formulación y despliegue de políticas para garantizar el interés nacional.

Sandal y Fox (2013) subrayan que, junto a la centralidad de la teoría depositada en el Estado y su búsqueda por poder para garantizar su propia supervivencia, la exigencia racional sobre el mismo podría interpretarse, a primera vista, una condición excluyente al fenómeno religioso para las Relaciones Internacionales. Es más, la religión, interpretada por Morgenthau como constructo social de moralidad, implicaría para el Estado una desviación de las lealtades particulares de los individuos hacia sus gobiernos, constituyendo una amenaza ideológica al interés nacional. Al respecto y de una manera irónica Morgenthau refiere lo siguiente:

[...] cargando sus ídolos por delante, las masas nacionalistas de nuestro tiempo se encuentran en la arena internacional, cada grupo convencido que ejecuta el mandato de la historia y que eso completa una misión ordenada por la providencia, como sea definida. Poco saben que se encuentran bajo un cielo vacío del cual los dioses han partido (Hans Morgenthau citado en Fox y Sandal, p. 32.)

No obstante, como señalan Sandal y James (2010), y muy a pesar de los partidarios de dotar a la disciplina de mayor objetividad frente al idealismo, imperante hasta el estallido de la Segunda Guerra Mundial, la teoría tiene un gran contenido moral y filosófico, expresado principalmente en la variable “naturaleza humana”, tendiente a la “maldad” y la violencia dada la anarquía internacional. Desde esta veta “humanista” es que el realismo tiene cierto margen de inclusión para el fenómeno religioso, en tanto el interés nacional, definido por las élites gobernantes en su intención de gobernar y ejercer influencia al exterior de sus fronteras, puede sustentarse en el contexto cultural interno, y transformar preceptos confesionales en parte de la ideología estatal, legitimando las políticas que el Estado ha planteado como necesarias para acceder a mayores capacidades de ejercicio del poder.

En otras palabras, la religión como parte del contexto cultural de los gobernantes y gobernados entonces puede ser integrada al marco analítico del realismo como herramienta apologética de la conducta de una sociedad políticamente organizada, lo cual posiciona a este fenómeno frente a los realistas en una relación de subordinación instrumental, algo dependiente de las instituciones que reformulan las ideas religiosas al servicio del poder público. Desde esta perspectiva la religión tendería a plantearse como un asunto de Estado, más que un fenómeno que sobrepasa fronteras, y en donde su definición misma perdería relevancia, al igual que la diversidad religiosa, incluso planteando la posibilidad de marginalizar otras prácticas confesionales por ser ahora otra forma de desviación de lealtades hacia el gobierno nacional.

Por otra parte, la corriente neorrealista plantea mayores desafíos para la integración de cualquier explicación religiosa en el estudio de Relaciones Internacionales dado que, siguiendo la línea de consecución de “mayor objetividad” que planteaba el realismo clásico,

esta nueva escuela acusó a su antecesora de ser excesivamente filosófica y, conducentemente, de carecer de cualquier rigor científico que fuera capaz de “medir” apropiadamente las variables que planteaba, como “la naturaleza humana”. Bajo esta corriente del realismo, la noción hobbesiana del Estado adquiere nuevos matices que atenúan la calidad monolítica que los realistas clásicos habían impreso en su actor fundamental; estos “ajustes” pueden rastrearse a la psicología conductual (behaviourismo) y el estudio de sistemas de cuño biológico (particularmente de Von Bertalanfy), los cuales refuerzan la idea de racionalidad estricta de los participantes de las relaciones internacionales: estados y fuerzas subnacionales.

No obstante, los autores identifican ventanas de oportunidad para incluir el estudio de lo religioso en el análisis neorrealista, fundamentalmente a través del dilema de la seguridad. Si bien el neorrealismo busca dimensionar materialmente sus variables, y la religión resulta relativamente elusiva para tales efectos, la toma de decisiones de los actores en el sistema internacional a partir del “miedo” generado por la constante incertidumbre frente a los cambios relativos de capacidades de poder por parte de terceros, induce una respuesta de reforzamiento de los activos estratégicos propios, escalando constantemente la latencia del conflicto, el cual puede expresarse en términos de ideología, tanto de manera contextual (contraposiciones culturales entre actores, generalmente construidas más que inherentes), o bien de manera interna (es decir, las instituciones, sus procesos o la forma personal de gobernar). Concretamente, Sandal y James (2010, p. 15) señalan que “lo que el Estado ve como una amenaza en otro estado [...] puede ser definido por diferencias ideológicas, así como religiosas”.

En este sentido, es posible afirmar que la contraposición ideológica en términos de religión puede definir la estructura del sistema, al menos parcialmente y subordinada a la esfera política o, en otras palabras, a la búsqueda de equilibrar la posición relativa de poder del actor frente a los demás en el entramado de relaciones estructurales, a través de la consecución de capacidades de poder y su ejecución. En este sentido, el fenómeno religioso puede incorporarse como una herramienta al servicio de los actores internacionales, por ejemplo, a través del uso discursivo de la legitimidad religiosa de un movimiento o de una decisión particular, a fin de acaparar para tal actor mayor influencia sobre otros y así buscar una garantía mínima de seguridad (tanto integridad del Estado, como de sus intereses) *erga omnes*.

1.2.2 Liberalismos

En términos generales, desde la revisión teórica de Burchill (2005), la corriente liberal de la teoría de relaciones internacionales es un producto de la filosofía de la ilustración europea que propugna la relevancia del individuo (tanto *per se*, como en sociedad) y sus libertades frente al poder político del Estado, clásicamente el monárquico y posteriormente el del estado democrático, afianzado a finales del siglo XVIII e inicios del XIX. El planteamiento ontológico liberal de la centralidad del humano está acompañado de un posicionamiento epistemológico profundamente positivista, es decir, orientado a la estricta racionalidad de la modernidad. De cierta manera desde la filosofía del liberalismo clásico, no sólo coincide con el fenómeno político de la secularización y la construcción del mito de la violencia religiosa, sino que desempeñó un papel importante en la relegación de lo religioso en la política y la academia.

Fox y Sandler (2004) señalan que, si bien existen reflexiones sobre los valores cristianos en la construcción más temprana del liberalismo filosófico (es decir, una apreciación sobre la centralidad humana en el mundo, particularmente a través de las ideas de dignidad y libertad), las tradiciones intelectuales que resultan en el neoliberalismo atienden más procesos de índole secular, en concordancia con su planteamiento ontológico, las instituciones, reglas e ideas fundadas en la democracia como vía a la paz y la cooperación internacionales, así como un modelo orientado al bienestar común en términos económicos.

Burchil (2005) identifica en Fukuyama el pensamiento económico neoliberal contemporáneo que ontológicamente plantea un mundo que tiende naturalmente al capitalismo de libre mercado y orientado a las democracias sustentadas en derechos humanos; en suma, la superposición final de occidente frente al comunismo soviético. No obstante, también señala la necesidad de reflexionar sobre el estatus del capitalismo como sistema imperfectible al que todos los actores internacionales aspiran y al que los gobiernos transitan desde formas más autoritarias.

Particularmente, la homogenización política y económica del mundo en términos de una agenda (neo)liberal está acompañada de una tendencia contestataria anti globalizadora, en la cual pueden identificarse actores y agendas surgidas desde lo religioso (o por lo menos cercanas al fenómeno). Si bien los liberalismos plantean la posibilidad de la cooperación frente a la anarquía internacional para crear normas e instituciones que promuevan la comprensión mutua, la cooperación y la paz, la posibilidad de que actores no estatales participen de manera más activa en las relaciones internacionales plantea la posibilidad de la religión para la justificación de acciones que busquen revertir el sincretismo o la cooperación

interconfesional como formas de la globalización para alterar estructuras sociales (y de poder) más tradicionales en un plano más local.

Según Sandal y Fox (2013) desde el neoliberalismo, la incorporación del fenómeno religioso es más sencilla y ha tenido más desarrollo frente a otras teorías, en tanto que su énfasis está en actores subnacionales que compiten entre sí (e incluso con el Estado) por la materialización de sus intereses. Desde esta perspectiva, la religión puede entenderse en términos similares a los del mercado; la privatización de la religión permite que los actores no estatales compitan por atraer correligionarios a sus filas, así como se enfrentan políticamente para incidir en los círculos de toma de decisiones gubernamentales, proyectando sus creencias y objetivos en la definición de intereses estatales. A manera de reflexión, desde esta perspectiva el campo de actores y escenarios es amplio y tanto pueden ser sujetos de estudio las iglesias cristianas protestantes organizadas en lobbies, hasta grupos religiosos terroristas como el *Lord's Resistance Army*.

1.2.3 Marxismos

La corriente marxista de Relaciones Internacionales, aunque revolucionara en la *praxis* política, es cercana ontológicamente a las teorías realistas y liberalistas de la disciplina en tanto estas tres apreciaciones académicas parten de bases materialistas. El marxismo, desde el materialismo histórico, reduce (o por lo menos condiciona) las expresiones identitarias, ideológicas y políticas de la sociedad a subproductos de la estructura económica, es decir, como resultado del acomodo particular de las fuerzas productivas de la sociedad, particularmente como el entramado superestructural que legitima las relaciones de dominación entre la clase dominante y poseedora de los medios de producción, frente al resto de la sociedad.

La teoría marxista “primaria”, así como las líneas de pensamiento sobre el imperialismo dadas por Lenin y Luxemburgo son profundamente materialistas, mientras que las versiones que se aproximan a la teoría crítica de Gramsci o la escuela de Frankfurt, o el neomarxismo de Wallerstein, si bien pueden ser un poco más sensibles a fenómenos sociales no necesariamente económicos, “no han articulado una explicación sobre el resurgimiento de la religión en un mundo global en el que el neoliberalismo y la democracia se promocionan como pilares de orden político.” (Iranzo 2012, p. 24)

Para Fox y Sandler (2004) la teoría marxista de Relaciones Internacionales es prominentemente (sino es que absolutamente) incompatible con la religión toda vez que se parte de la premisa marxista de que la religión es “el opio del pueblo”. Al respecto, en su revisión general del aporte marxista al estudio de Relaciones Internacionales, Linklater (2005, p. 113) señala que, a diferencia del pesimismo hegeliano en torno al rol de la cultura en la vida de la humanidad, Marx es un poco más moderado y afirma que:

[...] Para Marx, la creencia religiosa no era un error intelectual que tuviera que ser corregido mediante un análisis filosófico, sino una expresión de las frustraciones y aspiraciones de la gente en su lucha con las condiciones materiales de la vida diaria. [...] los revolucionarios [y los científicos sociales de la revolución, por extensión] tendrían que entender y retar las condiciones sociales que dieron origen al consuelo de las creencias religiosas.

Ahora bien, vale la pena matizar la idea de que la religión es el opio del pueblo, diferenciando el sentido en que Marx realizó tal afirmación, y la interpretación (y subsecuente uso académico y político) por los marxistas dentro y fuera del campo disciplinar de Relaciones Internacionales. En 1843 Marx (2005, p. 50) escribió lo siguiente:

La miseria religiosa es, al mismo tiempo, la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura atormentada, el alma de un mundo desalmado, y también es el espíritu de situaciones carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo. Renunciar a la religión en tanto dicha ilusoria del pueblo es exigir para este una dicha verdadera. Exigir la renuncia a las ilusiones correspondientes a su estado presente es exigir la renuncia a una situación que necesita de ilusiones. Por lo tanto, la crítica de la religión es, en germen, la crítica de este valle de lágrimas, rodeado de una aureola de religiosidad.

La frase, independientemente de los fines políticos que le han dado otros, no es una condena a la religión sino una denuncia del estado de desesperanza de los oprimidos y el cómo la fe es una búsqueda de esperanza por mejores condiciones. Puesto en otras palabras, la religión entendida como creencia es una consecuencia de las relaciones de dominación entre la burguesía y el proletariado, mantenido a través de la institución religiosa como parte de la superestructura.

La distinción entre el aspecto de fe y el institucional en torno al término religión es importante para saber a dónde se dirige la crítica marxiana y poder criticar oportunamente las aplicaciones marxistas del “opio del pueblo”, así como para moderar posturas como las de Linklater sobre una cerrazón total de esta corriente teórica frente al aspecto confesional. En ese sentido, Brière, C. y Blanchet, (1980 p.13) reportan una entrevista con Foucault, quien señala que el islam, en la revolución iraní, “no fue el opio del pueblo, justamente porque fue el espíritu de un mundo sin espíritu”. Es decir, la religión, en un contexto de lucha de clases, puede ser incluso un catalizador del motor de la historia.

1.2.4 Constructivismos

El constructivismo, al contrario de las aproximaciones teóricas referidas anteriormente, se posiciona dentro del debate académico de Relaciones Internacionales desde un frente no positivista, es decir, desde un planteamiento ontológico que reconoce la importancia de las identidades como elementos formativos de intereses y acciones, frente al materialismo racionalista. Las interacciones entre actores internacionales (desde individuos hasta estados) es entonces un asunto de percepción de las unidades de actuación, a través de la asignación de significados a símbolos (por ejemplo, discursos) y acciones de terceros, quienes a su vez actúan en función de sus propias construcciones identitarias.

A la luz de estos planteamientos, las relaciones internacionales funcionan como interacciones socialmente construidas, más que determinadas materialmente por una suerte de “naturaleza humana” predispuesta; la cosmovisión de un actor configura la forma en que este se acerca no sólo a los objetos físicos del entorno internacional (por ejemplo la idea de propiedad del Estado sobre los recursos naturales) sino a las normas y valores puestas en la “arena” internacional (cómo entender la democracia en regímenes no liberales), y a su vez, las coincidencias y disidencias de estas formas de entender pueden facilitar la cooperación o el conflicto con otros actores (semejante a la propuesta del dilema de la seguridad del neorrealismo, en el que la percepción de peligro ante el aumento de capacidades defensivas de un ente induce en otro la necesidad de aumentar las mismas, induciendo en el primero la misma reacción). En este sentido autores como Sandal y James (2010. p. 7) señalan que “[...] el constructivismo es un acercamiento metodológico más que una escuela de pensamiento por sí mismo”.

En este sentido, si bien existen autores que plantean el carácter “accesorio” del constructivismo en relación a las teorías racionalistas del neorrealismo y el neoliberalismo, pasando (gravemente) por alto la brecha ontológica y epistemológica entre positivismo y pospositivismo, hay otros que ponen de relieve la importancia que supuso la aproximación constructivista para el desarrollo de la disciplina de Relaciones Internacionales. Desde este segundo grupo, Reus-Smit (2013) reseña el valor del constructivismo como punta de lanza para facilitar el desarrollo de nuevos nichos académicos en el campo disciplinar, tales como el posmodernismo, la teoría crítica, el feminismo, entre otros, a la vez que describe la diversidad de pensamiento constructivista, primero entre teóricos modernistas y postmodernistas (en donde la dicotomía gira en torno al grado de subjetividad de las observaciones, o en otras palabras, su cercanía al positivismo); y segundo, entre teóricos constructivistas sistémicos, unitarios y holistas (los primeros enfocados al estudio de las ideas como creadoras de un entramado de relaciones, similar al neorrealismo; los segundos interesados en el desarrollo subestatal de las ideas como antesala de las relaciones allende las fronteras; y los terceros, dedicados al estudio de la transformación de las ideas y su impacto en las relaciones internacionales en una vía de doble sentido entre lo interestatal y lo subestatal).

Fox y Sandler (2004) afirman que el constructivismo es tal vez la teoría que más se acerca al entendimiento de Relaciones Internacionales a la religión toda vez que al darle el énfasis a las interacciones entre estados más que a la estructura de la política internacional, hace más prominente el papel de las identidades, las ideas y los valores en la forma en que los estados actúan. Al igual que las corrientes liberales, el constructivismo puede estudiar el papel de las ideas religiosas en la construcción de la percepción del mundo por parte de los

individuos y cómo estos interactúan con otros actores en términos de la identidad confesional. En ese sentido, el carácter prominentemente inmaterial e ideacional del fenómeno religioso, tal como lo expone Luhman (2013), permite que el enfoque constructivista se muestre como la opción *mainstream* dentro de la variedad teórica de Relaciones Internacionales, y la dicotomía religión – secularidad es la principal agenda de investigación.

1.3 Debate teórico sobre el islam y la política en Medio Oriente

Las apreciaciones vertidas con anterioridad sobre el estado general de la agenda académica de Relaciones Internacionales frente al fenómeno religioso no son ajenas a la discusión teórica sobre el rol del islam, entendido como religión, dentro de la política internacional en la región del Medio Oriente. El debate se presenta desde varias aristas que van desde el problema de la definición del islam, hasta la viabilidad de una teoría islámica de Relaciones Internacionales en general.

Frente al primer punto de discusión, el de la definición de lo religioso, el grueso de la literatura especializada en torno al islam y las relaciones internacionales en general, y las relaciones del Medio Oriente en particular, omiten señalar cualquier definición operativa sobre el objeto o variable “islam”, replicando el problema presentado por Harrison (2006). Esta omisión puede ser indicativa de consideraciones ontológicas por parte de los investigadores, así como también podría surgir de un reduccionismo metodológico de reducir en mundo árabe al Medio Oriente y al mismo tiempo equiparar estos dos campos con el mundo islámico y por ende presuponer que dilucidar sobre el islam en el escenario regional

es una tautología, o bien podría ser una forma de eludir controversias de índole distinta a la reflexión académica.⁶

Por un lado, la omisión sobre lo que se entiende por islam en la academia podría estar relacionada al entendimiento de la realidad social por parte de los intelectuales en torno al Medio Oriente, concretamente podría ser síntoma de una minimización del fenómeno religioso islámico en la política regional, o bien una negación de cualquier impacto del mismo en las relaciones internacionales. Un ejemplo algo radical de estas posturas es el de Berger (2010), quien, en línea con los postulados de *El Choque de Civilizaciones*, plantea una confrontación civilizacional, en la que las pugnas políticas del mundo islámico son secundarias a las de Occidente, y en todo caso se reducen a dos aspectos; primero, a una auto - victimización y poca auto - crítica” (pp. 17-18); y segunda, la preocupación sobre la injusticia de la globalización frente al mundo islámico, donde los actores deben suscribir sus quejas a la agenda internacional por sus propios medios para garantizarse satisfactores a las mismas, es decir, por una vía distinta al de las instituciones de paz y seguridad internacionales.

Un grupo más numeroso, y menos radical, del conjunto de investigadores que relegan el aspecto religioso islámico de las relaciones internacionales del Medio Oriente, se inclina por un entendimiento de corte más materialista, tanto en la vertiente realista como la marxista, por ejemplo. Un exponente de los realistas es Lynch (2012), quien acuñó en los medios el término de “primavera árabe”, refiriéndose al surgimiento de un largo proceso de

⁶ Para efectos de esta investigación la concepción de islam será la otorgada por Asad (1986), referida *supra*.

democratización en los países árabes, un fenómeno generacional que, si bien reconoce no sería fácil, al menos movería las cimentaciones políticas de la región.

Aunque reconoce en momentos la importancia de las identidades en la configuración de las primaveras árabes, el nacionalismo panárabe es, a su juicio, el principal motor de cambio desde la sociedad civil, y la religión, un elemento de contrarrevolución desde el discurso estatal y de grupos extremistas que aparecieron en el escenario revolucionario de manera tardía y que no tiene el poder explicativo de las transformaciones sociales y sus repercusiones geopolíticas de las naciones más poderosas de la región (que para él son Israel, en cierta medida Egipto, los países del Golfo Árabe e Irán).

De manera similar a Lynch, aunque desde una visión más cercana al marxismo, Achcar (2016) señala en su revisión a su primera obra sobre las primaveras árabes (*The people want*, de 2011) que existió una respuesta contrarrevolucionaria por parte de los regímenes árabes cuestionados, así como de las dos potencias regionales, Arabia Saudita e Irán, siendo estos últimos quienes emplearon discursos religiosos como intentos por salvaguardar la superestructura política. Su explicación de la sacudida política regional de las revoluciones árabes se explica por la crisis económica del capitalismo en el mundo árabe, y la aparición de actores con orientación religiosa es en verdad una expresión de los intentos de algunas de las burguesías árabes por instrumentar la contrarrevolución. Al respecto, Achcar (2016, p. 6) afirma lo siguiente:

Décadas antes del levantamiento, la región había sido testigo del desarrollo de una oposición masiva al orden regional en forma de movimientos fundamentalistas, cuyo carácter profundamente reaccionario es más llamativo cuando se mide con la vara de las aspiraciones progresivas de la "Primavera Árabe". Esta alternativa reaccionaria al orden

reaccionario [los regímenes autócratas en forma de repúblicas, como Libia, Egipto o Siria] - cuya agenda opresiva difiere de la última sólo en la acentuación de su carácter religioso - es fomentado, financiado y promovido, no por un estado, sino por no menos de tres estados ricos en petróleo. El reino saudí, el emirato de Qatar y la "República Islámica" de Irán compiten en el apoyo a varias marcas de movimientos que cubren todo el espectro del fundamentalismo islámico, desde salafismo conservador y la Hermandad Musulmana al jomeinismo y fanático "yihadismo"

Desde México, algunas interpretaciones cercanas a las de Achcar se pueden encontrar en Conde (2012) e Isla (2012). En el primer caso, las revueltas árabes, que significan un empoderamiento histórico del pueblo frente a élites anquilosadas, no sólo representan un emplazamiento al cambio geopolítico regional, sino que develan las contradicciones del sistema neoliberal en el mundo árabe. En el caso del segundo autor, más cercano a la teoría crítica de Relaciones Internacionales, las condiciones estructurales de los países árabes en el contexto de economías neoliberales ávidas de energéticos han inducido a condiciones insostenibles a la luz de las desigualdades sociales, sostenidas desde los regímenes ligados a los capitales internacionales.

En ambos casos, el componente religioso si bien está presente, no es el que explica las transformaciones geopolíticas o sistémicas, y en todo caso se presentan, nuevamente, como aparatos de instrumentación contrarrevolucionaria (sobre todo en Conde) o bien, como una expresión identitaria marginal que tiende hacia el proceso de secularización y que para efectos de las relaciones internacionales meso orientales plantea una tensión entre las variables religión-secularidad como eje de articulación del sistema y acomodo de poder en la región.

En otro subgrupo de académicos que no definen el término islam se encuentran Hinnebusch (2010), Duran e Yilmaz (2013), quienes se diferencian del primer grupo en tanto que en su apreciación de la política meso oriental el islam es una variable con gran fuerza explicativa del cambio estructural y el comportamiento de los actores. El primero de ellos posiciona a la fe islámica como componente, al menos discursivo, de oposición a la construcción de una identidad nacional de los nacientes estados árabes de la región a partir de un modelo de vida occidental, esto a través del panislamismo como fuerza supra y subnacional de cambio y resistencia. Para el caso de los académicos turcos, la religión ha servido como un pivote de desarrollo geopolítico de larga data en el Medio Oriente, definiendo la operación de los Estados en un eje sectario – secular donde las percepciones islámicas particulares de los estados punteros determinan sus comportamientos y pueden imprimir matices de cooperación o conflicto.

A estos autores podrían sumarse Eickelman y Piscatori (1996), quienes en su obra *Muslim Politics*, si bien no ofrecen una definición explícita de lo que se entiende por islam, hacen alusión al concepto de política musulmana, reconociendo que en la conformación de los Estados nación y en las relaciones internacionales del mundo islámico (Medio Oriente parte del mismo), el islam funciona como herramienta política a través del uso de elementos discursivos. Al respecto señalan lo siguiente:

La política musulmana implica la competencia y la contienda tanto por la interpretación de los símbolos como por el control de las instituciones, formales e informales, que los producen y sostienen. La interpretación de los símbolos se desarrolla en el contexto de un marco subyacente que, aunque está sujeto a matices contextualizados, es común a los musulmanes de todo el mundo. (p. 5)

La anotación resulta interesante en tanto define indirectamente el islam como un conjunto de símbolos e instituciones que trascienden lo espiritual y tienen fuertes implicaciones en la vida política de las sociedades musulmanas, lo que no sólo refuerza su definición como religión según los criterios de Cline, sino que presenta vertientes epistemológicas para su entendimiento; por un lado, un esquema de identidades factible de ser estudiado desde el constructivismo; y por el otro, un instrumento de control, es decir de poder, ofreciendo una veta de estudio desde los realismos.

Finalmente, un segundo gran grupo en el debate presentado es el de aquellos que ofrecen en sus trabajos definiciones sobre el islam, y que además reconocen no sólo la importancia del fenómeno religioso concreto, sino que denuncian una ausencia sólida de una teoría islámica de Relaciones Internacionales como alternativa a la desarrollada en Europa y Estados Unidos. Los tres principales exponentes de este grupo son Adiong, Mauriello y Abdelkader (2019), quienes en conjunto han producido varias obras al respecto.

En *Islam and International Relations: Politics and Paradigms*, los autores exponen la discrepancia entre las agendas académicas de investigación de Relaciones Internacionales en el mundo occidental y del pensamiento islámico frente al mismo campo de la realidad; de hecho, se cuestionan la viabilidad del estudio de las relaciones internacionales fuera de un espectro orientalista, o por lo menos dudan que estudios no sesgados hayan sido alcanzados hasta el momento, tanto en la tradición occidental como en la islámica (aunque señalan algunos esfuerzos particularmente de aquellos surgidos desde el Instituto Internacional para el Pensamiento Islámico⁷). Independientemente de ello plantean que el estudio de Relaciones

⁷ El Instituto Internacional para el Pensamiento Islámico es una organización sin fines de lucro con sede en Estados Unidos y que fue fundada por el filósofo palestino Ismail al-Faruqi y el político malayo Anwar Ibrahim.

Internacionales, desde la perspectiva islámica, en general está orientado hacia la *umma* (comunidad de creyentes independientemente de su separación geográfica y política por las fronteras internacionales) como elemento central para el pensamiento internacionalista desde una teoría islámica de las relaciones internacionales.

Identifican cinco líneas de pensamiento, a saber:

1. Enfoque clásico, conservador o fundamentalista, asociada al enfoque de jurisprudencia islámica de confrontación entre el *Dar al Islam* (el lugar o casa del islam, o de la umma) y *Dar al Harb* (lugar o casa de la guerra, o el conjunto de naciones no islámicas).
2. El enfoque reformista o de cooperación entre países musulmanes y países no musulmanes, antítesis del enfoque clásico.
3. Enfoque revolucionario/ salafista/ yihadista, que gira en torno a la idea de cuadrar la vida política y social de las sociedades musulmanas a las fuentes coránicas y los hadices, o al menos a sus interpretaciones más literales, a fin de delimitar las posibilidades de interacción entre el mundo islámico y el mundo no islámico, en una postura semejante a la de *Dar al Harb*, aunque más integrista.
4. El enfoque de islamización del conocimiento según el Instituto Internacional de Pensamiento Islámico; cuya agenda intelectual trata de servir a manera de constructivismo epistemológico entre los valores islámicos y el legado del pensamiento de las ciencias sociales occidentales.

Su objetivo es hacer recomendaciones y estudios en torno a la educación en el mundo islámico. Puede consultarse más información en su sitio oficial: <https://iiit.org/en/home/>

5. El enfoque de civilización islámica, que parte de una apreciación ontológica parecida a la de Huntington y que plantea que los valores religiosos han influido en todas las esferas de la vida de los musulmanes a tal grado que el choque civilizacional es una posibilidad latente, aunque lo es también la cooperación, en menor medida.

Estos enfoques cobran sentido operativo con la definición del islam no sólo como religión, sino en un sentido amplio de forma de vida, sin necesariamente caer en el sesgo civilizacional. Adiong (2013) insiste en su denuncia al orientalismo persistente en las ciencias sociales y en el campo de Relaciones Internacionales dado una barrera epistemológica impuesta por los académicos occidentales: la noción de la división de Estado y religión, generalizada para todas las naciones y confesiones. Frente al problema, la autora ofrece una propuesta de acercamiento entre la disciplina de Relaciones Internacionales y el mundo islámico, la cual propone, de cierta manera, sustituir el pensamiento occidental en torno a las relaciones internacionales e incorporar de manera general los conceptos islámicos, tanto religiosos como políticos y sociales en el campo disciplinar internacionalista, algo parecido a la propuesta de la Teología Política Internacional de Kubáľková (2009), misma que ha sido expuesta anteriormente en la sección 1.2.

1.4 Aspectos metodológicos

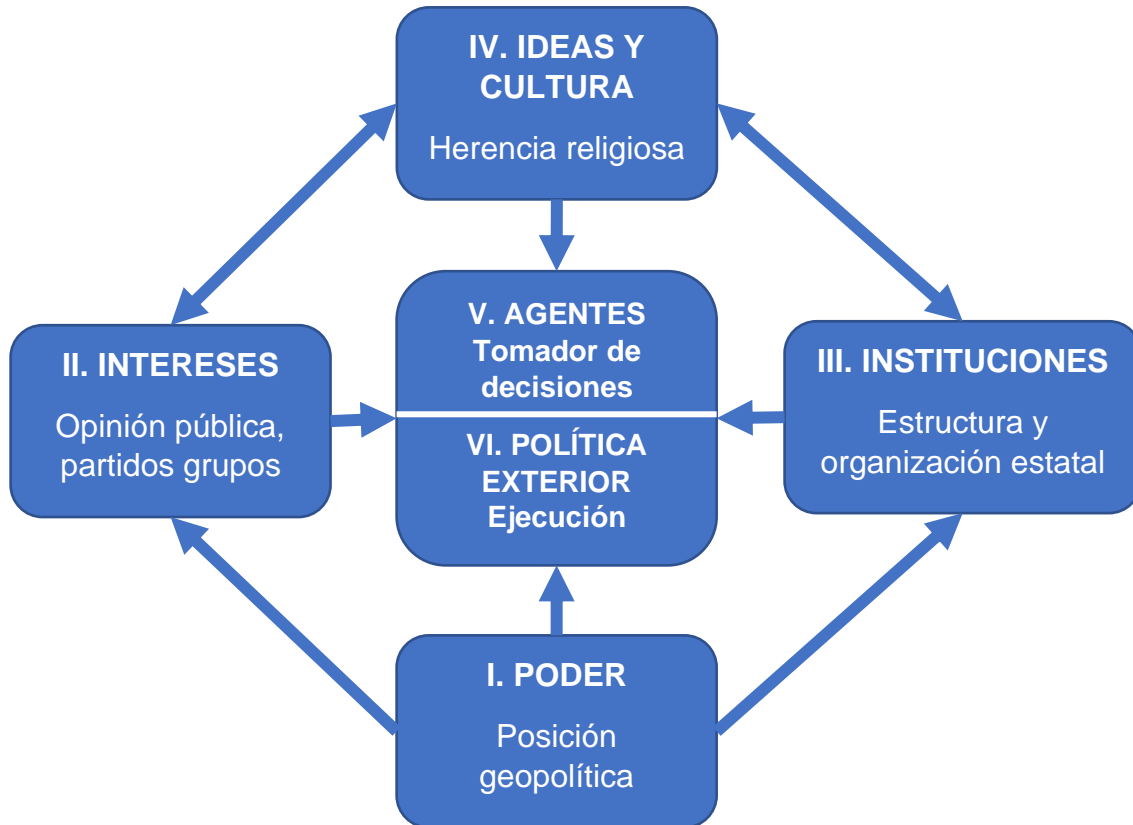
Como se ha expuesto, la religión ha logrado integrarse gradualmente a la agenda de investigación de Relaciones Internacionales, tendiéndose puentes entre el fenómeno religiosos y las teorías propias de la disciplina, aunque con dificultades, escepticismo y de manera más o menos marginal. No obstante, la literatura señala un déficit más o menos importante en la cuestión metodológica del estudio de la religión y lo internacional (que *per*

se presenta cuestionamientos sobre la existencia, idoneidad y viabilidad de métodos propios para Relaciones Internacionales).

No obstante, el análisis de la política exterior es el camino más recurrido para el estudio de la interacción entre política internacional y religión, aunque con ajustes académicos necesarios. La práctica de política exterior, por definición, es un campo reservado a los Estados, y en el que el papel de otros actores es secundario, incluyendo el de entes con caracteres confesionales. No obstante, estudios como el de Warner y Walker (2011) señalan que las creencias personales de los tomadores de decisiones sirven de plataforma para la expresión del fenómeno confesional en la política de los estados allende sus fronteras, plantando un nicho de investigación viable para los fines de la agenda académica planteada. En este sentido, la medición de la variable religiosa comúnmente suele ser la afiliación religiosa del líder y la población, y en segundo término la intensidad de la práctica religiosa por parte de ellos.

Warner y Stephen (2011. p. 117) señalan que las teorías de Relaciones Internacionales, en mayor o menor medida, pueden adoptar el fenómeno religioso en su esfera explicativa, pero que su rol como variable causal es distinto. Para ilustrar estas diferencias se apoyan en un mapeo del origen de las decisiones política hecho por Smith y posteriormente aplicado por Greenstein a la política exterior, denominado mapa macroscópico.

**Esquema 1.1 Mapa macroscópico para el análisis de la religión en la política exterior
según Greenstein**



Extraído de Warner y Stephen (2011 p. 117). Traducción propia.

El mapa expone campos que representan espacios de observación donde las teorías de Relaciones Internacionales pueden colocar a la religión para su estudio dentro de la política exterior, las flechas corresponden al “camino” u orden de interacción entre estas, las cuales, directa o indirectamente, coinciden con otros campos del mismo mapa. Todos los campos parten desde el recuadro I. PODER, cuyo atributo o variable operativa es la posición geopolítica del Estado en cuestión. Los intereses geopolíticos del Estado se conjugan con los

intereses de actores subnacionales (II. INTERESES), así como con las posibilidades y límites que ofrece el sistema para la formulación de políticas (III. INSTITUCIONES). Las ideas y valores contenidos en la herencia religiosa (IV. IDEAS Y CULTURA) determinan también los intereses y los procesos de toma de decisiones, en menor o mayor medida, puesto que conforman parte de una cosmovisión más amplia. Particularmente, este cuarto campo es fundamental dado que provee a los actores de un marco referencial cultural en el que están inmersos, sea que estén conscientes de ello o no; puesto de otra manera, y en concordancia con la teoría sistémica empleada en esta investigación, el horizonte cultural que representa el campo IV predispone reglas de funcionamiento a una escala micro que, gregariamente, determina las reglas de lo macro, es decir del conjunto de relaciones de poder que definen al sistema.

Finalmente, los cuatro campos funcionan como un círculo exterior o ambiente que genera insumos o demandas que el círculo interno (V. AGENTES y POLÍTICA EXTERIOR), es decir el tomador de decisiones y los encargados de la ejecución de las decisiones de política exterior, transforma en resultados, es decir en un tipo de política pública que retroalimentará en nuevo ciclo al resto de los campos del mapa.

Dada la naturaleza y los objetivos de esta investigación, el mapa macroscópico servirá de orientación para ordenar las observaciones que se hagan de la política exterior del estado de Catar en la etapa de formulación de la misma, por lo que el análisis se mantendrá en los campos I, II, III y V. Para ello se recurrirá a información documental sobre el estado de la política y el islam en el Medio Oriente, que dará cuenta de los aspectos relativos a PODER e IDEAS Y CULTURA; a partir de la lectura analítica de documentos oficiales, legislación y

declaraciones políticas se puede dar cuenta de los ámbitos de INTERESES e INSTITUCIONES.

A manera de conclusión para este primer capítulo es importante señalar que, si bien antes del 11S la religión era claramente el factor olvidado en Relaciones Internacionales, actualmente existen esfuerzos para incluir el fenómeno confesional en el aparato teórico de la disciplina. Dichos intentos se insertan en las tradiciones académicas internacionalistas y sus agendas de investigación.

Las propuestas de inclusión de lo religioso en la esfera de las relaciones internacionales, ya sea desde los realismos, liberalismos, marxismos, constructivismos, entre otras, tiene planteamientos ontológicos y epistemológicos que emplazan a los investigadores a tratar la religión de una manera distinta, con implicaciones distintas en la manera de entender la variable religiosa en lo internacional, tanto en el concepto mismo de religión, sus consecuencias sociales, como en el grado de impacto del fenómeno confesional en la explicación de la realidad. Las aseveraciones anteriores no sólo resultan válidas para el caso genérico de religión, sino que también son aplicables para el caso concreto del islam y de su lugar en la política del Medio Oriente.

Aún existen áreas de oportunidad para reforzar los conocimientos de las relaciones internacionales en torno a el fenómeno religioso, el primero de ellos es el de la propia definición de la variable religiosa. Esta tarea conlleva su propia dificultad dada la incapacidad de los teóricos de otras áreas como sociología de la religión o antropología de la religión para pronunciarse sobre la viabilidad de uno u otro concepto, lo cual podría ser indicativo del desafío que plantea tal problema para los estudiosos de Relaciones Internacionales.

Aun cuando existiera consenso sobre una definición de religión idónea para la disciplina de Relaciones Internacionales, ésta debería de pasar por el tamiz de la especificidad frente al de la universalidad en la definición de qué es religión. En este sentido, los criterios de Cline para definir la religión resultan pertinentes a los investigadores de Relaciones Internacionales porque permiten plantear definiciones operativas *ad hoc* adecuadas al contexto temporal y material de las prácticas religiosas, según lo indicado por Asad.

En ese sentido, el estudio contextualizado del islam en el escenario propuesto en esta investigación, la tarea de rastrear las tensiones entre los discursos islámicos de Catar y Arabia Saudita resulta compatible con el estudio de Relaciones Internacionales en tanto existe una arista política en el fenómeno religioso islámico que incide en la geopolítica del Medio Oriente. Ello esboza para este trabajo la idoneidad de la teoría del realismo sistémico para entender quién tiene la autoridad en el Medio Oriente para definir qué islam es aquel que sigue la ortodoxia religiosa y por ende legitima un proyecto político (en tanto política y religión no son dos mundos separados en la realidad, como lo supondría la teoría de la secularidad).

La visión particular de islam que se imponga como ortodoxia resultará en una norma de conducta impuesta por el actor más poderoso del acomodo sistémico en cuestión en tanto sus capacidades de poder lo respaldan. Esa norma de conducta se explica desde el realismo sistémico de Dallanegra (2008) como un valor de funcionamiento del sistema; el actor preponderante del sistema define las pautas de comportamiento permisibles en las interacciones de todos los miembros del conjunto sistémico en tanto no cuestionan las relaciones de poder que favorecen al Estado hegemónico y que jerarquizan al resto de estados en función de sus capacidades de poder.

Una forma distinta de proceder por parte de alguno de los actores no hegemónicos se interpreta como un cuestionamiento a los valores de funcionamiento, es decir un intento revisionista de las relaciones de poder establecidas desde el Estado hegemónico en el sistema y con ello se desata una reacción que en la teoría se denomina como control intrahegemónico, el cual tiene como fin terminar con las conductas con tendencia a la entropía (un caos a los ojos del actor más poderoso) y mantener el *statu quo*. En el caso del sistema de la Península Arábiga, el actor hegemónico es Arabia Saudita, y concretamente para este estudio, el actor revisionista de la estructura sistémica vigente es Catar, y la discrepancia en el uso instrumental del islam wahabita entre ambos actores constituye el cuestionamiento al valor de funcionamiento establecido por Riad que dio pie al control intrahegemónico materializado en el aislamiento hacia Doha a partir de 2017.

Desde el realismo sistémico se buscará entender cómo el islam es un instrumento de poder y cómo es que su empleo en la formulación de la política exterior catarií incide en la estructura de poder de la Península Arábiga, es decir en las contraposiciones en el discurso de lo islámico para los actores de la región. Esta elección teórica podría parecer controversial en tanto el fenómeno religioso ha sido tradicionalmente estudiado desde los constructivismos en Relaciones Internacionales, no obstante (y en el espíritu de innovar y someter a la contrastabilidad científica todo *corpus* teórico) el realismo sistémico resulta pertinente a la investigación en tanto el aspecto confesional se operacionaliza como una capacidad de poder, es decir un recurso político cuyo uso es racional y es ponderado o sopesado por el actor (unitario o gregario) encargado de la formulación de la política exterior del Estado, entendida como elemento objetivo de la realidad observable internacional.

Trayendo a colación nuevamente la pregunta de investigación, ¿de qué manera el islam puede funcionar como recurso de poder la formulación de política exterior de Catar frente al sistema político de la Península Arábiga?, si la teoría a usar fuera alguna forma de constructivismo, el cuestionamiento debería girar en torno a la forma en que se construye al islam wahabita como elemento identitario que dinamiza las interacciones entre Catar y Arabia Saudita, y no en torno al uso como recurso o capacidad de poder. El realismo sistémico empleado en esta investigación toma a la religión como un elemento ya dado en el escenario, como una variable constante en las relaciones del sistema en tanto el papel de la ortodoxia religiosa como valor de funcionamiento es sinónimo de homeostasis, es decir de equilibrio sistémico.

La elección del realismo sistémico para esta investigación no debe entenderse como la imposición de un universalismo teórico, es decir que esta teoría tiene validez argumentativa para toda investigación sin atender a los cuestionamientos que guían a la misma y tampoco es una suerte de desprecio académico a otras corrientes teóricas, sino que se parte de la idea de que cada una de las teorías tiene pertinencia relativa al objeto que intentan explicar, apelando a la forma en que se entiende y atribuye la naturaleza del mismo, en este caso, al no ser el interés central de la investigación el proceso de construcción de identidad religiosa dentro de las interacciones políticas, sino el uso de la religión como elemento ya dado en la realidad con fines utilitarios al servicio del poder.⁸

⁸ Es importante reconocer que un costo de oportunidad que se debe tomar desde esta perspectiva es el que se da por sentada la identidad religiosa y no se profundiza en su devenir histórico como forma de interacción en la Península Arábiga, es decir, no se explora cómo “la identidad religiosa es lo que los estados hacen de ella”, sino que se parte de lo que los estados hacen con ella. No obstante, a fin de minimizar esta situación, se exponen en los siguientes capítulos brevemente algunos elementos de la dinámica histórica detrás del proceso de entrada del islam wahabita a Catar y una descripción de lo que se entiende por wahabismo desde la ortodoxia saudí y sus diferencias con la expresión catari.

Para ello el estudio de las capacidades de poder asociados al discurso islámico que permiten a los actores defender su propia visión de islam hace que el análisis de la política exterior sea la herramienta de comprobación empírica idónea para la investigación, lo cual es factible usando el mapa macroscópico de Greenstein dado que este es una herramienta metodológica sensible a la ponderación de elementos de poder y procesos de instituciones para la consecución de los fines del Estado de Catar.

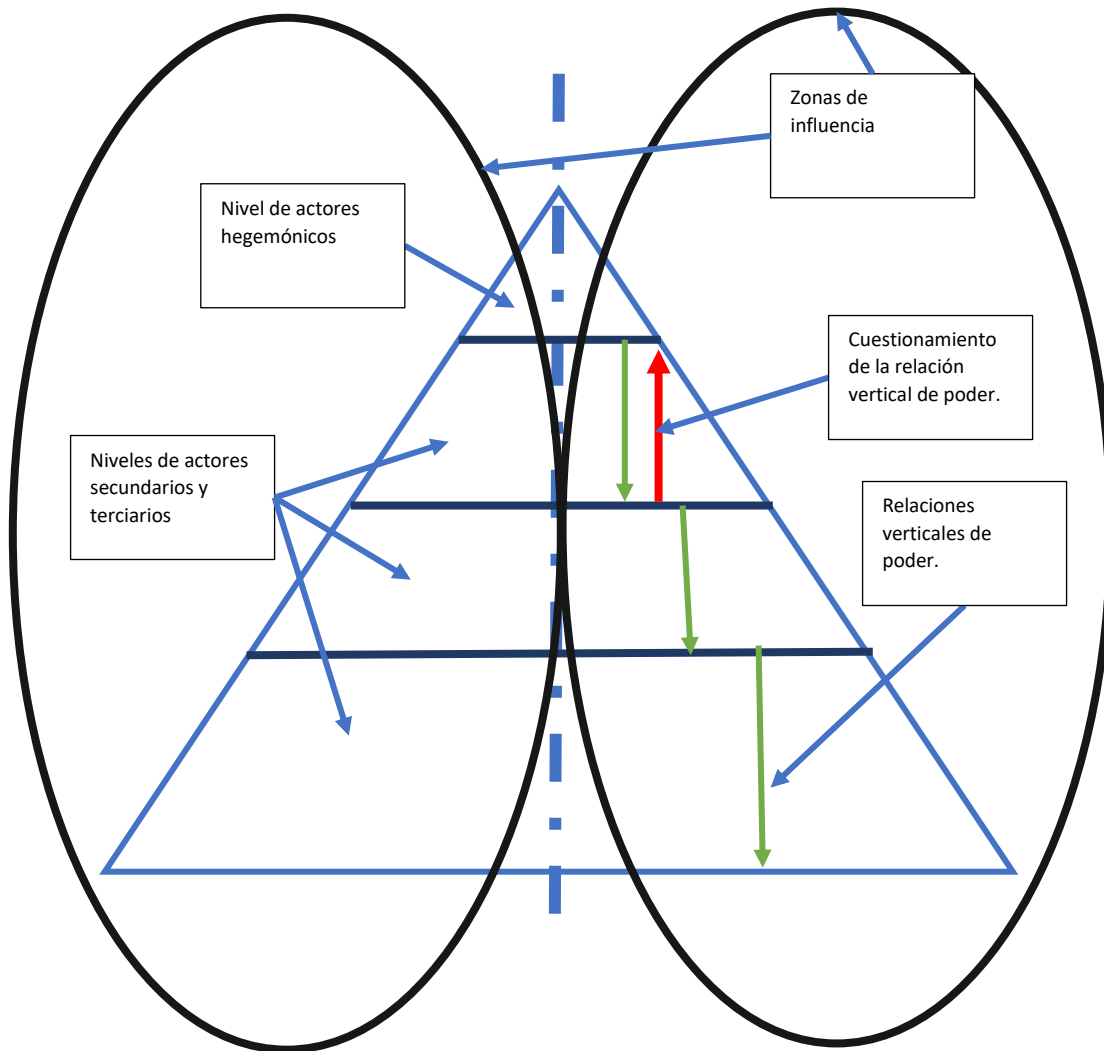
Finalmente, es pertinente señalar que dentro de los modelos sistémicos que se han propuesto para explicar el Medio Oriente están los descritos por Duran e Yilmaz (2013) y Gregory Gause III (2014), y si bien los primeros autores hacen en su obra una presentación de varios acomodos sistémicos (multipolar, tripolar y bipolar), coinciden con el segundo autor en uno particular: el de la Nueva Guerra Fría de Medio Oriente, un sistema encabezado por Arabia Saudita e Irán cuyas capacidades de poder les dan cierto grado de hegemonía respecto al resto de actores regionales, los cuales se alinean a un polo de poder u otro configurando áreas de influencia para Riad y Teherán. Dentro de este acomodo, Catar está situado dentro de la esfera de influencia saudí, pero con una tendencia al revisionismo de la estructura de poder vigente en el bloque del eje de Riad, y del cual podrían surgir alteraciones al equilibrio de poder dentro del sistema regional.

Este revisionismo catari se sitúa temporalmente en el arco de inestabilidad política del Medio Oriente que propiciaron las primaveras árabes desde finales de 2010, no sólo para poder incidir a través de su política exterior en otros estados a través de una red amplia de alianzas (como en Siria, Egipto, Palestina, etc.), sino que también aprovechó el desgaste que significó para los hegemones regionales, principalmente Arabia Saudita, el tener que atender a la vez más frentes geopolíticos, de mayor turbulencia, más complejos y, por lo tanto, más

demandantes en tiempo, recursos materiales, capital humano y atención, dando oportunidad a que Doha actuara con mayor libertad en su agenda de política exterior revisionista, es decir, en la construcción de un espacio o esfera de influencia propia e independiente de la de Riad.

Esta actitud revisionista catari frente a la estructura de poder regional se puede explicar e ilustrar a través del realismo sistémico estructural de Dallanegra y el modelo bipolar de Nueva guerra Fría de Medio Oriente, ambas posturas compatibles y sujetas a hibridación, tal y como se muestra en el siguiente esquema:

Esquema 1.2 Modelo del acomodo sistémico bipolar



Elaboración propia a partir de los esquemas contenidos en Dallanegra (2008, pp. 9-10).

En el esquema mostrado *supra*, el triángulo representa la región de Medio Oriente y las líneas horizontales la estratificación de sus actores estatales (principalmente), donde la cúspide alberga a los polos de poder, separados por la contraposición de intereses (representada por la línea punteada). A cada lado del acomodo bipolar se esboza un área de influencia en la que las relaciones de los actores hegemónicos en cada polo de poder se dan en un sentido vertical descendente en tanto los valores de funcionamiento del sistema están impuestos por estos actores preponderantes al resto de elementos del conjunto sistémico. La acción entrópica del sistema, es decir el cuestionamiento o revisionismo a estos valores de funcionamiento se representan en la flecha ascendente roja. El acomodo bipolar y que genera zonas de influencia del esquema inspirado en las aportaciones de Dallanegra es consistente con la descripción bipolar de Gausse III (2014), así como el escenario presentado en este trabajo.

2 Funcionamiento general de la política exterior de Catar

En el 2017 Catar enfrentó una crisis política regional de gran envergadura; Arabia Saudita encabezó una campaña de rupturas diplomáticas y bloqueos económicos y de transporte que tenían por objeto sancionar al gobierno de Doha por el apoyo que, según el gobierno saudí, había sido otorgado por el emirato a grupos terroristas asociados al islamismo radical y que, indirectamente, había tenido como efecto la desestabilización regional, particularmente el de las monarquías reunidas en el Consejo de Cooperación para los Estados Árabes del Golfo (en lo sucesivo CCG). Si bien esta serie de tensiones ha alcanzado un periodo de distensión a partir de la Cumbre de Al Ula, expuesta previamente en la introducción de este trabajo, realizada en enero de 2020 a través de un acuerdo de principio, referido ya en la introducción de este trabajo, el escenario descrito ofrece dos elementos entremezclados que incidieron en la política regional: la política exterior y la religión.

Concatenado a la discusión sobre religión, Relaciones Internacionales y el papel del islam en las interacciones internacionales en Medio Oriente, este capítulo pretende analizar el proceso de formulación de política exterior de Catar atendiendo a criterios institucionales internos y geopolíticos que, dentro de la lógica del mapa macroscópico de Greenstein y de la teoría realista sistémica de Dallanegra, permiten comprender de manera general el desarrollo de las capacidades de poder del emirato catari a manera de consolidación de un papel rivalizante frente a la estructura de poder en la Península Arábiga en términos de un valor de funcionamiento del sistema de orden religioso, según lo expuesto por Duran e Yilmaz (2013).

Para ello, en primer lugar se establecerán características históricas, geográficas, económicas y políticas que contextualizan la posición de Catar en la Península Arábiga y que

dan luz sobre sus intereses, los retos y oportunidades que condicionan su política exterior; en segunda instancia se describirá el funcionamiento de la política exterior catari, particularmente de sus aspectos institucionales (en tanto se refiere a normatividad y órganos de gobierno) para después analizar la manera en que las capacidades de poder a disposición del Estado son incluidas en la estrategia de Doha hacia el exterior.

Cabe señalar que la revisión de capacidades de poder que se realiza en este capítulo tiene como finalidad establecer una suerte de “inventario” de recursos de los que dispone Catar y que la élite política del emirato pondera de manera racional para establecer estrategias que maximicen los efectos de la política exterior catari en su entorno. Este recuento es fundamental desde la perspectiva del realismo sistémico en tanto permite a los tomadores de decisiones (y a los investigadores que observan estos fenómenos) estimar la pertinencia y viabilidad de emprender acciones revisionistas del *statu quo* porque el actor se considera a sí mismo como capaz de afrontar los intentos de los actores hegemónicos del sistema para bloquear una movilidad ascendente en el esquema de la distribución de poder (tal y como se muestra en el esquema 1.2).

2.1 El Estado de Catar, formación y características geopolíticas

Kablan (2020) señala que el grueso de literatura académica respecto a la teoría sobre política exterior en torno a los pequeños estados tiende a favorecer la explicación de la actuación de estos frente al sistema internacional a partir de las condiciones sistémicas en las que viven y de las que poco pueden modificar, implicando para estos estados una posición de perpetua sumisión, aunque no concuerda con esa perspectiva que es, a todas luces, determinista y simplista. A la luz de tal pensamiento de la predeterminación geográfica, Catar, un ente soberano que carece de un extenso territorio, de tierra fértil para el cultivo, o bien de una

población numerosa, y rodeado de vecinos dotados de esos y otros recursos, parecería estar condenado a sustentar la tesis del destino de aquellos actores pequeños subyugados a la merced del entramado de relaciones de poder en el que prácticamente nada pueden hacer.

El Estado de Catar en efecto es un actor que, en términos de su disposición geográfica es pequeño; una península dentro de otra, de terreno plano, con poca altura sobre el nivel del mar y estéril (Toth, 1994. P. 149) que cubre una extensión de 11,586 kilómetros cuadrados y que está sujeto territorialmente a una única frontera con el Reino de Arabia Saudita, al suroeste, y hacia el resto de los puntos cardinales está rodeado por las aguas del Golfo Árabe-Pérsico, y más allá de éstas tiene como vecino a otro coloso territorial de la región: Irán. Para una mejor visualización del contexto geográfico de Catar en el Medio Oriente y en su propia subregión, así como de la geografía política del propio país se ofrece el siguiente mapa:

Mapa 2.1. Ubicación de Catar en el Golfo Árabe – Pérsico



Extraído de Maps Qatar (2021) Qatar Asia map, disponible en <https://maps-qatar.com/qatar-asia-map> [Consultado el 27 de marzo de 2021]

Su posición geográfica lo pone en el medio de la confrontación regional bipolar entre los dos colosos del Golfo, tanto en términos físicos (si es que un conflicto armado estallara), como en términos políticos. En caso de necesitar recurrir a la defensa del territorio ante una amenaza externa, el Estado catari también encontraría desafíos en cuanto a la disponibilidad poblacional para tal fin puesto que de entre sus casi dos millones y medio de habitantes, el Departamento de Estado de Estados Unidos (2019) señalaba que, aproximadamente, sólo el 12 por ciento de los mismos eran ciudadanos cataries (alrededor de 297 mil individuos), mientras que el resto son extranjeros. Frente a los titanes poblacionales de Arabia Saudita e Irán, la población catari representaría apenas el 7.13% del total poblacional del primero, y el 2.89% del segundo y, aproximadamente, el recurso humano en términos absolutos no representa una ventaja en las relaciones de poder regionales.

En cuanto a la composición identitaria religiosa como una variable para estimar las inclinaciones confesionales y políticas del Estado catari frente a su contexto regional dominado por potencias sectariamente opuestas, las cifras son aproximadas dado que el gobierno de Catar no reporta en sus censos poblacionales la variable religiosa.⁹ En este sentido, la información en torno a la filiación al islam, y particularmente al cisma sunita – chiita son productos de especulaciones hechas a partir de las características del credo de los migrantes, según el Departamento de Estado de Estados Unidos (2020).

Estas cifras especulativas no han sido actualizadas en la última década en la mayoría de sus casos como por ejemplo el de la Agencia Central de Inteligencia de Estados Unidos (2021), que señala que el 67.7% de los cataries eran musulmanes hacia el 2010 (casi 1, 678,

⁹ Al momento de la elaboración de estas líneas, el último censo disponible era el de 2015, aunque en 2020 se realizó otro, no obstante, los datos y el análisis del Ministerio de Estadísticas y Planeación de Catar no habían sido publicados.

000 creyentes). Por su parte el Pew Research Center (2009) reportó que la proporción musulmana sunita era del 90% y la chiita era del 10% (1,510,200 y 167,800 musulmanes catarís, respectivamente). A esto se suma la nula información estadística sobre la población de Catar que se adhiere a la visión wahabita del islam, lo cual seguramente obedece a la oficialidad de dicha expresión en la Constitución del país y por la cual se asume como única opción, aun cuando en la práctica el Estado catarí muestra cierta tolerancia religiosa en comparación con su vecino saudí, apreciación que comparte el Departamento de Estado de Estados Unidos.

No obstante, Catar tiene a su favor algunas capacidades de poder que, para efecto de otros estudios, podrían constituir una variable de análisis del papel del emirato en la región, particularmente aquellos dentro de una lógica economicista. En la tabla 2.1 se ofrecen algunos datos económicos para establecer comparaciones sobre el estado material de Catar y su posición relativa en la región de la Península Arábiga, considerando además a Irán dada la vecindad de este Estado, así como su papel de polo de poder regional.

Tabla 2.1 Elementos del contexto económico de la Península Arábiga e Irán

Estado	Extensión territorial (en km²)	Población (habitantes estimados a 2022)	PIB PPA (en miles de millones de USD, estimación de 2020) *	PIB per cápita (en USD hacia 2020)	Gasto militar (Porcentaje del PIB, estimado para 2019) ****	Reservas probadas de petróleo (miles de millones de barriles estimados a 2021)	Reservas probadas de gas (billones de m³ estimados a 2021)
Catar	11,586	2,508,182	\$245.66	\$85,300	3.64	25.24	23.86
Arabia Saudita	2,149,690	35,354,380	\$1,543.24	\$44,300	6.42	258.6	9.42
Kuwait	17,818	3,068,155	\$209.74**	\$49,854**	5.81	101.5	1.78
Baréin	760	1,540,558	\$69.65	\$40,900	3.66	0.18	0.81
Emiratos Árabes Unidos	83,600	9,915,803	\$655.79**	\$67,169**	4.59	97.8	6.01
Omán	309,500	3,764,348	\$135.81**	\$27,299**	9.86	5.37	0.65
Yemen	527,968	30,984,689	\$73.63***	\$2,500***	n.d.	3.0	0.48
Irán	1,648,195	86,758,304	\$1,044.31	\$12,400	2.94	208.6	33.98

Elaboración propia con datos de Agencia Central de Inteligencia, 2021, The World Factbook, disponible en <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries> [consultado el 26 de marzo de 2021] y de Institute for Strategic Studies, 2021, The Military balance 2021, Reino Unido, Routledge.

*El Producto Interno Bruto en términos de la Paridad del Poder Adquisitivo (PPA) se expresa en dólares estadounidenses (USD) a precios de 2017.

**El dato del PIB PPA y PIB per cápita para Kuwait, Emiratos Árabes Unidos y Kuwait corresponde a información del 2019.

*** los datos económicos de Yemen ofrecidos en la tabla corresponden a estimaciones hacia 2017, 2 años desfazadas respecto al resto de la información para el resto de países.

****La operación aritmética para obtener el valor en dólares del porcentaje del PIB destinado al gasto militar puede variar respecto a la información que ofrece el International Institute for Strategic Studies dado que este instituto ofrece datos del producto nominal y no a precios constantes de 2017, tal como los reporta la Agencia Central de Inteligencia de Estados Unidos.

La tabla reafirma (e ilustra de buena manera) las nociones vertidas anteriormente sobre Catar y sobre su posición geopolítica, es decir las realidades de poder a las que se enfrenta en su entorno dado el tamaño y composición del territorio y lo que sobre él se asienta. No obstante, aunque Catar sea el penúltimo Estado en extensión territorial en la región, sólo por encima de Baréin, y de que su economía es la cuarta economía de la región del Golfo Árabe - Pérsico y la tercera de la Península Arábiga, en términos del Producto Interno Bruto (PIB) expresado con datos de la Paridad del Poder Adquisitivo (PPA),¹⁰ el PIB per cápita, parece indicar una realidad favorable para el emirato.

El ingreso promedio de cada habitante es casi doble de lo que se espera que sea el de un individuo en Arabia Saudita, Kuwait o en Baréin; en general, el promedio del PIB per cápita en la Península Arábiga es de \$44,331 dólares estadounidenses, es poco más de la mitad de la renta individual en Catar. Si bien, es probable que el dato esté sobreestimado,

¹⁰ Es importante señalar que dada la diferencia de la base de cálculo para el PIB PPA, PIB per cápita, así como la ausencia del porcentaje del PIB destinado a gasto militar de Yemen, las comparaciones mostradas *infra* en dichos rubros no incluyen tal país.

dada la disparidad poblacional y la desigualdad entre ciudadanos cataríes y trabajadores migrantes (a razón de 12% y 88% respectivamente, según datos de Agencia Central de Inteligencia, 2021), la riqueza concentrada en manos de los nacionales, y particularmente de aquellos que forman parte de la élite tomadora de decisiones, es indicativa de una considerable capacidad financiera para sustentar un abanico diverso de todo tipo de empresas en la región, y en efecto sustenta la notoria actividad catarí en su contexto.

Gran parte de la actividad económica en la Península Arábiga y en Irán está orientada a la extracción y comercialización de energéticos, y Catar es parte de esa dinámica en tanto el emirato, si bien no es gran poseedor de reservas de petróleo, su papel en el mercado gasífero es prominente. Si bien Catar no tiene una ventaja absoluta, al menos sí una ventaja comparativa en el mercado internacional frente a sus vecinos peninsulares; con 23.86 billones de metros cúbicos de gas natural a su disposición, Catar tiene aproximadamente el 55% de las reservas en la región de la Península Arábiga. La relación de propiedad de los recursos energéticos que exporta Catar y la familia real es determinante para sustentar, desde el Estado, una política pública interna y externa, una forma de garantizar el interés nacional definido por la élite gobernante.

Al respecto, Kablan (2020) señala que la política exterior de Catar debe ser analizada no sólo desde los elementos sistémicos impuestos, sino que debe además considerarse la visión de la élite política, es decir la forma en la que perciben el escenario internacional, los intereses que ellos persiguen y las maneras en las que pueden ejecutar su estrategia externa. Esta visión es coincidente con aquellos postulados de la teoría sistémica que Dallanegra (2008) en tanto el Estado Catarí, a través de la maximización de las capacidades de poder que le son sustancialmente favorables en el contexto de la Península Arábiga, lo hacen

competir con otros actores en función no sólo de la supervivencia del Estado, sino que lo impulsan a buscar una autoafirmación, es decir, una posición de poder que le merezca reconocimiento a sus demandas y su rol en el entorno, y que, en última instancia, puede representar una latencia a la contrahegemonía de los dominados cuando estos tienen a su servicio capacidades que replantean las relaciones de la estructura de poder vigente.

En este sentido, Fromhertz (2012) señala la naturaleza excepcional del estado actual de la economía catari, dado que, si bien el país se desarrolló aceleradamente del periodo de la Segunda Guerra Mundial y hasta la década de los 70s, pasó de ser una comunidad recolectores de perlas en decadencia por la caída de los precios internacionales de tal producto, a ser un Estado económicamente pujante en la región, pero que no ha sufrido grandes transformaciones de la modernidad occidental en su conducción política como si lo ha hecho en otros aspectos de la vida cotidiana de los catariés. En medio siglo ha transitado de ser una incipiente nación descolonizada y periférica, cuyo único interés en reunir capacidades de poder era la supervivencia, a ser un Estado con espacios de influencia determinantes en Medio Oriente.

La configuración actual de la política catari está fuertemente determinada por las condiciones geográficas e históricas a las que se ha enfrentado durante su consolidación; la naturaleza inhóspita de la península catari significó un aislamiento del resto de la península arábiga, salvo por la navegación, lo cual incidió en la pronunciada ausencia del emirato (o los emiratos, hasta antes de la consolidación de la casa real de los Al Thani) en los registros históricos, de tal suerte que es común encontrar en la literatura especializada sobre Catar la idea de que el país era “conocido por ser desconocido” (Roberts, 2016. P. 5), por lo menos hasta la entrada del siglo XXI.

Este territorio, hasta la segunda mitad del siglo XIX, difícilmente albergaba una unidad política estatal, pero era sujeto del reclamo soberano de otras potencias locales y en los intereses de imperios como el británico, el otomano y después en la mira de Estados Unidos. De manera más o menos general,¹¹ la historia moderna de Catar parece iniciar aproximadamente en la década de los años 70 del siglo XVIII, cuando una migración tribal desde Kuwait llegó a la costa nororiental de la península catari y formó el asentamiento de Zubara, capital del emirato de la familia Al Khalifa (la cual se convertiría en la casa regente de Bahrein).

Fromhertz (2012) afirma que hasta antes del descubrimiento y extracción de petróleo en el Golfo Árabe – Pérsico, el Reino Unido mantenía un interés mínimo por la región, y en todo caso el único acercamiento relevante del imperio con los emiratos de la costa oriental de la Península Arábiga era para controlar la piratería que amenazaba el intercambio de la metrópoli con la India, objetivo que se materializó en 1820 con la firma de un tratado entre la Compañía de las Indias Orientales (representante de la corona británica) y los emires de la zona (principalmente aquellos que ahora forman a Emiratos Árabes Unidos y Bahrein), así como al Sultanato de Mascate.

No obstante, la pertenencia de Catar en el acuerdo de 1820 era incierta para los europeos y desconocida para los catari, de tal suerte que, ante actos de piratas bareinís, Doha (Bidaa en ese entonces) fue atacada punitivamente por la marina británica, lo que orilló a los líderes tribales de la península catari a entablar diálogo con los británicos; en 1868 el emir Muhammad bin Al Thani y el general británico Lewis Pelly firmaron un acuerdo que

¹¹ A efecto de entender de manera completa el desarrollo histórico de Catar en su etapa moderna se sugiere revisar las obras de Toth, 1994; Formhertz, 2012 y Roberts, 2016, quienes señalan a detalle las fechas y sucesos relevantes en la historia catari.

comprometía a Al Thani a abstenerse de cometer actos de piratería contra la Compañía de las Indias Orientales, y a regularizar sus relaciones con Bahrein (dado que al momento existían conflictos entre los jefes tribales de Catar y la dinastía Al Khalifa) y que en caso de controversia se someterían al arbitraje británico. Indirectamente el acuerdo reconocía no sólo la independencia de Catar frente a Bahrein, sino que creaba una unidad estatal en territorio catari al identificar al emir Al Thani como el interlocutor de los cataries con Reino Unido, es decir como una figura que centralizaba el poder disperso entre sus hasta entonces pares.¹²

Sobre este tema, Fromhertz (2012) afirma que la familia Al Thani se pudo mantener en el poder gracias a la intervención de las potencias extranjeras, particularmente del Reino Unido, quien los favoreció y les dio poder más allá de los límites de la ciudad de Doha, su limitado bastión hasta entonces, alineando a otros clanes al poder central de esta dinastía, lo cual es una práctica de estado rentista común a las monarquías vecinas. No obstante, a pesar del rol británico en la ascensión de los Al Thani en la política catari, el mismo autor advierte que es incorrecto señalar que Catar sea un estado artificial, aunque concede veladamente que el rol protagónico de la casa regente sí podría ser un constructo antes que una realidad de su tiempo.

Independientemente del grado de artificialidad que pueda discutirse sobre el rol de los Al Thani en la construcción y mantenimiento del Estado catari, la continuidad del poder en Catar ha implicado en su historia un alineamiento a los poderes imperantes en el mundo posterior a las guerras mundiales y aquel de la efímera unipolaridad estadounidense, puesto que, en términos de Dallanegra (2008, p. 14), “como vivimos en un sistema cuya configuración estructural es asimétrica en la que hay una gran mayoría de miembros

¹² Se puede encontrar la transcripción del acuerdo en Fromhertz, 2012, p. 68.

“periféricos”, entonces éstos solo tienen la alternativa de subordinarse, al menos en el corto o mediano plazo [...]”. Ello ha sido fundamental para asegurar la viabilidad del Estado en un entorno en el que, tanto el conflicto bipolar entre los Estados puntero de la región y la pugna entre fuerzas subnacionales que históricamente han buscado cambiar la distribución de poder a través de los giros radicales en la forma de gobierno de los países, como lo refiere Hinnebusch (2010), catalizan la tendencia a la entropía.

Ahora bien, la política interna de las coronas de la Península Arábiga está determinada, entre otras cosas, por relaciones familiares, o puesto de otra manera, las monarquías locales se construyeron sobre la figura de líderes que, frente a potencias extranjeras, fueron *primus inter pares* respecto a otros grupos familiares y tribales. De esta manera, familias como los Al Thani lograron el reconocimiento internacional como representantes de sus comunidades políticas, ahora estados en el sentido de la modernidad occidental. Señala Owen (2000, p. 46) que, “existen varias razones por las que estas familias particulares se las arreglaron para subsistir. De este modo han mostrado que el gobierno familiar posee muchas ventajas funcionales”, esto a través de la “compra de voluntades”, al ofrecer empleo a sus súbditos, miembros de familias líderes regionales e incluso integrantes de los mismos Al Thani, dentro de la administración civil o el cuerpo militar.

No obstante, a pesar del reparto de cargos, el poder está centralizado en la figura del emir. Si bien la Constitución Permanente del Estado de Catar señala que el sistema político del país es democrático (art. 1), que el poder dimana del pueblo (art. 59), y que el Estado sigue la división de poderes en legislativo, ejecutivo y judicial (art. 60), su propia Carta Magna señala en su artículo octavo que la rectoría del Estado está reservada a la familia Al Thani a través de la herencia entre varones de la familia y está garantizada por el Consejo de

la Familia Real (arts. 14, 15 y 16) ante la eventualidad de que no existiera directriz explícita del Emir en turno sobre la designación de su heredero.

El Emir de Catar es el jefe de Estado, jefe de gobierno y comandante supremo de las fuerzas armadas, y tiene entre otras atribuciones las de nombrar y remover al Primer Ministro y demás ministros del gabinete (conocido como *Diwan*), planteando las directrices políticas para cada una de las carteras del gobierno; asimismo designa a 15 de los 45 miembros del Consejo Consultivo (o *Shura*), pudiendo también disolver al poder legislativo. Sobre este sistema de división de poderes, resulta bastante indicativo del ejercicio de poder en Catar el hecho de que el artículo 76 la Constitución Permanente señala que la Shura tiene la función de aprobar la política propuesta por el Ejecutivo (el Emir), pero que en los hechos, el propio órgano legislativo, cambia el “acento” de la relación de aprobación entre ambos poderes, señalando en su página oficial (The Shura Council, 2018) que “el Consejo de la Shura está facultado para practicar, discutir y proponer una serie de cuestiones [...]”, es decir, reconoce *de facto* el carácter glosador de la Shura (tal vez exceptuando el ámbito presupuestario, donde la Constitución coincide con lo señalado por el portal de la Shura).

Tanto las prácticas rentistas del Estado catari, así como la relación factual de los órganos de gobierno en favor de la centralización de poder en la figura del emir, puede poner en tela de juicio el carácter democrático del Estado bajo la forma de una monarquía constitucional, *stricto sensu*. Sobre este tema Kamrava (2009) explica la “desaceleración” de los intentos por consolidar la democratización del país después de la independencia; la nominalidad democrática no es un problema para la gobernabilidad, salvo por ocasionales fricciones entre los miembros de la familia real; el estado de bienestar para los ciudadanos, la cooptación de intelectuales en organizaciones como la Fundación Catar, y las pasivas

clases empresariales y religiosas, hacen virtualmente imposible que exista un estímulo a una reforma democratizadora en el país.

Desde la perspectiva del reparto de posiciones en el gobierno, Snoj (2017) señala que, si bien la presencia de miembros de la familia Al Thani al frente de ministerios había bajado del 63% en 1972 a 18% en 2013, desde la llegada del actual emir, Tamim bin Hamad bin Muhammad Al Thani, la concentración de este tipo de cargos por parte de miembros de la familia real subió al 30% aproximadamente. Esta centralización se repite en el campo de la administración de empresas privadas y estatales, así como en la concentración de la riqueza en la familia Al Thani, facilitando el control total sobre la política del Estado catari, entre ella, de correspondiente a su relación con el exterior.

2.2 Funcionamiento de la política exterior catari

Como se mencionó anteriormente, al ser un Estado pequeño en términos territoriales y poblacionales, Catar enfrenta un entorno regional complejo al estar situado geográficamente entre dos colosos en contraposición constante: Arabia Saudita e Irán. Como se ha mencionado sucintamente en párrafos anteriores, y como se ahondará más adelante, la cercanía al conflicto y la presencia de estados relativamente más poderosos, han ejercido influencia sobre la política catari, tanto en las esferas interior y exterior.

Para Kablan (2020), el interés mínimo del Estado catari, al igual que el de muchos estados pequeños en el mundo (y sobre todo en la región de Medio Oriente) es el de mantener su independencia política, es decir la viabilidad del Estado mismo, frente fuerzas subnacionales e internacionales, y sólo algunos estados pueden aspirar a otro nivel de objetivos, como el de crearse una esfera de influencia sobre sus pares. Si bien la aseveración

de Kablan parece obvia en tanto la naturaleza de todo Estado es la de luchar por su independencia, en realidad tal obviedad no lo es tanto, puesto que las pocas opciones de las que dispone un ente estatal predeterminan en gran medida lo que se puede hacer o no en su entorno internacional, y es que a partir de ello parten los (pocos) análisis sobre la vida internacional de este tipo de actores.

Por ejemplo, desde la academia se ha insistido en que la tendencia general de los estados pequeños en tiempos de revueltas, como las primaveras árabes, fue la de evitar cuestionar el orden de las cosas para así garantizar el mínimo interés del Estado: su supervivencia. No obstante, Catar durante este periodo, y ante la presencia de los dos polos regionales que tiene como vecinos, optó por aspirar al máximo interés estatal, es decir el de buscar mayor prominencia en el acomodo de poder regional a través de una política exterior más independiente, alejándose de la esfera de influencia de Arabia Saudita e Irán en la medida de lo posible. Al respecto, Izevbigie (2019, p. 17) señala lo siguiente:

“Como parte de las realidades geopolíticas que rodean a Catar, debe enfrentarse al hecho de que el ejercicio de su soberanía se ha convertido en una fuente de gran descontento entre el eje de Medio Oriente dominado por Arabia Saudita. Sin embargo, Catar está determinado a formarse un nicho propio, distinto de aquel de la política árabe mainstream.”

Esta cita reafirma la pertinencia del análisis realista sistémico en el escenario presentado en este trabajo en tanto la conducta revisionista catarí frente a la estructura de poder de la Península Arábiga (el eje dominado por Arabia Saudita en las palabras de Izevbigie) muestra una voluntad de poder que, al alterar las interacciones en contraposición a los valores de funcionamiento del sistema impuestos por el hegemón,

genera este “descontento”, así como una preocupación que ha desencadenado un control inrehegmónico que regrese a la entropía la distribución de poder en la Península.

2.2.1 Proceso de formulación de la política exterior

La política exterior es un aspecto del sistema político catari señalado en la Constitución Permanente, y sobre ella se dice en su artículo 7° que “la política exterior del Estado se basa en el principio del fortalecimiento de la paz y la seguridad internacionales mediante el fomento de la resolución pacífica de las controversias internacionales; y apoyará el derecho de las personas a la autodeterminación; y no interferirá en los asuntos domésticos de los estados; y cooperará con las naciones amantes de la paz.”, y reafirma en su artículo 5° la idea de Kablan (2020) sobre el interés mínimo de estados pequeños al señalar que “el Estado preservará la independencia, la soberanía, la seguridad e integridad territorial, la seguridad y la estabilidad, y se defenderá contra la agresión.”.

Si bien la Constitución Permanente de Catar señala que el emir es el encargado de la representación del Estado en el exterior (art. 66), la ejecución de la política exterior de Catar corre a cargo del Ministerio de Asuntos Exteriores según lo estipulado por la Ley 39 de 2005,¹³ por la cual se Organiza el Ministerio de Asuntos Exteriores y se asignan sus competencias. En ella se señala que el Ministerio estará dirigido por un ministro que será nombrado por el emir y al cual le rendirá cuentas. A la fecha de la redacción de este trabajo, la conducción de la cartera internacional del emirato está en manos de Mohammed bin Abdulrahman Al-Thani, miembro de una de las ramas de la familia real. El economista de

¹³ Cabe aclarar que la vigencia de la ley no es clara, puesto que Al Mezaan, un repositorio legal de Catar, señala que la norma fue revocada, pero el Ministerio de Asuntos Exteriores indica que es derecho positivo actualmente.

formación, fue nombrado en 2016 como parte de una carrera en el servicio público (y palaciego) que se remonta a 2003. En 2017 fue nombrado Vice Primer ministro.

No obstante, una revisión a la información oficial del Ministerio de Relaciones Exteriores arroja una imagen distinta a la ofrecida por el marco institucional; a la par del cargo de Mohammed bin Abdulrahman Al Thani existe el cargo de Ministro de Estado para los Asuntos Exteriores, a cargo de un diplomático de carrera desde 1984, Soltan bin Saad Al-Muraikhi. Resulta importante recalcar que la legislación no contempla el carácter bicéfalo del Ministerio de Asuntos Exteriores, ni tampoco define las funciones de este ministro de Estado, pero en efecto es el encargado una suerte de portavoz de alto rango, encargado de representar a Catar en foros internacionales, así como de cumplir las funciones protocolarias y de trato con los diplomáticos acreditados en Catar.

La Ley 39 de 2005 señala que el Ministro de Asuntos Exteriores es responsable de proponer la política exterior del Estado al Emir para su aprobación, dar seguimiento a la implementación la misma, y recomendar, en coordinación con otros órganos de gobierno, los límites de los compromisos que Catar puede contraer. Cabe señalar que esta Ley data del gobierno del segundo emir de un Catar independiente, Hamad bin Jalifa Al Thani, padre del actual gobernante, Tamim, y que responde a una etapa de gobierno que prometía cambios institucionales y protagonismo del país en el entorno árabe.

Kamrava (2009), en un trabajo en el que aborda las transformaciones del Estado catari frente a las pugnas internas de la familia Al Thani y las promesas de liberalización política del emir Hamad, señala que la práctica común de los gobernantes es la nombrar a miembros de la familia dentro de posiciones importantes del gobierno, como los ministerios de inteligencia, gobierno o del interior así como en otras instituciones o agencias

gubernamentales o cercanas a el gobierno, como por ejemplo la Fundación Catar. Este es claramente el caso del Ministerio de Asuntos Exteriores.

Según el autor mencionado *supra*, esto obedece a que en el pasado (incluso antes de la independencia) las transiciones en el interior del gobierno de Catar se han dado por riñas entre miembros de la familia Al Thani y que, en dos ocasiones, han terminado en golpes de Estado, como demuestra el ascenso de Hamad al poder en detrimento de su padre. En este sentido, se especula que la élite Al Thani prefiere compartir el poder al seno de la familia en vez de permitir que el mismo pase a manos de otra, o incluso o a otros grupos de poder que viren abruptamente el sistema político de Doha, como pasó en Irán, Egipto, Yemen, entre otros, que pasaron de monarquías a repúblicas.

Roberts (2019) afirma que la toma de decisiones de política pública en Catar es unidireccional y centralizador del poder en el emirato, pero aclara que, a diferencia de las decisiones que tomó el emir Hamad de mantener las promesas en proyectos postergados, Tamim ha mostrado una tendencia a comprometerse con la institucionalización de la política catari, aunque ello no necesariamente represente una verdadera construcción de cultura democrática en el país, aun cuando su Constitución así lo dicte. En el mismo sentido, Khatib (2014, p. 11), a un año de la ascensión al trono del actual emir, decía:

Tamim heredó un estado sin instituciones estatales sólidas: la toma de decisiones en Doha sigue un modelo de arriba hacia abajo dirigido por el emir involucrándolo sólo a él, al círculo más cercano y su familia. No hay una sociedad civil independiente que pida cuentas al gobierno y no hay un parlamento que vote las decisiones de política exterior e interior. El gabinete es elegido por el emir, compuesto por una corte leal, o por miembros de tribus que el emir busca apaciguar.

Según los datos que reporta Roberts (2019), que la política del Estado tenía una fuerte correlación entre el ámbito interno y externo durante el reino de Hamad Al Thani puesto que puso al frente del Ministerio de Asuntos Exteriores a uno de los miembros de la familia real, siendo simultáneamente Ministro del Interior, mientras que Tamim optó por depositar en personas distintas ambas carteras, reforzando el campo interno de la política pública puesto que en un miembro de la familia real recae la dirección del Ministerio del Interior y el cargo de Primer Ministro.

Khatib (2014, p. 12) afirma que la transición de Hamad a Tamim fue por demás compleja; según ella, el emir Tamim desconfiaba de la actuación de Al Jazeera en la política exterior e incluso intentó fundar una plataforma de comunicación alternativa, “un nuevo conglomerado de medios bajo el nombre de *Al-Araby al-Jadeed*, encabezado por el asesor más cercano del emir”, que, aunque logró establecerla, en la realidad no parece haber supuesto un quiebre de relaciones entre Al Jazeera y el actual emir.

Por otro lado, la autora afirma que la familia Al Thani se muestra renuente de su intento del monarca de modernizar Catar, y que incluso otras familias prominentes aprovecharon las transformaciones y sus consecuentes descontentos palaciegos para acrecentar su influencia frente a la casa real. En un sentido similar, parte de la sociedad ha visto con malos ojos la política exterior del emirato en tanto están conscientes que existe presión por parte de Arabia Saudita y que ello representa un riesgo a la estabilidad y la viabilidad misma del estado de Catar. La autora apunta a que Tamim tenía una agenda más modernizadora que la de su padre pero que, a la vista de los obstáculos internos para modificar la ruta de acción, decidió dejar algunas prácticas intactas, entre ellas la de la búsqueda de una política exterior expansiva.

Roberts (2016) señala que el emir Tamim encuentra en el legado de su padre una fuente de legitimidad que podría mermar si materializara los cambios institucionales a los que aspiraba (al menos especulativamente). La evidencia de tal afirmación está dada, según el autor, en la incapacidad (o por lo menos el desinterés) en cambiar de estrategia de política exterior expansiva emplazada por el emir Hamad. Adicionalmente, el autor plantea que el actual gobierno cataní ha optado por la continuidad de la política pública como resultado de una preocupación creciente por mantener finanzas sanas al interior del Estado frente a la volatilidad de los precios de los energéticos en la última década, que en una situación sostenida a la baja pondrían en jaque el estado de bienestar. No obstante, esta hipótesis parece no sostenerse dado que Catar se ha aventurado a albergar un evento deportivo como la Copa Mundial de fútbol del 2022, lo cual representa una fuerte inversión del Estado, tanto en infraestructura como en la actividad diplomática de Doha para promocionar dicha contienda.

Khatib (2013) hace una crítica a la idea comúnmente aceptada entre la academia de que la principal expresión diplomática de Catar, la mediación, le ha dado un éxito a su política exterior, esto a la luz de fallos estructurales en el proceso institucional de la formulación de la estrategia exterior. Afirma que los esfuerzos de Catar no son efectivos dado que los acuerdos logrados a través de la mediación del emir, promovidos como exitosos, resultan en arreglos que no superan el corto plazo. Esto se debería a que la política exterior de Catar es reactiva y no planificada, está concentrada dentro de un círculo de toma de decisiones bastante pequeño, y a que carece de personal con experiencia institucional capaz de darle seguimiento a los arreglos y materializarlos. Adicionalmente la autora critica que los programas de política exterior están previamente diseñados por el emir y el primer ministro, mucho antes de pasar por el Ministerio de Asuntos Exteriores, lo cual (además de estar

previsto por la Constitución Permanente) implica un conocimiento poco profesionalizado del manejo de la diplomacia, cuestión que tal vez explique la naturaleza bicéfala del Ministerio de Asuntos Exteriores.

Para apoyar la imagen presentada *supra*, Ulrichsen (2014, p. 80) rescata en su obra una frase filtrada de un cable diplomático de Estados Unidos que resume pertinentemente la realidad del aspecto institucional de la formulación de la política exterior de Catar, la cual reza de la siguiente manera: “el emir parece ser el único en el gobierno que tiene una visión para su país. Los detalles de esa visión, sin embargo, no están claros para nadie más, excepto tal vez para el emir mismo y sus colaboradores más cercanos.”

2.2.2 Ponderación de capacidades de poder

Roberts (2019) identifica tres capacidades de poder del Estado catari; la primera es la gobernanza que su pequeña población supone dado que no representa en su conjunto una masa crítica al gobierno del emir, la cual es fácilmente sujeta de cooptación puesto que el incipiente desarrollo institucional de Catar requiere de la inclusión masiva de personal al interior de los ministerios y de las embajadas para poder dar cumplimiento a los objetivos del gobierno. Adicionalmente, aunque Roberts no los menciona en su obra de 2019, la población extranjera también es partícipe de la gobernanza nacional en tanto la dependencia de esta población a fuentes de trabajo (razón por la que emigran hacia el emirato), les restringe las opciones de crítica al régimen catari. Fromhertz (2012, p. 21) incluso señala que, frente a los problemas estructurales de Catar, como su dependencia de las importaciones de alimentos, la élite catari ha acusado a los inmigrantes de la subida de precios de bienes básicos por el crecimiento de la demanda, y además los señala como causa de la “extenuación de la economía nacional”.

Kamrava (2009) aporta más elementos al entendimiento de esta primera capacidad de poder; considera que la gobernabilidad en Catar se debe a las prácticas rentistas, con las cuales ha logrado evitar los cuestionamientos sobre el estado de la democracia en su sistema político, particularmente a través del establecimiento de un estado de bienestar que se sostiene sobre los ingresos por exportación de gas natural. En este sentido, la familia Al Thani ha logrado mantener el poder de manera casi indiscutida no sólo por el efecto del rentismo, sino que también se lo debe a las condiciones geográficas y poblacionales de Catar, así como a la creación de promesas de democratización y la cooptación de voluntades de cualquier posible rival, generalmente dentro de alguna rama de la familia real, aunque no en el círculo más interior.

En segunda instancia está la riqueza del Estado, derivada de las rentas gasíferas las cuales permiten un estado de bienestar que permite hacer de la política social una medida de contención de cualquier amenaza doméstica al gobierno de los Al Thani, lo cual es posible sin necesidad de restringir recursos financieros a la agenda exterior del país para redistribuirlos al interior. Finalmente, la tercera capacidad de poder que identifica Roberts (2019) es la autonomía de la familia real respecto al ejercicio del poder, es decir, el amplio margen de acción del gobierno de los Al Thani dada la inexistencia de poderes censores frente al emir. Si bien la Constitución catari señala la división de poderes, en la práctica la posición del emir como jefe del poder ejecutivo se sobrepone a los otros dos y los limita a ser órganos consultivos.

Ahora bien, Dorsey (2013) difiere de la visión de Roberts sobre una población inerte que no constituye amenaza alguna a la gobernabilidad; advierte que hay sectores de la sociedad catari bastante conservadores que ven con recelo las decisiones del emirato (tanto

en el gobierno de Hamad como el de Tamim) en torno a haberse embarcado en un gasto estatal demasiado amplio para financiar la política exterior expansiva, en la cual perciben una riesgo de apertura indiscriminada a la influencia exterior, ya sea a través de las sedes universitarias estadounidenses en territorio catari, o bien a través de las empresas occidentales relacionadas a la industria gasífera, para quienes se han levantado las prohibiciones sobre la práctica de una religión distinta al islam en sus propios centros de culto (aunque aún se prohíbe la promoción pública de otras confesiones), así como aquellas relativas al consumo de alcohol, producto vendido por un monopolio estatal. Para Dorsey estas inconformidades podrían generar movilizaciones que a la postre exigirían del gobierno una suerte de “moderación” de la política pública a criterios más ortodoxos en términos del islam wahabita.

Fromhertz (2012) afirma que una transición a un Estado distinto al de los Al Thani podría materializarse con una caída severa e irreversible de los precios de los energéticos, y en mucha menor medida, a partir de una revolución social frente a la inconformidad por la centralización del poder en la familia real. Sin las ganancias del gas y del petróleo, el Estado se vería imposibilitado a mantener las prácticas rentistas del poder central para con el resto de los jefes de los diversos clanes, perjudicando además el estado de vida de los ciudadanos, lo cual podría conducir al estallido revolucionario al que el autor hace referencia. Desde la esfera exterior, reconoce que Irán y Arabia Saudita pueden inducir presiones a la estabilidad y a la independencia de Catar, ante lo cual Doha ha mostrado ser resiliente.

Viramontes (2019), quien califica recurrentemente en su obra a la política exterior catari como “intrigante”, considera que una fortaleza que sirve a los intereses exteriores de Catar es el hecho de que tiene el respaldo militar de los Estados Unidos relativamente

garantizado por la presencia de su base militar, lo cual le ha permitido tomar posiciones que, según sus vecinos, atentan contra los intereses y la seguridad regionales. La lógica detrás de este argumento indicaría que desde el palacio real habría confianza de que el gobierno estadounidense intervendría en favor de los Al Thani frente a cualquier agresión, interna o externa, para salvaguardar su posición militar en la Península Arábiga y el Medio Oriente, es decir, que los emires Al Thani confían en una capacidad de disuasión indirecta que les permite tomar decisiones de política exterior poco ortodoxas. Kablan (2020) reafirma esta idea partiendo de la suposición de que es de interés del gobierno de Washington mantener la viabilidad del Estado catari para mantener su presencia militar en el Golfo.

Coincidentemente con el arco temporal del análisis de Viramontes, Kablan (2020) señala que desde 1995, con la ascensión al poder de Hamad bin Khalifa Al Thani, Catar emprendió la tarea de forjar una esfera de influencia propia, y consecuentemente las élites política y económica echaron mano de la incipiente riqueza derivada de la exportación de gas a fin de alimentar proyectos que pudieran darle visibilidad a Doha, y así garantizar de cierta manera su integridad frente a los dos polos de poder, especialmente frente a Arabia Saudita. Con la fundación de Al Jazeera el gobierno de los Al Thani desarrolló una capacidad de poder en el campo de la comunicación que viraba la política exterior aislacionista y de bajo perfil hacia una con protagonismo y mediatización en el mundo árabe y más allá.

Desde 1996 Al Jazeera ha servido como vehículo para la proyección de valores culturales, políticos y religiosos que la elite catari quiere presentar al mundo. Al respecto cabe destacar que la discusión académica sobre el impacto de Al Jazeera en la vida cultural y las relaciones de poder en Medio Oriente discrepan sobre la existencia de un nexo entre los Al Thani y la televisora; Da Lage (2005, p. 56) asevera que no hay control del gobierno sobre

la línea editorial del canal y que esta libertad de expresión es devuelta al emir en forma de apoyo a la política del emirato, y resume tal relación simbiótica diciendo que “Al Jazeera no es un portavoz de la diplomacia de Catar; al mismo tiempo, tampoco está reñido con esta. Catar juega en esta ambigüedad. Como se verá posteriormente, esta situación cambió con el aumento de la actividad internacional de Catar, particularmente en el arco temporal de 2010 a 2017 y que engloba al auge del revisionismo catari de la estructura de poder en la Península Arábiga.

Por otro lado, Zayani (2005) considera que la relación simbiótica *per se* es muestra de la conexión entre Al Jazeera y los Al Thani, más allá del financiamiento estatal que representaba en su momento la única fuente de ingresos de la televisora, argumento a partir del cual parece más plausible la relación de subordinación y por tanto la naturaleza de la plataforma como una herramienta de la política catari. Zayani (2005, p. 17) afirma que:

A pesar de su financiación estatal, Al Jazeera ha sido concebida desde sus inicios como una red “autónoma” con independencia editorial. Por supuesto, la autonomía y la independencia son conceptos relativos porque, después de todo, Al Jazeera está gobernado por una junta directiva que está presidida por el jeque [...].

Esta segunda interpretación sobre la relación entre la televisora y el gobierno es la predominante en torno al tema de la política exterior catari y sobre los estudios de las comunicaciones árabes, a pesar de que la propia plataforma señala que “*Al Jazeera es una organización de noticias independiente financiada en parte por el gobierno de Catar [que] en 2006 [...] se transformó en una empresa privada utilidad pública mediante un*

memorando público".¹⁴ De hecho, el argumento de Da Lage sobre la disposición de cooperar con la diplomacia de Doha no necesariamente contradice al de Zayani, e incluso puede ser señal de que el financiamiento público originario y las lealtades al régimen no necesitan de declaraciones formales para establecer que la cooperación de "buena voluntad" entre ambos es una forma de usar al canal como herramienta para la consecución de los intereses de Catar, tal y como se desarrollará enseguida.

2.2.3 Ponderación de estrategias

Si bien autores como Fromhertz (2012) o Dorsey (2013) reconocen cierta tendencia tradicionalista o conservadora en la sociedad catari (tanto en religioso y particular, así como en los asuntos públicos), la política exterior del emirato no es monolítica. Si bien podría atribuirse al ámbito político interno poca participación en los estímulos para inducir en el sistema político una serie de cambios en su estrategia exterior, los actores del entorno internacional y regional emplazan a través de sus acciones al gobierno de Doha a adecuar la forma en que planifica la consecución de sus intereses.

Al respecto, Roberts (2016) hace una periodización de la política exterior catari, la cual divide en cuatro eras, la primera de ellas inicia aproximadamente en la segunda mitad del siglo XVIII con la inmigración de la familia Al Khalifa desde las costas kuwaitíes hacia la costa nororiental de Catar, con miras hacia la ocupación de Baréin. Este periodo además de ser el primero que se registra con cierta relevancia en los anales de la historia árabe, es un período relativamente caótico en cuanto a la definición de la soberanía de Catar dado que, al inicio de la ocupación intensiva del territorio en cuestión, los diferentes asentamientos tenían su propia realeza, sin mucho contacto como para aseverar con total seguridad la existencia de una unidad política estatal.

No obstante, la dispersión política en Catar no era ajena a las amenazas de poderes más organizados y fuertes en su entorno. Esto se refleja en la constante transición de alianzas

¹⁴ Se refiere a la Ley 21 de 2006, la cual regula todas las personas morales catariés denominándolas fundaciones, y les asigna el carácter de empresa de utilidad pública y las hace acreedoras de facilidades logísticas y fiscales para su funcionamiento, bajo el escrutinio de los ministerios competentes.

y enemistades de la élite catari (los Al Khalifa hasta antes de 1868) con sus vecinos y potencias de más allá de la Península Arábiga. Las mutaciones que en 150 años han tenido las relaciones de cooperación y conflicto con los otomanos, los emires de Abu Dabi y Dubái, el emirato de Diriya (y después el reino de Arabia Saudita), con el Baréin de los Al Khalifa cuando esta dinastía había sido expulsada de Catar, y las posteriores alianzas con el Reino Unido y Estados Unidos, evidencian una política exterior dinámica.

El segundo periodo se da con el emir Hamad bin Khalifa Al Thani, es decir después de 1971, quien mantuvo en mente durante su gobierno la necesidad de afianzar la independencia frente Arabia Saudita, esto a la luz de que el fin del protectorado británico implicaba una hegemonía regional de Riad sobre los estados más pequeños de la Península Arábiga. Para contrarrestar este efecto es que la actividad de extracción de energéticos y la aparición de Al Jazeera y el establecimiento de una base militar de Washington en Al Udeid, permitió atraer la atención de Estados Unidos a la región, y dio al país la supuesta capacidad de disuasión indirecta que percibiría la elite catari para aliviar las tensiones entre los Saud y los Al Thani. Durante este periodo se inicia una política exterior activa, con la participación de Doha en conflictos regionales como mediador, papel que se analizará más adelante.

La tercera etapa es la revolucionaria, llamada así por Roberts (2016) por el profundo involucramiento de Catar en las primaveras árabes. Esta etapa, si bien inicia en el gobierno de Hamad, es el emir Tamim a quien la literatura adjudica las acciones y efectos de la actividad de Doha durante las revueltas regionales. Este periodo es en el que se maximiza la política exterior expansiva y más independiente, lo cual se refleja a través de un disenso más abierto frente a las políticas de Arabia Saudita durante las protestas ciudadanas en el mundo árabe.

Finalmente, el autor señala que la última etapa (dentro del arco temporal de su observación) es la post revolucionaria, la de la actualidad catari en una región que no ha cerrado los procesos de transformación de las primaveras árabes, o que bien no concluyeron necesariamente como lo hubiese deseado el gobierno de Catar. Esta etapa contemporánea se define por los retos que representan el bloqueo económico - territorial y el cese de relaciones diplomáticas impuestos por Riad a Doha. Este periodo, al menos desde la academia, es el periodo oportuno para evaluar y ajustar las estrategias de la política exterior del emirato.

Ahora bien, estas estrategias a evaluar y recalibrar son tres, a saber: i) el *bandwagoning*, ii) la creación de una marca internacional, y iii) la mediación de conflictos. Kablan (2020) se refiere a la primera de estas, afirmando que para lograr hacerse de una esfera de influencia internacional y garantizar independencia política del país, el Estado catari ha usado la estrategia del *bandwagoning* (o cambio de bando, expresado de una manera más coloquial), la cual consiste en una suerte de “péndulo político” que oscila entre los dos polos de poder regional; cuando el gobierno catari advierte cierta tendencia a la centralización de la política regional por parte de Arabia Saudita, Catar busca fortalecer sus relaciones con Irán para contrarrestar el efecto de atracción hacia el gobierno de Riad, y cuando se percibe en Irán un aumento de presiones políticas que comprometan la independencia catari, Catar hará lo contrario al caso anterior y buscará acercarse al gobierno saudí en detrimento de la influencia de Teherán.

Asimismo, el autor señala que la estrategia de Catar del *bandwagoning* tiene tres escenarios posibles: i) tener buenas relaciones con los dos polos al mismo tiempo; ii) tener buena relación con sólo uno de ellos, o bien; iii) tener malas relaciones con ambos de manera simultánea. Generalmente Catar se mantiene en el segundo escenario, y busca a toda costa no caer en el tercero. De manera complementaria al *bandwagoning*, Izevbigie (2019) elabora la idea de que la política exterior de Catar obedece a la cobertura estratégica (*strategic hedging* en inglés) es decir, que los tomadores de decisiones aspiran a minimizar el riesgo de fracaso de una política al apostar por dos resultados opuestos para el mismo objeto, por ejemplo, alinearse a la política de Arabia Saudita en un tema específico mientras que en otro se contraponen, implicando en ello un acercamiento a Irán, con quien simultáneamente concuerda en algunos tópicos, cuando al mismo tiempo difiere en otros. Viramontes (2020), quien nombra a esta estrategia como de “cobertura”, considera que la estrategia marcó en gran medida la actuación exterior catari durante el reinado del emir Hamad, y parece estar vigente con el emir Tamim.

Ahora, respecto a la segunda estrategia, Viramontes (2020) define a la marca país como un mecanismo que involucra atraer una máxima cantidad de atención hacia Catar a través de actos que proyecten al exterior al país como una marca comercial, una suerte de producto. Khatib (2013) precisa que la marca internacional catari, una que trata de englobar

lo islámico, lo árabe y lo moderno, intenta mostrar una imagen que lo distinga como una fuerza aliada de los Estados Unidos en la región, pero que además lo posicione como un líder en el mundo árabe. La estrategia echa mano de la mediatización que ofrece Al Jazeera, con la cual Catar busca acudir a la esfera pública árabe, es decir que puesta por el flujo de ideas y conocimiento entre individuos de manera más o menos libre y horizontal. Según Viramontes (2020), en el caso catari, la élite política y religiosa, Al Jazeera y la sociedad, interactúan comunicando posturas políticas apelando a su identidad árabe, aunque también podría incluirse la filiación religiosa a través de la participación de ulema en programas de la televisora, apoyados en un discurso político que además de étnico-nacional, es confesional.

El autor hace una observación bastante importante sobre la estrategia: a botepronto podría pensarse que abrir la esfera pública árabe a una interlocución entre el Estado, la cadena televisiva y la población, podría crear un vehículo para la exigencia de rendición de cuentas hacia el emir, sin embargo, considera que la estructura tradicional de poder en Catar, es decir la concentración de la actividad del estado en manos de la familia Al Thani, el ínfimo tamaño de su población y la ausencia de una oposición organizada, aseguran que la estrategia no generará cuestionamientos sobre la ausencia de participación más o menos democrática, lo cual asimila la forma unidireccional del ejercicio del poder en la administración del Estado, pero ahora replicado en la difusión de ideas avaladas por el emirato.

A través de la tercera estrategia, Catar pretende funcionar como un agente interlocutor entre dos o más partes en conflicto, una práctica recurrente en la diplomacia de Doha legada del gobierno de Hamad al de Tamim. El Ministerio de Asuntos Exteriores catari señala al respecto que:

Catar ha mediado en casi 10 carteras regionales e internacionales en menos de 8 años (2008 - 2016), invirtiendo sus esfuerzos diplomáticos y políticos a nivel regional e internacional en la mediación entre facciones, entidades y países [...] Catar acoge negociaciones entre partes en conflicto y contribuye como facilitador del diálogo entre ellas. [...] La mediación de Catar jugó un papel importante en la consecución del Acuerdo de Paz de Doha en Darfur, la liberación de los prisioneros de guerra de Djibouti en Eritrea, la liberación de rehenes en Siria y el fin del vacío presidencial en el Líbano. Además, Catar continúa trabajando para lograr la reconciliación entre los palestinos.

La mediación ofrece a Catar una oportunidad de proyectar una imagen pacífica y conciliadora tanto en el mundo árabe como en otras latitudes. En el primero de los casos apela a la identidad árabe e islámica común para afianzar una posición de liderazgo en el desarrollo político y social de dicho ámbito, dirigiéndose tanto a gobernantes como a la sociedad en general, usando la cobertura estratégica para lidiar con las contraposiciones entre las partes, si es que estas existieran. En el segundo caso, la “exportación” de una imagen no beligerante pretende movilizar voluntades y afinidades a favor de Doha frente a una eventual agresión externa. Kamrava (2011, p. 542) al respecto señala lo siguiente:

Mejorar su estatus como ‘mediador imparcial’ puede reducir el número de oponentes regionales o globales que Catar podría enfrentar de otra manera, a través de una posición singular para participar (sin requerir una gran población, masa de tierra o ejército). Además, le permite a Catar ganar influencia en áreas estratégicas. [...] Al involucrarse en la escena diplomática mundial, Catar busca prevenirse de ser empujado a un lado por rivales más grandes.

A partir de estas últimas reflexiones, y a manera de conclusión para este capítulo, es fundamental señalar que el análisis de la política exterior catarí y de su inserción y actuación en el entorno político de la Península Arábiga, es decir el entramado sistémico de poder que representa el CCG, debe considerar no sólo los elementos materiales de manera aislada, sino que debe atender a las formas en que las élites interactúan con el contexto ya dado. Esa interacción incluye las dimensiones culturales e institucionales de proceder frente a las capacidades de poder disponibles para el Estado en tanto la acción internacional de Catar apunta a la autoafirmación de su papel como potencia media de la Península Arábiga, pero con elementos competitivos para replantear la distribución de poder en la estructura de poder regional.

Consecuentemente, entender tales dimensiones permite develar la forma en que las élites se aproximan a sus objetivos a través de la ponderación de tales capacidades en la formulación de estrategias. El mapa macroscópico de Greenstein resulta sumamente útil como método de exploración, sistematización y ponderación de los elementos institucionales y contextuales (históricos, geográficos, culturales) como expresiones de la configuración del poder del Estado catarí en el ejercicio racional de maximización de sus recursos para la

consecución del interés nacional de la élite gobernante. A partir de la sistematización de la información recolectada en torno al proceso de formulación de la política exterior catari se puede observar la “voluntad de poder” (Dallanegra, 2008), es decir la aspiración de la élite catari para posicionar a su Estado como un líder en la Península Arábiga y Medio Oriente en general, aun cuando ello pueda generar en las potencias regionales mecanismos de control intrahegemónicos para lidiar con la tendencia al cambio en la estructura de poder. Las acciones de Arabia Saudita en 2017 son un ejemplo de lo que aquí se ha expuesto hasta el momento.

Estos eventos deberían servir como espacio para la evaluación de la estrategia catari por parte de la familia Al Thani y su círculo más cercano de tomadores de decisiones, a fin de evaluar la forma en que, a la luz de sus capacidades actuales, las acciones de control hegemónico saudí, y el entorno regional, se puede seguir compitiendo por un nuevo “lugar” para Catar en la política de Medio Oriente. Las presiones internas de los sectores conservadores de la sociedad, el desempeño económico del país y la forma de gobernar del emir (en el sentido de la centralización, unidireccionalidad, y el interés del mismo sobre la agenda de política exterior) serán cruciales, aunque deben considerarse otros elementos.

Cabe señalar que estas capacidades de poder no están desvinculadas del aspecto religioso en la política exterior catari. El impacto confesional del islam en la política exterior catari no necesita materializarse en un clérigo al frente de la cartera de asuntos exteriores de emirato, sino que su presencia es más bien sutil, o latente en tanto su presencia está detrás de la construcción demográfico-religiosa de Catar, el carácter oficial del islam en el gobierno y su entrelazamiento con herramientas al servicio de la estrategia exterior catari como lo es Al Jazeera.

Es necesario señalar que parte del entramado de relaciones de poder de la región se conducen en un eje religioso (Duran e Yilmaz, 2013) y que, en ese sentido, la religión, o particularmente la ortodoxia islámica catari, desempeña un papel en la forma de interacción de Catar con el resto de actores de la región. Como señala Dallanegra (2008, p. 13), “Cuando no se hablan los mismos “lenguajes” ni existe la misma comprensión conceptual, se dan el conflicto y la violencia” ¿la acusación de Riad sobre el riesgo islamista de Catar durante las primaveras árabes es muestra de esa discrepancia y el consecuente conflicto? De ser

afirmativa la respuesta, esto sugeriría que la expresión islamista particular de Doha forma parte de las acciones contrahegemónicas de redistribución de poder en el sistema de poder en la Península Arábiga.

La ponderación de capacidades de poder del emir cataní, según la evidencia proporcionada en este apartado y con sustento en la revisión de la literatura especializada, prueba que el ejercicio de la política exterior cataní es racional y reconoce la potencialidad del emirato para operar en distintos escenarios del Medio Oriente, incluso pasando por alto las disposiciones del CCG (y de Arabia Saudita, evidentemente) sobre lo que resulta permisible en el acomodo estructural. Este cálculo es consistente con la conducta esperada por parte de los actores estatales desde la perspectiva del realismo sistémico de Dallanegra (2008), y si bien los resultados del revisionismo pudieran ser contraproducentes, el proceso de toma de decisiones se ajusta a los parámetros de acción presentados anteriormente para un actor que busca independizarse de una esfera de influencia en la que jerárquicamente cumple un papel secundario.

3. La variable religiosa en la formulación de la política exterior de Catar

Hasta el momento el análisis de la política exterior en esta investigación, en el proceso específico de su formulación, ha girado en torno a características prominentemente políticas, atendiendo a elementos formales e institucionales, así como a las formas fácticas en el ejercicio de poder y el desarrollo de la agenda exterior del emirato, pero ¿qué hay del “islamismo” en la conducta de Doha a la que se refería Arabia Saudita hacia 2017? El tema resulta igual de controvertido que el debate sobre la viabilidad de la religión, *lato sensu*, como variable en el análisis de la disciplina de Relaciones Internacionales, en tanto se replican las posiciones dicotómicas alrededor del carácter islamista o no de la acción internacional de Catar. En los subapartados anteriores se han revisado los intereses del Estado (es decir, los intereses de los Al Thani), así como las capacidades, mecanismos y estrategias que desarrolla el gobierno catari frente al entorno regional e internacional, en este espacio se explorará el entrelazamiento de estos aspectos con el componente islámico en Catar.

El objetivo particular de este capítulo será mostrar la manera en la que el islam es una variable que influye, a la par del resto de aspectos expuestos en el capítulo anterior, en la formulación de la política exterior del emirato, siendo a veces un elemento definitorio (o al menos complementario) de otras capacidades de poder de este actor y, por ende, influyen en la formulación de la estrategia de Catar frente a su entorno inmediato, la Península Arábiga. Desde el aspecto teórico se expondrá cómo es que el uso de una visión más laxa del wahabismo por parte del emirato ha servido como recurso de poder para que Doha construya alianzas con diversos actores que le permitieran forjar una esfera propia de influencia y consolidar su poder de autoafirmación, pero que, le ha costado inducir en Arabia Saudita una acción de control intrahegemónico que procure el *statu quo* de la estructura de poder de la península Arábiga.

Para ello, el capítulo expondrá primero la forma en que el islam wahabita se ha empleado como fuente de legitimidad en el Estado catari y consecuentemente le ha servido como recurso de poder dentro de la formulación de su estrategia de política exterior,

señalando la influencia de actores confesionales que participan en dicho proceso, sus interés y forma de actuar en la toma de decisiones.

Es necesario señalar que parte del entramado de relaciones de poder de la región se conducen en un eje religioso (Duran e Yilmaz, 2013) y que, en ese sentido, la religión, o particularmente la ortodoxia islámica catari, desempeña un papel en la forma de interacción de Catar con el resto de actores de la región. Como señala Dallanegra (2008, p. 13), “Cuando no se hablan los mismos “lenguajes” ni existe la misma comprensión conceptual, se dan el conflicto y la violencia”¿la acusación de Riad sobre el riesgo islamista de Catar durante las primaveras árabes es muestra de esa discrepancia y el consecuente conflicto? De ser afirmativa la respuesta, esto sugeriría que la expresión islámica particular de Doha forma parte de las acciones contrahegemónicas de redistribución de poder en el sistema de poder en la Península Arábiga.

3.1. Islamismo wahabí en Catar

Como se ha señalado previamente, el hito que la literatura especializada señala como punto de quiebre del episodio proactivo de la política exterior catari durante las primaveras árabes fue el cese de relaciones diplomáticas y los subsecuentes bloqueos por parte de Arabia Saudita y algunos de sus aliados. La justificación de estas acciones se enmarcaba en la lógica del combate al islamismo desestabilizador que Riad percibía en la estrategia regional de Doha, misma que se visibilizaba en sus nexos con actores como la Hermandad Musulmana y la afrenta que el grupo había supuesto a los intereses saudíes en escenarios como Egipto.

Por principio de cuentas, valdría la pena explorar la naturaleza de lo “islamista” o del “islamismo”, a fin de conocer aquello contra lo que se cotejará la conducta exterior de Catar. El islamismo, también conocido como islam político, es definido por Saleh (2019, p.11) como un proyecto que propugna por entender “el Islam como máxima seña de identidad de los ciudadanos y lucha por imponer las normas de la sharia (ley islámica) en las sociedades y sustituir las constituciones modernas por esta ley”.

Esta tendencia no se expresa de una manera única ni mucho menos monolítica, y tal como el concepto de religión o de islam, obedece a las condiciones contextuales en las que

se presenta. El amplio rango de actores islamistas desde la Hermandad Musulmana (Egipto), *Jama'at-i Islami* (India), Hamas (Palestina), persiguen un abanico igual de diverso en cuanto a los objetivos de la inclusión del islam en la política, que incluyen la de reivindicación territorial, las resistencias sociales, políticas y culturales derivadas del colonialismo, la diversificación de las democracias, o bien el acceso de un grupo concreto al poder.

La literatura sobre el tema (la de autores como Eickelman y Piscatori, Halliday, entre otros) usa a este tipo de actores, los no estatales, como objeto de las observaciones y afirmaciones sobre el islamismo; parten de su carácter subestatal y, generalmente opositor, para definir al islamismo como una corriente subversiva e incluso violenta.¹⁵ No obstante ¿qué sucede cuando los gobiernos, ya sea por su origen o por revoluciones, adoptan preceptos islámicos? Ya sea en forma de repúblicas o monarquías (Irán y Arabia Saudita, por ejemplo), el islam se manifiesta a través de una faceta política en la vida de los estados, tanto en la práctica como en la legislación, sin que ello necesariamente implique una naturaleza negativa como la que se ha adjudicado a los actores no estatales antes referidos.

Catar es uno de estos estados; su Constitución Permanente señala en su artículo primero que “Catar es un Estado soberano árabe e independiente. Su religión es el islam y la sharía deberá ser la principal fuente de sus legislaciones [...]”, por lo que siguiendo la lógica de que un actor es islamista en tanto persigue incluir principios asociados al islam como modelo de gobierno, Doha se inscribe al grupo sumamente diverso mencionado anteriormente, pero en tanto el gobierno de Arabia Saudita también postula al islam como eje rector de su vida pública Riad entonces recae dentro del espectro islamista, Entonces ¿cuál es el sentido de las acusaciones realizadas en 2017?

La respuesta radica en el carácter presuntamente destabilizador del emirato frente al *statu quo* saudí, puesto que en los hechos ambos estados han apelado al islam como elemento *sine qua non* en la articulación de las sociedades nacionales y de las reglas de convivencia (o reglas de funcionamiento del sistema en el lenguaje del realismo sistémico)

¹⁵ Para efectos ilustrativos, se recomienda al lector consultar el reporte de Volk (2015), financiado por la fundación Konrad Adenauer, en la que se hace referencia a las actitudes de los alemanes frente al islamismo. Cabe mencionar que el autor emite recomendaciones sobre abrir el islam a la exégesis moderna como la que se ha dado en el cristianismo en Europa, por lo que se sugiere tener presente que la lectura podría contener una carga orientalista.

entre actores islámicos, sea en la esfera de influencia vigente de Riad, cristalizada en el CCG en la Península Arábiga o la Organización para la Cooperación Islámica, en una mira de más alto alcance, o bien en un proyecto alternativo bajo una postura de poder recalibrada a favor de Doha. Expresado de otra manera, el islamismo es un rótulo que engloba otros intereses y preocupaciones de parte de Arabia Saudita frente a los objetivos y acciones de Catar frente a la estructura de poder preponderante en su entorno.

Y es que, a pesar de que ambos estados comparten el carácter islamista de su composición institucional, en los términos definidos *supra*, y que además pertenecen a una tradición islámica particular, el wahabismo, las interpretaciones del mismo parecen divergir en la práctica, mostrando dos alternativas y por lo tanto planteando una contraposición confesional que se ha traspuesto a lo político, justo en los términos de Asad a los que se hizo referencia en el primer capítulo de este trabajo, es decir, a partir de un conflicto de ortodoxias, o puesto en otras palabras, un conflicto en el que la determinación de la “expresión verdadera” de una confesión particular es defendida a través de capacidades concretas y encaminadas a ostentar una posición de poder determinada.

En el campo de la política de la Península Arábiga, esta contraposición (intra)confesional entre Riad y Doha resulta interesante en tanto Arabia Saudita es considerado la potencia regional, y uno de los dos polos de poder en el escenario de la Nueva Guerra Fría de Medio Oriente, posición a la que se atribuye un papel direccionador del sistema y por lo tanto “árbitro supremo” (Dallanegra, 2008. P. 17), el actor que goza de tal posición es quien puede definir los valores de funcionamiento del sistema o, en otras palabras, imponer las formas de conducta válidas dentro del entramado de relaciones de poder de su sistema; las divergencias constituyen un cuestionamiento al estado de dichos valores de funcionamiento. En este sentido, Arabia Saudita puede determinar el bando sectario correcto o permisible, así como la manera en que su elección, el wahabismo, se articula en la política regional.

Pero ¿qué es exactamente el wahabismo? Sin intenciones reduccionistas y apelando exclusivamente a plantear el núcleo de la divergencia sobre la que debe analizarse la posición revisionista de Catar, es posible afirmar, coincidiendo con Lea (2001), que el wahabismo es un movimiento teológico iniciado en el siglo XVIII por Muhamad ibn Abdul Wahhab, con

una interpretación puritana del islam que niega cualquier idea o práctica que no sea la que textualmente (o por lo menos lo más literal posible) se extraiga del Corán y la *sunna* (las costumbres del profeta Mahoma). Su doctrina fue llamada *Da'wa lil Tawhid* (Invocación al monoteísmo), misma que se plasmó en una obra llamada *Kitab al Tawhid* (Libro del Monoteísmo).

En este sentido, Algar (2002, p. 3) dice que “algunas veces los wahabitas son descritos, particularmente por observadores no musulmanes que buscan una descripción breve, como sunitas “extremos” o “conservadores”, con adjetivos tales como “estrictos” o “austeros”, por si acaso.” y además señala que el wahabismo es parte de una tradición más amplia, la salafista (aunque a los propios adherentes al wahabismo no les parezca adecuada tal categorización en tanto se perciben como una corriente revolucionaria de pensamiento islámico), que en un principio era una expresión minoritaria ampliamente denunciada por los ulema (teólogos musulmanes) externos a los dominios incipientes de los Saud, pero que, como afirma Al Rasheed (2002) gracias a la consolidación del Estado saudí en el siglo XX, y a la expansión económica del reino, ha llegado a difundirse por el resto del mundo a través de la *da'wa* (o prédica), aunque en términos absolutos no se haya impuesto en el mundo sunita.

No obstante, debe hacerse la precisión siguiente: en ninguno de los únicos dos casos de países wahabitas (al menos de manera formal) se encontrará un documento oficial (sobre todo en sus constituciones) una mención directa al wahabismo como forma particular de gobierno islámico. Entender la divergencia en el dogma wahabí requiere de un ejercicio de análisis del contexto del desarrollo histórico de ambos estados y de la forma particular de práctica religiosa de cada monarca dentro del ejercicio del poder; a la luz de la conducción fáctica de la política en el emirato catari, los emires han mostrado una adhesión al credo wahabí, un ejemplo de ello es la mezquita nacional de Catar, nombrada *Imam Muhammad 'Abdul Wahhab*, por el teólogo fundador del wahabismo.

Dorsey (2013, p. 2) califica al wahabismo catari como “wahabismo del mar” en una analogía a su laxitud frente al “wahabismo de tierra adentro” (*Wahhabism of the land*, en términos del autor). Incluso, Kamrava (2011) afirma que la afiliación original de Catar como un estado wahabita se remonta a el pago de la limosna o el *zakat* a los ulema ligados al

antecesor político del reino saudí, pero que en todo caso la filiación era tradicionalmente meramente nominal, una aceptación de la ortodoxia de los Saud-Wahhab para evitar una imposición violenta que condujera a la anexión de la pequeña península catari al naciente estado saudí. No obstante, a pesar de la laxitud relativa de la practica wahabita catari, credo adoptado por razones pragmáticas de supervivencia del emirato, esta corriente religiosa ofrece a las sociedades de la Península Arábica desde el siglo XVIII una oportunidad de consolidación estatal. Al Rasheed (2002, p. 17) afirma que “el wahabismo proveyó de un novedoso ímpetu para la centralización política”.

Ahora, al señalar la existencia de un wahabismo laxo se intuye por extensión que hay una expresión rígida, y que ambas constituyen un gradiente religioso en torno a esta corriente islámica. La diferencia, al menos la propuesta para este caso, radica en la intensidad de la práctica del takfirismo, es decir de la tendencia a descalificar la naturaleza islámica auténtica de un actor (individual o grupal) y por lo tanto aislarlo de la *umma*.¹⁶ El elemento takfirista puede ser una manera objetiva de plantear este gradiente frente a otros elementos del wahabismo tales como el monoteísmo absoluto o la austeridad más férrea en tanto puede “observarse” en la política de Catar y Arabia Saudita, ya sea a través del rastreo de alianzas o bien, a través del análisis del discurso de los encargados de la agenda exterior.

Como se señaló *supra*, cuando se revisaron las capacidades mediadoras de Catar con un amplio rango de actores islámicos (y algunos no islámicos), y como se expondrá más adelante, la estrategia exterior de Doha evoca prácticas propias de Mahoma (es decir la práctica del profeta o *sunna*) en su actuar y a partir de ello busca investirse de legitimidad frente a actores correligionarios de todo el espectro político islamista. En este sentido se reafirma el carácter islamista del emirato, aunque ello no implique un riesgo desestabilizador de las monarquías árabes peninsulares en el sentido que Arabia Saudita intentó proyectar en el sistema internacional hacia 2017.

¹⁶ Haciendo una analogía con el cristianismo, particularmente el catolicismo, el takfirismo constituye una práctica similar a la excomunión a partir de una acusación de ser “infiel”.

3.2. El islam wahabí como fuente de legitimidad para el gobierno catari

Para Fromhertz (2012), quien escribe desde la modernidad occidental y con un enfoque cercano a Durkheim, tanto el desarrollo histórico de Catar como la forma de gobierno se deben a una incapacidad de la sociedad por asimilar los cambios que las pautas modernas traen a la vida y que además exigen el abandono de la tradición. Para él, la conservación de la monarquía y la adherencia de esta al islam y el wahabismo como formas oficiales de gobierno, responden a una forma de contrarrestar el influjo occidental que el desarrollo económico de Catar conlleva y que se expresa en la arquitectura, la educación superior y el consumo; en este proceso más o menos inconsciente, la sociedad, y en cierta manera también la élite política, han encontrado en las tradiciones islámicas una manera de resistencia o de escepticismo frente al proyecto económico y social de la modernización secular.

Para la monarquía Al Thani, la adhesión al islam como forma de su gobierno en Catar, sea discursiva o no, representa una fuente de legitimidad frente a los sectores más conservadores de la sociedad y le abonan a la estabilidad del régimen. Halliday (2005), quien en su obra abona al análisis de Hinnebusch sobre el nacionalismo pan-árabe y la identidad pan-islámica, señala que la religión no es un elemento exclusivo del discurso de las fuerzas contestatarias, puesto que los regímenes regionales echan mano del ámbito confesional para sustentar no sólo la existencia del Estado según sus términos, sino que también justifican su comportamiento allende sus fronteras. Al respecto, Halliday (2005, p. 47) afirma que:

Tales términos [árabe, islámico, judío, iraní o turco, ejemplos del autor] ciertamente tienen cierta relevancia en relación a los discursos de legitimación y formas de solidaridad con otros, pero no como explicaciones sustantivas de la estructura del Estado o su política general. Lo que las categorías culturales pueden decirnos bastante bien es cómo los estados se legitiman a sí mismos y apelan a sus propios temas. [...] La legitimación es por lo tanto una preocupación principal de los estados en relación a sus relaciones exteriores, sea en términos empleados para justificar su política exterior, o en los modos en los que una cierta idea de nación, su historia y gobernantes, es inculcada en escuelas o en la retórica usada por los líderes en sus discursos. [...] Voltea la moneda y el opuesto,

la deslegitimación, de los enemigos internos y fuerzas externas, es también una actividad de primer orden de los estados.

Cabe aclarar que, a diferencia de lo que piensa Halliday sobre que la definición de “islámico” que un gobierno pueda atribuirse a sí mismo no signifique que ello determine su estructura orgánica y el funcionamiento de su política, es importante reconocer que tal término da pie (tanto al interior como al exterior) a un arreglo básico de límites y posibilidades sobre las que se articulan las relaciones de poder, y por lo tanto no son categorías meramente discursivas. La interpretación particular de Catar, por ejemplo, sobre un gobierno islámico, adecúa la forma de democracia que adopta y en la que se entendería (o justifica para sí mismo) el carácter meramente consultivo de la *Shura*,¹⁷ independientemente de la idoneidad de este acomodo de poder a los ojos del observador.

Puesto de otra manera, si bien las categorías culturales a las que se refiere Halliday son una suerte de “rótulos” que cubren otros intereses, ello no implica que el entendimiento y la definición de lo que se asume por tales nomenclaturas sea secundario a la comprensión de las aspiraciones políticas de los estados. En otras palabras, recurrir a la identidad como baluarte de autopercepción requiere adaptar en cierto nivel, por más mínimo que este sea, las particularidades de dicha categoría cultural a las relaciones de poder.

Al respecto, Achcar (2013) afirma en su revisión de los levantamientos árabes iniciados en 2010 que algunos de los conflictos presentan características identitarias que él considera arcaicas (sectarismo, tribalismo, etc.) en tanto las mismas no se presentan en países desarrollados de Occidente (una visión un tanto orientalista). Cabe mencionar que Achcar percibe en el aspecto confesional una forma de legitimación de la superestructura de las burguesías que va en franca decadencia y no un elemento plenamente vigente, aun cuando éste fuera una mera máscara que encubra intereses materiales. Achar (2013, p. 154) señala que:

Un vistazo a los regímenes existentes en los albores de las revueltas árabes revela que la mayoría de los gobiernos con dinastías familiares – la dinastía hachemita en Jordania, la

¹⁷ Por *shura* debe entenderse la práctica de consulta que realiza un gobernante musulmán. Formalmente, los órganos consultivos que en la literatura especializada y producida desde el mundo occidental se nombran como *shura* se denominan Majlis al Shura, cuya traducción al español es Consejo o Asamblea Consultiva.

dinastía saudí en el reino del mismo nombre, varias monarquías en los otros estados del CCG, Assad en Siria, Saleh en Yemen, Gadafi en Libia- estaban basados en lealtades de al menos un tipo de los descritos arriba [es decir los propuestos por Weber, como el carismático o el legal-racional].

Estas prácticas arcaicas aplican particularmente a los estados y organizaciones fundamentalistas más que a la sociedad civil organizada o los individuos *per se* en el mundo árabe. Incluso afirma que “ellos, (Al Qaeda como ejemplo de las organizaciones islamistas radicales) estaban perdiendo momento en los años previos a 2011: aunque hubiese parecido que en los 1980, en recuento de la Revolución iraní, estas organizaciones eran potenciales vectores para un levantamiento, ya no son capaces de amenazar directamente el orden establecido”. (Archar, 2013, p. 135) Esta tesis parece englobarse dentro del grupo de pensadores que minimizan el papel de la religión en el desarrollo de las relaciones internacionales y parece obviar el papel que tuvo el Estado Islámico en el arco temporal de las primaveras árabes, o bien, de la Hermandad Musulmana Egipcia, como agentes que apelaban a las prácticas legitimadoras arcaicas y que en efecto, aglutinaron voluntades que amenazaron intereses de actores regionales y extrarregionales en su momento, y que fueron contrarrestados por actores estatales que usaron estrategias similares.

No obstante, a pesar de la perspectiva de Achcar a la que se ha hecho referencia anteriormente, se pueden rescatar otras aportaciones para esta investigación como las que presenta en su obra *Eastern Cauldron: Islam, Afghanistan, Palestine, and Iraq in a Marxist Mirror* de 2003 hace una revisión de la resurgencia del fundamentalismo en la política de Medio Oriente hacia el inicio del siglo XXI y a la luz de un declive hegemónico de Estados Unidos. Por un lado, para las sociedades de la región que adoptaron formas de gobierno más o menos seculares, el fundamentalismo islamista se mostró como una alternativa al fracaso político de las élites que se afianzaron en el poder durante la Guerra Fría y dio pie a una suerte de “tránsito al islamismo” que se catalizó (aunque sin mucho éxito y tiempo después de la obra de Achcar) hacia el arco temporal de las primaveras árabes con la entrada de organizaciones religiosas a las protestas una vez que la sociedad civil había iniciado las manifestaciones.

Por otro lado, en la revisión que hace sobre el islamismo a través de sus “once tesis” sobre el resurgimiento islamista, reconoce que, para las sociedades burguesas en Medio Oriente, como lo es el caso de Catar, el secularismo nunca fue una opción viable puesto que la división entre Estado (o política, tal cual lo dice el autor) y religión es artificial, claramente un producto intelectual occidental, siendo incluso una postura “antirreligiosa” (Achcar, 2003, p. 49), en otras palabras, es una propuesta incluso *haram* (algo prohibido, una suerte de pecado, en lengua árabe). Este islamismo pro occidental, pro monárquico y conservador es el opuesto al islamismo revolucionario y crítico de occidente, y ambas visiones existen y se contraponen en el “caldero” político de Medio Oriente que el escritor describe.

El islamismo burgués wahabita de Catar no choca con el islamismo revolucionario, o al menos revisionista, de la Hermandad Musulmana, sino que se apoya en él para expandir el alcance de la política exterior catari. El wahabismo laxo de Catar pasa por alto conductas que en su territorio serían *haram*, como el cuestionar a un gobernante y movilizarse contra él, como sucedió en Egipto, Siria o Yemen, y hace tal omisión con el fin de aprovechar la coyuntura en la que sus aliados puedan formar nuevos gobiernos que se circunscriban a la influencia catari. La realidad de las otrora primaveras árabes ha moderado el éxito que el emirato haya podido esperar de su apuesta al islamismo revolucionario en la región.

La legitimación de la élite catari está sustentada en el islam y tiene dos frentes, uno suscrito a la esfera interna del país, y otro al ámbito internacional. Respecto al primero, la adopción del wahabismo como interpretación y práctica del islam por parte de la familia Al Thani dota a su gobierno de un argumento de poder que se sustenta en la idea de “la obediencia al gobernante siempre que este respete la ley islámica y el credo wahabí” (Lorenzo, 2018. P. 372), fórmula simbiótica que tuvo éxito en Arabia Saudita. Esta máxima política del wahabismo es perfectamente funcional dentro del emirato dado que la configuración demográfica de Catar y el control del gobierno sobre la misma es compatible con el fenómeno religioso en el país, es decir, tradicionalmente la población ha interiorizado la idea del deber de obediencia al emir y el Estado poco tiene que hacer, fuera de supervisar la educación religiosa, para replicar este credo entre las nuevas generaciones.

En lo exterior, el acompañamiento de principios islamistas en la formulación de la agenda exterior del emirato constituye un elemento más en la legitimación del gobierno de

los Al Thani, y más como fuente de aprobación de la gestión de Tamim en tanto continua el legado de su padre, por ejemplo, a través del uso de la mediación con tintes islámicos evocando la práctica del *hakam* (o intermediación o audiencia), realizada por Mahoma en temas civiles y diplomáticos. (Fromhertz, 2012. p. 43) Esta evocación se usa como recurso de poder al servicio de la agenda de los Al Thani en la política exterior del emirato y se disemina internacionalmente a través de Al Jazeera en tanto la práctica mediadora islámica es un ingrediente central de la marca país de Catar y contribuye a la creación de su esfera de influencia y la consecución del poder de autoafirmación del emirato, a través de la validación mediática de la ortodoxia. En otras palabras, la apertura del emirato a la interacción con otros actores, sean islámicos o no, o incluso prediquen una forma distinta a la de los Al Thani, a través de prácticas de Mahoma pueden evocar en ellos motivaciones de afinidad y validación a su ortodoxia por encima de otras.

Al respecto (y entrelazando la legitimidad interna con la externa), Fromhertz (2012) afirma que la homogeneidad sectaria de la población, así como la laxitud en el wahabismo catari contribuyen a la estabilidad del régimen y, por lo tanto, le permiten concentrar sus esfuerzos hacia la región y no a la pacificación del interior. Al respecto, Formhertz (2012. p. 38-40) escribe lo siguiente:

La mayoría de los catariés son wahabitas sunitas. Hay una minoría chiita [inmigrantes en Catar], principalmente de Baréin e Irán. Sin embargo, a diferencia de Arabia Saudita donde una minoría es y ha sido regularmente oprimida o en Baréin donde un rey suní gobierna sobre una mayoría chíí, no existe el mismo nivel de hostilidad sectaria entre chiitas y sunitas en Qatar [...] esto reduce la posibilidad para oposición abierta basada en oposiciones organizadas religiosas o étnicas.

Esta homogeneidad religiosa en Catar es una ventaja geopolítica de la cual no todos sus vecinos gozan, y la cual dota de una gobernabilidad particular al emirato. Esta estabilidad no se vio cuestionada, o al menos no de manera significativa, durante las primaveras árabes, como sí sucedió en otros escenarios donde Catar y otros actores buscaron intervenir para beneficio propio.

3.3. La relación del islam wahabí con la construcción institucional de la toma de decisiones

No obstante, Baskan y Wright (2011) aducen que el wahabismo, a pesar de ser la orientación mayoritaria de los ciudadanos en Catar, y de ser la práctica religiosa de la élite gobernante, el islam a través de esta orientación particular no fue usado como criterio de construcción de instituciones del Estado, aun cuando por su máxima de obediencia irrestricta al gobernante ha sido útil en la viabilidad del mismo. En su muy influyente artículo, señalan que la política interna de Catar es más secular que la de Arabia Saudita, y en ese sentido se asemeja más a la de Turquía (por lo menos en el arco temporal en que escribieron) que a la de su titánico vecino, e incluso mantiene diferencias con políticas de otros estados como Kuwait o Baréin en el sentido de la intensidad del vínculo político - religioso.

Estas diferencias políticas en torno a la religiosidad del Estado respecto a su entorno se deben, según Baskan y Wright (2011), al papel de los ulema nacionales en la toma de decisiones políticas; mientras que por un lado Arabia Saudita tiene una clase de doctrinarios islámicos que participan directamente en las políticas de Estado desde tiempos de ‘Abdul Wahhab, Catar no ha asimilado a los suyos a la toma de decisiones dado que de manera tradicional se asumía que su carácter extranjero (principalmente saudí) podría representar una afrenta a la soberanía nacional a través de una influencia indirecta entre Riad y los teólogos wahabitas.

En este sentido, Catar ha dejado fuera de la toma de decisiones a los pocos clérigos musulmanes nacionales en aras de mantener una autonomía frente al gobierno saudí, dado que sus ulema podrían, según la percepción de los gobernantes cataríes, anteponer lealtades por afinidades tribales (cooptadas por Riad) antes que compromisos con el gobierno catarí, y de esa manera legitimar desde el campo teológico las acciones saudíes en la región, particularmente en la relación bilateral con Doha. Baskan y Wright (2011) reportan que, desde la construcción institucional en Catar, así como en el diseño del currículo religioso, se prefirió mantener una clase de los ulema, pequeña y restringida a las aulas, aunque Baskan y Wright (2011) advierten una tendencia al crecimiento de la clase de los ulema en Catar,

nutrida por nacionales, pero con un rol prominente de ciudadanos de otros países como Egipto.¹⁸

Desde una perspectiva opuesta escribe Barabanov (2017), quien dice que la relación entre Catar y los estados del Golfo, liderados por los saudíes, tiene implicaciones ideológicas que se rastrean al desarrollo teológico y jurídico en el mundo islámico. El análisis parte del concepto de *madhhab* (o doctrina, versión musulmana del principio de *cuius regio eius religio*), es decir la facultad que tienen los gobernantes para asimilarse a una u otra escuela de interpretación jurídico teológica en el islam. Particularmente, los gobiernos wahabitas se adhieren a la corriente hanbalí, a la cual pertenecen también algunos grupos del islam político del siglo XX.

Estos grupos islamistas del siglo pasado señalaron la necesidad de crear (o restaurar) un califato (ente estatal guiado por un califa, es decir un líder sucesor de Mahoma) para la umma, proyecto que no sólo cuestionó a las repúblicas seculares del Medio Oriente de ese entonces, también cuestionaba el compromiso de las monarquías islámicas en la construcción de dicho *dar al islam*, y en este sentido el papel saudí era aún más fuertemente criticado por el título que el monarca saudí ostenta como “Custodio de las dos mezquitas sagradas” haciendo referencia a la Meca y Medina. En el arco temporal que va desde los años 70 del siglo pasado hasta el fin de la invasión soviética en Afganistán, la política o saudí enfrentó oscilaciones entre alianzas con grupos políticos como la Hermandad Musulmana o con personajes como Osama Bin Laden, mismas que transitaban en el espectro islamista y que comprometían la posición saudí frente a los grupos pro califales al mismo tiempo que lo hacían con sus aliados occidentales. Finalmente, la monarquía saudí se decantó por deslindarse de los primeros a través del apoyo a las invasiones de Estados Unidos a países miembros de la umma, lo cual complicó más la relación con fuerzas subnacionales salafistas.

Barabanov señala que es en medio de esta discusión ideológica y política en Medio Oriente que Catar cobró relevancia política en un viraje a su tradición silenciosa; dado su bajo perfil, el gobierno catari no había sido asociado como un enemigo (o “hipócrita” en

¹⁸ Desafortunadamente no existe una actualización al trabajo de Baskan y Wright que pueda ofrecer datos sobre el estado actual de la clase de los ulema cataríes a fin de corroborar la tendencia al crecimiento de la misma que se había predicho en 2011 y que podría dar luz sobre un cambio institucional motivado desde el aumento en las filas de teólogos cataríes.

términos del discurso teológico que refiere el autor, y como *takfir* para los clérigos saudíes) frente a los compromisos islamistas del salafismo con la construcción de un califato, y al contrario de lo que hizo Arabia Saudita, brindó su apoyo a varios grupos que en mayor o menor medida buscan la construcción de tal unidad política. El autor incluso afirma que “a diferencia de los saudíes, Catar no teme tener contactos con los propagadores del califato”. Este analista sigue la misma idea de Dorsey sobre una estrategia de política exterior de Catar que aspira a llenar un vacío de liderazgo en la región dejado por Arabia Saudita en términos político – religiosos, a través del uso de su particular visión de un islam wahabita más laxo y cercano a las fuerzas subnacionales islamistas de la región.

Para Barabanov esta situación favorable para Catar fue apoyada por la administración Obama de manera indirecta al confirmar a Doha su respaldo a través de su base militar para dirigir las operaciones militares estadounidenses en Medio Oriente, aunada a la coincidencia de ambos gobiernos en el rechazo hacia el régimen en Siria y la búsqueda por su deposición. Ahora bien, habría que mantener cierta precaución a este señalamiento del autor dado que Catar podría recaer en la misma posición que la de Arabia Saudita como contrario al bienestar de la *umma* en tanto la base militar de estadounidense de Al Udeid, por lo que su idoneidad como líder de la comunidad islámica no está necesariamente garantizada.

En una posición más radical y contrapuesta a Barabanov, Roberts (2019) asegura que el acercamiento de Catar con grupos islamistas en la región, tales como Hamas, Hezbolá, o bien con regímenes “parias” como Sudán o Irán, se debe al intento del emir Hamad por contrarrestar la imagen negativa de Catar en el mundo islámico y árabe obtenida por ser un aliado de Estados Unidos, en detrimento de otros miembros de la *umma*, como por ejemplo de Irak o Afganistán, afectados por la base militar de Al Udeid, o bien por cierta cooperación entre Catar e Israel en materia comercial de 1996 a 2008. Estos esfuerzos, que para él constituyen un frente adicional en la agenda exterior de Catar, son muestra de que la política exterior catari ha sido siempre un “híbrido” (Roberts, 2019, p. 3), e incluso con una tendencia anti islámica. Tal afirmación se corrobora, para este autor, por conductas como la existencia de universidades extranjeras en Catar, la libertad religiosa que tienen los occidentales al poder consumir productos de alcohol y cerdo, la participación activa de las mujeres de la realeza dentro de la vida pública del país.

No obstante, parte considerable de la literatura sobre Catar y su política exterior, sobre todo aquella producida después de 2010 con el inicio de las primaveras árabes, coincide en que el emirato ha buscado construir una esfera de influencia regional, y que en la consecución de su liderazgo ha recurrido a una política “de puertas abiertas”, la cual es consistente con el modelo laxo de wahabismo descrito por Dorsey y Babaranov, y que a su vez también es compatible con la estrategia del *bandwagoning*, la cual le permite sortear la división sectaria sunní – chií como impedimento para la oscilación estratégica entre Arabia Saudita e Irán. Al respecto, Khatib (2013, p. 420) ofrece la siguiente reflexión:

Por lo tanto, se puede considerar que Catar crea amigos y evita enemistades apelando a todas las partes a la vez mientras se mantiene dentro de las líneas de las convenciones de "buen vecino" en el Golfo, es decir frente Arabia Saudita, un ejemplo clásico de pragmatismo político. Su amplia y variada red de “invitados” y "socios " también puede verse como un ejemplo de adaptación política: Catar busca identificar tendencias emergentes y actores y crear un lugar para sí mismo dentro de esas tendencias para mantener la vigencia política.

Por otro lado, la intersección de las estrategias con los aspectos religiosos de la política exterior catari no resulta inviables frente a las capacidades de poder que predisponen el proceso de formulación de su agenda hacia el exterior. Por un lado, la autonomía de la familia real permite franquear la “limitante” institucional que supone la ausencia de un consejo ulema que participe de las decisiones de política exterior catari en tanto el emir ha echado mano de su relación con el teólogo Yusuf Qaradawi, ligado a la Hermandad Musulmana, y del cual se señala una influencia en su estrategia regional en el arco temporal de este análisis, a lo cual se hará referencia más adelante. En este sentido, la presencia del mismo personaje en la televisora Al Jazeera aporta un nuevo matiz a la función de tal plataforma como herramienta para la consecución de sus intereses allende sus fronteras, ligando el discurso islamista a la proyección regional (en tanto el programa Al Sharia wa al Haya, o “La Sharia y la Vida” sólo está disponible en árabe) de la marca internacional catari, sustentada sobre la bonanza gasífera del emirato.

Y es que, al igual que en el caso de la filiación wahabí de Catar, la ausencia institucional de un consejo de ulema que apruebe o censure la toma de decisiones sobre política exterior del emir parece no ser un impedimento para que las ideas, actores y prácticas

islámicas formen parte del proceso de formulación de la agenda catari hacia su entorno regional. De hecho, la falta de una declaración de oficialidad del wahabismo podría ser parte de la laxitud catari en torno al credo como criterio para la formación de nexos del emirato con otros actores islámicos en la Península Arábiga y el Medio Oriente en general.

La Hermandad Musulmana, principal actor islamista con el que se asocia a Catar, y una de las varias razones que explican las acciones saudíes de 2017 contra Doha, si bien es un grupo sunita, no forma parte del wahabismo. Entonces ¿por qué Catar apoyaría a un grupo con una visión islámica distinta? Roberts (2014) ofrece una respuesta que abona a la idea de laxitud de la interpretación wahabita como medio de formación de alianzas. Él señala que el apoyo de Doha a la Hermandad Musulmana obedece a razones en principio pragmáticas, relacionadas con la construcción de una burocracia política y religiosa independiente de Arabia Saudita que data desde mediados del siglo pasado, aun cuando Catar no era un ente independiente. Los teólogos de la Hermandad proveían a Catar de una base intelectual confesional para formar clérigos nacionales a futuro, además de proveer a la incipiente estructura gubernamental de un cuerpo ulema, aunque dispersa en el entramado administrativo y sin reconocimiento formal.

Posteriormente, ya hacia la segunda era de la política exterior catari, referida *supra*, el emirato siguió fomentando su nexo con miembros de la Hermandad Musulmana en su territorio “siendo parte de una larga tradición de servir como huésped para cualquiera que necesite un respiro” (Roberts, 2014, p. 84). En este sentido, Roberts (2014, p. 89) también afirma que Catar ha sido referido en el pasado como “La Meca de los desposeídos”, el lugar al que cualquier desterrado en la región de Medio Oriente puede acudir. El autor refiere que Catar no descansa solo en su alianza con la Hermandad Musulmana, sino que lo hace con una variedad de actores sabiendo que puede apoyarlos en tanto sus discrepancias ideológicas no representan una amenaza frente para un Estado que puede mantener cohesionada y cooptada a su población. Asimismo, el autor afirma que estas alianzas son recurrentes en la estrategia política exterior de los emires dado que el servicio exterior catari es pequeño y procura no “oficializar” nexos con actores subestatales que despierten preocupación entre sus vecinos.

Ahora bien, a la luz de la definición de islamismo que se proporcionó anteriormente, Catar, Arabia Saudita y la Hermandad Musulmana son actores islamistas en tanto propugnan por la integración de los preceptos coránicos, de la sunna y la sharía, al gobierno de las sociedades musulmanas, entonces ¿por qué existe una animadversión entre algunos de estos actores? ¿por qué la relación de Catar con la Hermandad Musulmana significó una vulneración al statu quo regional a los ojos de Arabia Saudita y por lo tanto ameritó el control intrahegemónico de 2017? Dicho sea de paso, Doha, Riad y la Hermandad pertenecen al sunismo.

La respuesta a estos planteamientos tiene tanto un extracto religioso como político; por un lado, es necesario recordar que, como se afirmó en el primer capítulo de esta investigación, la religión no es un fenómeno monolítico, sino que cada expresión confesional como el islam, es diversa en su interior y que cada una de sus manifestaciones responde al contexto en que surge y se desenvuelve. En otras palabras, si bien existe un núcleo de creencias que constituyen al islam,¹⁹ la comprensión y forma de vivir la religión es tan diversa como musulmanes existen. En ese sentido, a pesar de que los tres actores a los que se refiere el párrafo anterior son todos sunitas, la idea de sunismo que cada uno tiene sus propios matices, así como sus propias aplicaciones e intereses políticos.

En este sentido, la instrumentalidad de la religión en el campo de la política interna y de las relaciones internacionales, también discutido en el primer capítulo, cobra sentido en la turbulenta relación entre Arabia Saudita, Catar y la Hermandad Musulmana. Si bien los tres actores son sunitas e islamistas, el uso de la religión como capacidad de poder al servicio de sus intereses políticos diferencia la experiencia del islam de cada uno de ellos. El islamismo de la Hermandad Musulmana surge “como reacción a los excesos del colonialismo inglés y por su actividad misionera entre la clase desfavorecida de la sociedad egipcia” (Saleh, 2019. p. 33), es decir, tiene una raíz decolonial que critica la influencia de Occidente en los asuntos de la sociedad egipcia, ampliamente musulmana, y a la que adjudica sus problemas.,

¹⁹ Este núcleo es conocido como “los cinco pilares del islam”, los cuales son la *shahada*, o profesión de fe, el *zakat* o la caridad, la *salat* u oración, el *saum* o ayuno durante el mes de Ramadán, y el *hajj* o peregrinación a la Meca. El primero de estos pilares tiene una importancia fundamental pues resume el credo del islam en la frase “no hay más Dios que *Allah* y Mahoma es su profeta”. Consúltese (Zeraoui, 2012. p. 40)

proponiendo el retorno del islam a la vida pública como solución a la precariedad traída por la modernidad occidental.

Por su parte, las monarquías de la Península Arábiga deben en gran medida su existencia estatal a la intervención occidental en Medio Oriente, primero al Reino Unido durante el arco temporal de las guerras mundiales, y luego a Estados Unidos en la era bipolar y aún después de la caída del bloque soviético, tal como lo reseñan Zeraoui (2012) y Fromhertz (2012). A los ojos de la monarquía saudí, la presencia de potencias occidentales en el dar al islam, y particularmente en el contexto de Medio Oriente, significa primero, una garantía de seguridad del Estado y por extensión, de la familia real, en tanto la cooperación entre Riad y sus aliados occidentales está respaldada por la producción petrolera saudí y la dependencia de las economías capitalistas sobre combustibles fósiles. En segunda instancia, esta relación simbiótica ofrece también una capacidad de poder para el ejercicio de su política exterior en la región en tanto la agenda saudí encuentra campo de acción en donde la agenda de intereses occidentales es coincidente.

Esta ventaja se replica también para Catar en tanto las capacidades de poder, ya señaladas en el segundo capítulo de la investigación, proyectan a Catar como un aliado estratégico para las potencias occidentales con la ventaja de poder mantener presencia militar, económica, y política sin las restricciones religiosas que el clero saudí sí impone como mínimo conductual a su monarca, muestra de ello es la propia base de Al Udeid. A diferencia de Arabia Saudita, que percibe la crítica de la Hermandad Musulmana hacia la intervención occidental en Medio Oriente, Catar percibe en el grupo una oportunidad estratégica para encontrar espacios donde operar y crear su propia esfera de influencia. El vehículo de política exterior que Arabia Saudita encuentra en Estados Unidos, Doha lo encuentra en alianzas con grupos islamistas como la Hermandad Musulmana, y ello es posible en tanto su visión religiosa (sunnita, islamista y wahabita) es más laxa que la saudí en tanto no se recurre a una crítica, incluso takfirista, de otros actores musulmanes.

La estrategia de entablar relaciones con una gran gama de actores subnacionales forma parte de lo que Al Hoor, Al Thani., Tok, Besada, O’Bright, B. y McSparren, (2016, p. 348) definen como poder anidado,²⁰ entendido de la siguiente manera:

[...] la habilidad de un Estado para usar varias herramientas y recursos, a nivel doméstico, regional e internación, a fin de manipularlos para lograr el efecto deseado. El Estado es capaz de actuar de manera multidimensional que le permita tener baluartes e influencia en varias industrias y sobre distintas alianzas, que le contribuyen a su agenda de política exterior.

Esta expresión de política exterior que apela al poder de grupos subnacionales como la Hermandad Musulmana para servir como brazo de la estrategia internacional de Catar ha estado presente desde la independencia del Estado cataní, sirviendo como uno de los elementos que generan disputas entre sus vecinos. La literatura al respecto, particularmente la producida por Khatib y Roberts, señala que el Emir Tamim se dibujaba tempranamente como un disidente teológico-político en la escena sunita. Si bien los proyectos monárquicos panislamistas buscaban una suerte de reislamización de las sociedades y establecimiento de regímenes "democrático-islámicos" en la línea de los proyectos políticos en Medio Oriente, en su mayoría infructuosos (como el Egipto post-Morsi), mantiene a su vez una agenda de mantenimiento del *statu quo* en la que un islam que se centra en la espiritualidad personal, está en contra de las interpretaciones violentas, y que está presente en la escena pública pero no interfiere con las decisiones políticas y económicas de los gobernantes, incluso a costa de mostrarse omiso ante los abusos e injusticias que cometen.

Cabe mencionar que el wahabismo en Catar tiene dos frentes distintos; el wahabismo cataní al que apelan los emires en su política interna, si bien es más permisivo que el saudí en aspectos sociales como el de las libertades religiosas para los extranjeros en el país, es igual de estricto en el mandato religioso de obediencia absoluta de la población hacia su gobernante en tanto éste cumpla con una conducta apegada al islam, definida en los términos que el clero wahabita fija como *halal* o permitido. Ese frente interior otorga a Catar una capacidad de

²⁰ Se le llama poder anidado dado que la representación gráfica de alianzas que se hace con este concepto arroja una multitud de líneas que representan los nexos entre actores, dibujando una suerte de “nidos”. Se recomienda consultar el artículo referido para visualizar la imagen de esta red de alianzas.

poder valiosa: la gobernabilidad, la cual permite que el emirato pueda destinar los recursos materiales (de los cuales dispone con cierta libertad) y humanos necesarios a la formulación y ejecución de política exterior en vez de destinar estos esfuerzos hacia la pacificación del país.

El segundo frente es el externo, y en éste la laxitud del wahabismo es mucho más fehaciente puesto que no recurre a la práctica takfirista que Arabia Saudita sí pone en marcha en sus relaciones con otros actores regionales. En vez de descartar alianzas con todo tipo de actores en la región, Catar hace caso omiso de algunas características confesionales e ideológicas de sus opciones de alianza de una manera mucho más pragmática y apela a un discurso religioso que evoca prácticas “integradoras” o conciliadoras que suman voluntades de diversos agentes regionales. El hakam, la política de puertas abiertas, y la crítica selectiva hacia ciertos regímenes que se hace a través de Al Jazeera funcionan como una forma de legitimar las acciones del emirato haciendo un símil con la tradición temprana de la umma y Mahoma frente a su entorno, es decir, Catar sigue una sunna de manera pragmática y en sus propios términos políticos.

La laxitud permite que Catar, siendo un Estado que en gran medida debe su existencia y continuidad a la intervención occidental, pueda colaborar con grupos islamistas sumamente críticos a la presencia hegemónica europea y estadounidense en Medio Oriente. Esto se debe a que, como se ha mencionado anteriormente, Doha necesita reforzar su propia presencia institucional internacional (por ejemplo, la de su servicio exterior) a través de agentes externos como la Hermandad Musulmana, que cubrió su frente político en Egipto durante el arco temporal de las primaveras árabes.

No obstante, cabe recalcar que la laxitud del wahabismo cataní que le permite al emirato instrumentalizar su política de puertas abiertas a cualquier actor regional representa una afrenta a las pautas saudíes que constituyen las reglas de funcionamiento del sistema de la Península Arábiga del cual es actor hegemónico. Esta situación emplazó a los actores en el conflicto en tanto Arabia Saudita no permite la creación de una esfera de influencia propia para Catar que signifique, por un lado, la proximidad y el éxito de grupos islamistas políticamente opuestos a Riad, y por el otro, el surgimiento de un nuevo actor puntero en la

Península Arábiga que complique la tensa distribución del poder de Medio Oriente ya disputado con Irán.

3.4. Los efectos de la divergencia religiosa entre Catar y Arabia Saudita y su impacto en la formulación de política exterior catari.

La política exterior de Catar frente a la Península Arábiga, si bien está relacionada con el desarrollo general del arco temporal de las primaveras árabes, no debe entenderse como una réplica de las acciones de Doha frente a sus contrapartes en Trípoli, El Cairo o Damasco, entre otros; aunque la política de los emires Al Thani frente a los levantamientos populares árabes buscó consolidar su esfera de influencia, *per se* representa una contraposición de intereses respecto a los de sus vecinos del Golfo, particularmente frente a la de Arabia Saudita y por consecuente, la acción exterior catari en este contexto debe analizarse en términos de su disidencia, particularmente como potencia rivalizante o potencia intermedia (Dallanegra, 2008). Este carácter de rivalidad fue advertido por sus homólogos en el CCG y se expresó a través de la “denuncia” del islamismo de las acciones exteriores catariés.

Ulrichsen (2014) ofrece una relación pormenorizada de las acciones catariés en el contexto de las primaveras árabes, y a partir de ella se pueden traducir los efectos en las relaciones al interior de la Península Arábiga. En resumen, el autor afirma que Doha se había alineado a la postura general del CCG en el escenario libio y sirio, apoyando el cambio de régimen, inicialmente a través del multilateralismo (como en la Liga Árabe) y posteriormente alineadamente a Arabia Saudí, pasando de la mediación a una suerte de intervención intra-árabe para darle “soluciones árabes a problemas árabes”. Adicionalmente, el gobierno en Doha había apoyado en los hechos la operación del Escudo de la Península, una iniciativa armada para mantener el orden en Baréin frente a las protestas contra el gobierno de la familia Al Khalifa, de particular interés para Arabia Saudita.

No obstante, a pesar del alineamiento de Catar frente a las posturas conjuntas del CCG y Riad en el Medio Oriente y la propia Península Arábiga, la cercanía del gobierno catari con la población en Gaza y su acción humanitaria ahí, así como los vínculos con la Hermandad Musulmana, particularmente en Egipto, y la presencia de Qaradawi en los círculos cercanos al emir Tamim y en Al Jazeera, propiciaron en el CCG la idea de la

existencia de un nexo político entre Irán y Catar, posicionando al segundo como un instrumento de la política exterior iraní en el entorno peninsular arábigo.

Kaussler (2015) apunta pertinentemente que, lo que la literatura califica como crisis catari, se ha estado desarrollando desde hace ya varios años y que el primer conato de aislamiento contra Catar se dio en 2013, cuando después de la sucesión entre Hamad y Tamim, Arabia Saudita y sus aliados regionales instaron al nuevo gobernante a firmar un compromiso en el que se buscaba la reorientación de su política exterior para encajar con los estándares deseados por el CCG. El acuerdo, según lo reporta Kaussler (2015, p. 14) consistía en:

- El fin del financiamiento a los medios de comunicación que fueran críticas hacia las políticas del CCG;
- La expulsión de los miembros de la Hermandad Musulmana viviendo en Doha,
- Terminar con el apoyo hacia los huties en Yemen,
- Cesar con la política de naturalización de inmigrantes del Golfo que hayan escapado de sus países monárquicos de origen por razones políticas.

Estos puntos, sobre los que Catar cedió en ese mismo año, tenían claramente destinatarios concretos: Al Jazeera y Qaradawi, ambos estrechamente relacionados a través del programa “La Sharia y la Vida”, en la que el teólogo egipcio, y figura prominente de la Hermandad Musulmana, dirigía esfuerzos para señalar como deber religioso el derrocamiento de regímenes como el de Mubarak en Egipto (Helfont, 2010), mostrando una sincronía entre la política exterior catari y el pensamiento de este personaje musulmán, en una relación simbiótica similar a la del clero wahabita con la casa Saud, aunque sin estar legalmente instituida en el sistema político catari. La literatura, como Roberts (2019,) y los medios han informado reiteradamente sobre la cercanía de Qaradawi con la familia Al Thani, de tal modo que no se le ha expulsado del país, cesado de Al Jazeera, e incluso se ha permitido que uno de sus proyectos, la Unión Internacional de Ulema Musulmanes, opere desde Doha, promoviendo su particular visión del islam.

A pesar de la experiencia en torno a las prácticas discrecionales del gobierno catari respecto a lo que institucionalmente debería ocurrir en la realidad, Roberts (2019) afirma que el carácter islamista de Catar en su agenda exterior es más bien una nomenclatura impuesta por sus vecinos monárquicos en aras de descalificar al gobierno catari frente al mundo occidental, y en ese sentido señala que las acusaciones (tanto las de 2013 como las de 2017) son más bien exageraciones, aunque reconoce que en todo caso, los indicios de islamismo que pudiesen existir son una fuente de legitimidad para Tamim respecto del legado de su padre, y consecuentemente, la islamización de la política catari sería más un medio que un objetivo *per se*, pero finalmente con una intencionalidad por parte del gobierno del emir, es decir, deliberadamente el gobierno abraza y exhibe cierto islamismo de manera instrumental.

De hecho, Roberts (2016) asevera que, en el sentido instrumental, la influencia de Qaradawi es marginal y más importante para él que para el gobierno catari, y que la alianza implícita entre Doha y la Hermandad musulmana está racionalmente pensada. Al respecto Roberts (2016. p.7) afirma que:

Primero, no es como si hubiera un rango considerable de actores disponibles para que Catar apoyase. No hay otro grupo secular, izquierdista, o de cualquier otra denominación, comparable en historia, organización, fuerza o alcance en todo el mundo árabe a la Hermandad Musulmana. Como una manera de “alcanzar” o de otra manera (intentar) apoyar a millones de árabes a la vez, no hay organización como la Hermandad en la región. En otras palabras, desde una perspectiva utilitaria, apoyar a la Hermandad Musulmana es una opción obvia para un actor que busca construir rápidamente su influencia a través de la región.

Entonces ¿el auspicio catari a Qaradawi no es racional? Insistir en la ambivalencia de la política catari en los ejes de la institucionalidad y la discrecionalidad es fundamental para entender que el discurso religioso, aunque no sea ejercido desde una agencia gubernamental de manera formal, es un elemento de poder en la estrategia catari y una fuente de legitimidad entre su población y entre fuerzas subnacionales en Medio Oriente. Lo que Dorsey llama “wahabismo del mar” le ha permitido oscilar entre el polo saudí e iraní durante las primaveras árabes; la expresión particular del wahabismo laxo es en sí misma una forma de operacionalizar la estrategia exterior catari y en ese sentido, como parte del ejercicio de poder

interno y externo de Catar, es una expresión racional del uso de un recurso que este actor ha usado para buscar una reafirmación de poder en el sistema regional.

Ahora bien, además de la percepción de riesgo que la asociación Doha-Hermandad Musulmana genera en Arabia Saudita, está el acercamiento indirecto entre Catar e Irán que podría surgir a través del apoyo de Teherán a la organización islamista. Si bien Irán pertenece a la rama chiíta y no a la sunita como los otros tres actores, la división sectaria parece no impactar negativamente en la posibilidad de colaborar con organizaciones no chiítas, y ello podría deberse al uso instrumental de la religión.

Para Nadereh Farzamnia (2009), especialista en estudios sobre Irán, Teherán hace uso de un discurso religioso centrado en la idea de martirio y persecución de las mayorías sunitas sobre las minorías chiítas, lo cual se extrapola a las relaciones de occidente, con capacidades de poder que lo colocan en el centro del sistema internacional, frente a la Persia histórica y de la cual el Irán contemporáneo es heredero, con una posición periférica. En ese tenor, la percepción de la élite política iraní de la amenaza que representan las potencias occidentales para los intereses iraníes es compatible con la crítica que se hace desde el islamismo de la Hermandad Musulmana hacia la intervención occidentalista en Medio Oriente, incluso superando cualquier barrera étnica entre árabes y persas.

El uso del elemento religioso del martirio tiene entonces un fondo racional al poder maximizar la opción de alianzas para Irán y por lo tanto abona a sus capacidades de poder, aunque ello no signifique que Catar caiga en la esfera de influencia iraní en los mismos términos que actores como Palestina, la Hermandad Musulmana, los hutíes, entre otros. No obstante, es interesante notar que, en la estrategia iraní desde la perspectiva de la religión, parece que Doha no es el único actor regional que podría fungir como una “Meca de los desposeídos”.

Las relaciones que Catar e Irán sostienen con la Hermandad Musulmana están sustentadas en el islam, entendiendo a la religión como una más de las capacidades de poder. En otras palabras, el islam es la etiqueta con la que se presentan los argumentos para conseguir los fines comunes de estos actores. No obstante, su afinidad radica en el islamismo como herramienta para la construcción de esferas de influencia dado que permitiría fijar “reglas de juego” consensuadas, configurando un nuevo *statu quo quo* con sus propias reglas

de funcionamiento sistémicas. En ese sentido, la oposición de Arabia Saudita frente a la triada mencionada anteriormente también radica en el uso racional, político y discursivo del rótulo religioso que constituye el islam, pero que conlleva en el fondo una interpretación y aplicación distinta del islamismo entre Riad y sus rivales; en la medida que el islamismo revisionista de occidente gane fuerza en la región, la práctica conservadora y pro occidental saudí se ve cuestionada y por ende, su estructura de poder.

En ese orden de ideas, el uso laxo del wahabismo, el cual ya ha sido desarrollado previamente en este capítulo, cobra mayor sentido cuando se analizan las conductas de política exterior que apelan, no de manera fortuita sino con cálculo de la élite política del emirato, a prácticas del islam temprano por parte de Mahoma como el *hakam* (revisado en este último capítulo). Por ejemplo, la participación reciente de Catar como mediador en Afganistán entre los talibán, occidente y el gobierno de la República afgana se presenta al mundo como una muestra de una conducta *halal*, es decir religiosamente válida y apreciable.

El acercamiento con los talibán no resulta sorprendente a la luz de la afinidad sectaria, pero resulta aun más entendible a la luz de la flexibilidad de la política de puertas abiertas que es compatible y viable en el wahabismo catari. Esta flexibilidad, que ofrece además ventajas en la política exterior catari, es un elemento más en la lista de preocupaciones de Arabia Saudita respecto al activismo internacional del emirato, no por que exista una contraposición ideológica-religiosa entre Riad y el Kabul de los talibán, sino porque es un intento de protagonismo catari que persigue la creación y consolidación de su propia esfera de influencia.

Como conclusión a este capítulo, resulta prudente señalar que la ambivalencia del comportamiento secular/religioso de la política exterior catari se corresponde con la discrepancia en la literatura sobre el tema en tanto no parece haber un acuerdo sobre qué tan religiosa es la práctica exterior de Catar. Parece que la postura que se adopte en este sentido implica una concepción sobre la racionalidad o irracionalidad que se le adjudica a los emires por conducirse según criterios de secularidad o religiosidad, respectivamente, reproduciendo prejuicios propios del paradigma de la modernidad occidental y sus consecuentes mitos (por ejemplo. la violencia religiosa).

Independientemente de esas consideraciones, la variable religiosa en este caso está presente y es un elemento transversal en cuanto a las capacidades de poder se refiere en tanto su presencia legitima las acciones que se tomen apoyadas en la ponderación del resto de variables de las que puede echar mano el gobierno catarí (por ejemplo, su poder mediático). Y es que el aspecto confesional aquí expuesto está relacionado con la posición geográfica del territorio, sus características demográficas y con la cultura política de la sociedad frente al Estado, la homogeneidad sectaria y la obediencia al emir dictada por el wahabismo, y de manera conjugada permiten que Catar destine de manera más eficiente sus esfuerzos hacia la agenda exterior dado que no tiene que preocuparse por la gobernabilidad, a diferencia de las experiencias de Baréin y Arabia Saudita (concretamente en su provincia occidental).

La renta petrolera permite apoyar a Al Jazeera mediante los mecanismos de subvención estatal mencionados *supra*, e indirectamente los hidrocarburos propicia el papel de esta televisora como satélite para la difusión de la ortodoxia islámica catarí y atraer, mediante la política de puertas abiertas de su marca internacional en el mundo islámico y de su reputación como mediador internacional en favor de la *umma*, a grupos como la Hermandad Musulmana, ampliando así el brazo de la política exterior catarí. Entonces, Al Jazeera se vuelve un vehículo de la agenda islamista catarí que atrae y materializa alianzas con otros actores de este espectro político asociado al islam, una versión que se opone al islamismo saudí.

Dada la laxitud relativa de la interpretación y aplicación del wahabismo, en Catar, el Estado ha podido superar cualquier tipo de barrera sectaria y así lograr oscilar entre polos de poder y actores diversos cuando ha sido necesario mantener su independencia y cuota de poder en la región, lo cual le permitió a Catar consolidar la tercera era de su política exterior, una más activa y enfocada no sólo a la independencia política del emirato frente a los colosos del Golfo, sino que le permitió buscar una esfera de influencia a partir de las afinidades que la religión puede construir entre fuerzas nacionales y subnacionales en la región en tanto lo confesional se utiliza como recurso de poder, aun cuando el aparato institucional de política exterior (y de política pública en general) no muestre siempre de manera fehaciente los intereses y actores islámicos que participan en el proceso de formulación de política exterior.

Entonces la política exterior catari se perfila indiscutiblemente como un intento revisionista frente al acomodo de las relaciones de poder de su entorno. El wahabismo laxo es un elemento entrópico frente al *stau quo* saudí. El objetivo de replantear su posición relativa de poder frente al hegemón, y romper con la jerarquía que este la ha asignado a Doha se instrumentaliza a través de la visión flexible del islam wahabita catari, permitiendo que un islamismo crítico de la intervención occidental interactúe con uno pro occidental como el de Catar, aun ante la oposición saudí en su carácter de “árbitro supremo” (en palabras de Dallanegra)

4. Conclusiones

Una vez explorados los argumentos que buscan sustentar la hipótesis presentada en este trabajo, es momento de presentar las conclusiones generales del mismo. Este apartado presentará, a manera de lista de cotejo, el cumplimiento o no de los objetivos presentados en la introducción, así como también expondrá las reflexiones finales que surgen del desarrollo argumentativo.

El trabajo pretendió responder al cuestionamiento sobre la manera en que el islam puede funcionar como recurso de poder al servicio del Estado de Catar en el proceso de formulación de política exterior, particularmente frente al entorno político de la Península Arábiga, concretamente en el arco temporal que corre desde el inicio de las primaveras árabes hasta el cese de relaciones diplomáticas y proceso de aislamiento que encabezó Arabia Saudita en contra del emirato catari. La coyuntura que define el periodo de estudio enmarca un acomodo sistémico en que cada actor tiene una posición determinada por las capacidades de poder de las que dispone y bajo ciertos parámetros de permisibilidad de conductas. Concretamente, en el caso del acomodo sistémico de poder de la Península Arábiga, Arabia Saudita desempeña un papel de liderazgo frente al cual el Estado de Catar funciona como potencia media rivalizante o revisionista a la distribución de poder imperante en la región.

Es fundamental señalar que la investigación asume que el fenómeno religioso islámico es parte de las capacidades de poder de Catar, siendo de hecho la variable predominante para este estudio (aunque no la única), lo cual puede resultar controversial por diversas razones, fundamentalmente dos: la primera es la perspectiva teórica empleada en el estudio dado que el realismo sistémico, al igual que el grueso de los realismos, no suele

adoptar elementos identitarios como parte de las explicaciones científicas sobre la realidad internacional.

El segundo aspecto sobre la controversia a la que se enfrenta esta investigación radica en el tratamiento general de las ciencias sociales al fenómeno religioso, el cual ha sido tradicionalmente de negación o minimización de manera más o menos artificial puesto que, a partir del paradigma de la modernidad occidental y mito de la violencia religiosa ya explicados, algunos científicos sociales pretenden desterrar lo que perciben como males sociales surgidos desde lo confesional a través la omisión de este fenómeno en sus estudios. Ante este problema se debe señalar que en tanto la religión no desaparezca *de facto* de la realidad social observable entonces es deber de los estudiosos de lo social atender (o por lo menos enunciar) tal variable cuando esté presente en sus observaciones, lo cual se extiende a los internacionalistas.

Frente a esta situación, la investigación propone un ajuste al *corpus* teórico partiendo de la comprensión de la religión como capacidad de poder al servicio de los actores de lo internacional y no del proceso de construcción identitaria como se haría desde los constructivismos, propuesta que se sustenta con la metodología del mapa macroscópico de Greenstein, el modelo de Nueva Guerra Fría de Medio Oriente y los esquemas ofrecidos por Dallanegra (2008). Este ajuste sirve también para fomentar otras formas de aproximación al estudio de aspectos confesionales dentro de la política del Medio Oriente, pero siempre abierta a la contrastabilidad de la realidad frente a los postulados teóricos del realismo sistémico.

En este caso, el escenario de conflicto saudí-catarí que se describió en la investigación puede ser analizado desde el realismo sistémico, particularmente el propuesto por Luis

Dallanegra Pedraza (2008), quien postula que las relaciones de poder entre actores internacionales se da en términos de una lógica sistémica, es decir a partir de criterios de jerarquización en los que las interacciones están dadas en parámetros de permisibilidad que permiten la homeostasis, es decir equilibrio y el orden, y mantienen un statu quo que se materializa en esferas de influencia. El trabajo pudo señalar cómo el islam, particularmente la versión laxa del islam wahabita catari, impacta en los criterios de lo que está permitido en las relaciones del Medio oriente y la Península Arábiga. Para ello la revisión del factor religioso en la realidad social fue fundamental y por ello la extensión y profundidad del análisis dedicado al tema en el primer capítulo.

En este sentido, el trabajo inició con una reflexión sobre la forma en que la disciplina de Relaciones Internacionales trata el fenómeno religioso, particularmente sobre cómo se estudia el islam dentro de las relaciones de poder en el Medio Oriente. Esta revisión sobre la aproximación teórica internacionalista a la religión y el islam resultó fundamental para establecer una postura sobre la manera idónea de encarar la labor investigativa en tanto se señalaron las preconcepciones que el paradigma de la modernidad occidental conllevan en la manera en que los académicos han minimizado o invisibilizado una variable que puede explicar los fenómenos de la realidad observable internacional y regionalmente; independientemente del espíritu secular del paradigma mencionado, la religión sigue siendo un articulador de la política meso oriental y en ese sentido los científicos sociales deben reconocer su lugar en la realidad social.

Por otro lado, al incluir la reflexión sobre el tratamiento académico de la religión y el islam en Relaciones Internacionales se establece un “lugar común” sobre el papel que desempeña el aspecto confesional en el arreglo sistémico de Medio Oriente. Se estableció

que la confrontación entre visiones religiosas distintas puede trasladarse a conflictos políticos en tanto los contendientes en cuestión buscan establecer una ortodoxia religiosa, un criterio de conducta, a partir de elementos de poder que les permitan detentar una posición hegemónica a partir de la variable de la religión. Esto aportó un puente entre los estudios sociales sobre religión y la disciplina de Relaciones Internacionales, concretamente desde el realismo sistémico, además de establecer una explicación científica que escapa a la tendencia mediática que asocia al islam con la violencia en el Medio Oriente, sea interreligiosa, sectaria o, como en este caso, intrasectaria.

De hecho, la existencia de este conflicto entre dos actores de la misma extracción sectaria del islam podría desbancar la idea de que la violencia sectaria entre sunitas y chiitas es más un constructo académico que puede ser fácilmente falseado en tanto el trasfondo es instrumentalmente político y no por una naturaleza irracional de confrontación. No obstante, tampoco se debe asumir que el carácter utilitario para fines políticos implica que la religión sea parte del fondo de la explicación; para entender las contraposiciones entre las ortodoxias y las capacidades que los actores despliegan para sustentar su posición religiosa es necesario conocer los componentes teológicos de la fe, en este caso la islámica, a fin de identificar los puntos de fricción. Este trabajo, al recurrir a una caracterización del islam en Catar (e indirectamente a la de Arabia Saudita), pudo determinar el grado de laxitud dentro del espectro de interpretación y aplicación del wahabismo y su relación con la formulación de política exterior catari, particularmente en la forma de establecer alianzas con un abanico más amplio de actores islamistas en tanto su visión más relajada del islam wahabí no emplea el takfirismo de la manera en que sí lo hace la práctica saudí.

Asimismo, el trabajo pudo determinar el vínculo entre la formulación de política exterior catari con los aspectos políticos asociados al islam a través de la identificación de las capacidades, instituciones y procesos con los que Catar cuenta para diseñar su estrategia exterior hacia su región. Para ello se realizó un repaso del proceso de construcción institucional en el que se evidenciaba la participación de clérigos musulmanes wahabitas en la configuración temprana y moderna del Estado catari.

Ab initio, la influencia del Estado saudí-wahabí sobre los territorios que lo circundaban introdujo el wahabismo como expresión preponderante del sunismo en la península catari, lo que influyó en el desarrollo de una preocupación constante de la elite de Doha en torno a la creación de una clase ulema desvinculada de la injerencia política y religiosa de Riad, ya sea con clérigos nacionales o extranjeros, a fin de mantener una independencia real frente al polo de poder regional. De cierta manera, el islam wahabí en Catar osciló entre ser una amenaza a la independencia y viabilidad del Estado (al menos desde la percepción de los emires en Doha) y ser luego una herramienta para la construcción de su propia esfera de influencia en correspondencia a una reponderación del poder catari en la estructura de poder en la Península Arábiga.

En ese sentido, esta investigación pudo identificar los intereses de Catar en la Península Arábiga. Primero, consolidar la independencia de Catar frente a los polos de poder que lo circundan en el Golfo Árabe Pérsico: Arabia Saudita e Irán; y segundo, hacerse de una esfera de influencia propia que contrarreste el rol secundario de Doha frente a Riad en el acomodo sistémico regional de Medio Oriente y la Península Arábiga a fin de replantear su posición de poder dentro de la distribución de poder en el sistema. De este modo, la investigación vinculó la variable religiosa con variables económicas, territoriales e

institucionales, bajo una perspectiva cercana a la geopolítica, para mostrar cómo la ponderación de los emires catariés en el proceso de política exterior, conscientes del entorno físico en el que se encuentra dispuesto el emirato, resulta en una estrategia que busca materializar la voluntad de poder de Doha, lo cual fortalece la postura sobre la importancia de integrar lo confesional en el estudio de lo internacional.

Cabe señalar que una reflexión de mucha valía en este trabajo es aquella relacionada a la distinción entre lo islámico y lo islamista. Si bien ambos fenómenos aparecen juntos en varios escenarios como el presentado en este trabajo, no son el mismo objeto. El discurso religioso, es decir el que se califica de islámico por actores que defienden su propia ortodoxia confesional como comportamiento socialmente aceptado, tiene detrás un interés islamista, es decir, el de la validación de una *statu quo* de poder que apela al Corán, la *sunna* y la *sharía* como ejes rectores de la vida pública. La rigidez o laxitud en la interpretación y aplicación de una visión religiosa como el wahabismo resulta instrumental para las élites políticas en su aproximación y contraposición a otros actores islamistas en función de los intereses. Al igual que la religión, el islamismo no es monolítico sino internamente diverso y de esa diversidad se desprenden complejas interacciones políticas.

Finalmente, la investigación pudo mostrar que este conflicto, en el que Catar actúa como un actor revisionista de la estructura de poder vigente en la Península Arábiga, disparó una señal de alerta en Arabia Saudita que se expresó a través del cese de relaciones contra Doha a manera de control intrahegemónico por parte de Riad a fin de disuadir a su vecino de replantear la distribución de poder regional y además privarlo de cualquier posible vehículo de propagación de sus intereses al aislarlo de sus aliados en el Medio Oriente. Al respecto, la ponderación de los efectos de los sucesos de 2017 para la política saudí y catari hacia la

región podrían ser ampliados en futuras investigaciones, particularmente partiendo con las implicaciones y alcances del acuerdo de Al Ula de 2020 referido en la introducción del trabajo.

Por lo pronto, y como conclusión más importante apoyada en la evidencia y argumentación desarrollada a lo largo de esta investigación, se concluye que la hipótesis de *que el islam, desde una visión estatal más laxa del wahabismo por parte de Catar, sirve como justificación para el uso de alianzas entre el Estado catari y grupos asociados al islam político que, desde la formulación de política exterior frente a la Península Arábiga, sirven a manera de terceros agentes en la consecución de intereses relacionados al liderazgo en la región de la Península Arábiga*, ha sido demostrada satisfactoriamente.

5 Referencias

- 1 Abdelkader, D., Mauriello, R. y Adiong N. (eds.), 2016, Islam and International Relations: Contributions to theory and practice, Estados Unidos, Palgrave -McMillan.
- 2 Achcar, G. 2016, Morbid Symptoms. Relapse in the Arab uprising, Estados Unidos, Standfor University Press.
- 3 Achcar, G., 2013, The people want a radical exploration of the Arab uprising, Reino Unido, SAQI.
- 4 Achcar, G. 2002, Eastern Cauldron: Islam, Afghanistan, Palestine, and Iraq in a Marxist Mirror, Estados Unidos, Monthly Review Press.
- 5 Adiong, N. (Ed.), 2013, International Relations and Islam: Diverse Perspectives, Estados Unidos, Cambridge Scholars Publishing.
- 6 Agencia Central de Inteligencia de Estados Unidos, 2021, Qatar. Disponible en <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/qatar/#introduction>
- 7 Al Hoor, A., Al Thani, G., Tok, E., Besada, H., O’Bright, B. y McSparren, J., 2016, “Qatar’s Global-Local Nexus: From Soft to Nested Power?” en Tok, E., Alkhater, L. y Pal, L. (eds.) “Policy-Making in a Transformative State: The Case of Qatar”. Reino Unido: Plagrave McMillan. Pp. 347 – 366.
- 8 Al Jazzera, 2021, About Us. Disponible en <https://www.aljazeera.com/about-us>
- 9 Al Rasheed, M., 2002, A History of Saudi Arabia, Reino Unido, Cambridge University Press.
- 10 Algar, H., 2002, Wahhabism: a critical essay, Islamic Publications International, Estados Unidos.
- 11 Asad, T. 1986, The idea of an anthropology of Islam. Estados Unidos, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- 12 Asad, T. 1993, Genealogies of Religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam, Estados Unidos, The Johns Hopkins University Press.

- 13 Barabanov, O., 2017, Qatar as a Revisionist Power: The Ideology of Political Wahhabism, en Valdai Discussion Club, disponible en <https://valdaiclub.com/a/highlights/qatar-political-wahhabism/>
- 14 Baskan, B. y Wright, S. 2011. Seeds of Change: Comparing State Religion Relations in Qatar and Saudi Arabia, *Arab Studies Quarterly*, 2(33). pp. 96-111.
- 15 Beck, U., 2009, El dios personal. La individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo. España, Paidós.
- 16 Berger, M, 2010. Religion and Islam in contemporary international relations. Países Bajos, The Hague: Clingendael Institute.
- 17 Brière, C. y Blanchet, P., 1980. Irán. La revolución en nombre de Dios, México, Terra Nova.
- 18 Burchill, S., 2005, Liberalism en Burchill, S., Linklater, A., Devetak, R., Donnelly, J., Paterson, M., Reus-Smit, C., True, J., *Theories of International Relations*, 3a ed., Estados Unidos: Palgrave MacMillan. Pp. 55 – 83.
- 19 Cavanaugh, W., 2009 *The Myth of religious violence*, Estados Unidos, Oxford University Press.
- 20 Central Intelligence Agency, 2021, *The World Factbook*, disponible en <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries>
- 21 Cline A., 2019 *What Is Religion?...and the Problem of Defining Religion*. Disponible en <https://www.learnreligions.com/what-is-religion-250672>
- 22 Cavanaugh, W. 2009 *The Myth of religious violence*, Estados Unidos, Oxford University Press.
- 23 Conde, G., 2012, Los movimientos populares árabes de 2011 y su significado histórico. En Mesa, L. (coord.) *El pueblo quiere que caiga el régimen*, México, El Colegio de México, pp. 33 – 46.
- 24 *Constitución Permanente del Estado de Catar*, 2004. Disponible en <https://www.gco.gov.qa/wp-content/uploads/2016/09/GCO-Constitution-English.pdf>
- 25 Da Lage, O., 2005, *The Politics of Al Jazeera or the Diplomacy of Doha*, en Zayani, M. (ed.), *The Al Jazeera Phenomenon Critical Perspectives on New Arab Media*, Reino Unido: Pluto Press. Pp. 49 – 66.

- 26** Dallanegra, P. 2008, Realismo sistémico estructural. Hacia una teoría totalizadora de las relaciones internacionales. Reflexión Política. 19, 6 – 28.
- 27** De Diego, R., Bericat, E. y Suárez J., 2017, Otra mirada hacia la religión desde las ciencias sociales, Revista Muricana de Antropología, (24), pp. 237 – 248.
- 28** Decreto de Ley N ° 21 de 2006, Respecto a las fundaciones privadas para el beneficio público 2006. Diponible en <https://www.almeezan.qa/LawView.aspx?opt&LawID=2697&language=en>
- 29** Departamento de Estado de Estados Unidos, 2020, 2020 Report on International Religious Freedom: Qatar. Disponible en <https://www.state.gov/reports/2020-report-on-international-religious-freedom/qatar/>
- 30** Dorsey, J., 2013, Wahhabism vs. Wahhabism: Qatar Challenges Saudi Arabia, RSIS Working Papers.
- 31** Duran, B. e Yilmaz, N., 2013, Islam, models and changing power balance after Arab Spring, Perceptions (4). Pp. 139-170.
- 32** Eickelman, D. y Piscatori, J., 2016, Muslim politics, Reino Unido, Princeton University Press.
- 33** Farzamnia, N., 2009. Irán. De la Revolución Islámica a la Revolución Nuclear: España, Síntesis.
- 34** Fox, J y Sandler, S., 2004, Bringing Religion into International Relations. Estados Unidos, Palgrave McMillan.
- 35** Fromhertz, A., 2012, Qatar: a modern history, Estados Unidos, Georgetown University Press.
- 36** Geertz, C., 2003, La interpretación de las Culturas, España, Gedisa.
- 37** Halliday, F., 2005, The Middle East in International Relations Power, Politics and Ideology, The Contemporary Middle East, Estados Unidos, Cambridge University Press.
- 38** Harrison, V., 2006, The pragmatics of defining religion in a multicultural world, International Journal for Philosophy of Religion, 59 (3), pp. 133 – 152.

- 39** Haynes, J., 2013. *An introduction to International Relations and Religion*. 2^a ed. Estados Unidos: Routledge.
- 40** Helfont, S., 2010, *Islam and Islamism Today: The Case of Yusuf Al-Qaradawi*, disponible en <https://www.fpri.org/article/2010/01/islam-and-islamism-today-the-case-of-yusuf-al-qaradawi/>
- 41** Hinnebusch, R., 2010. *Toward a Historical Sociology of State Formation in the Middle East*, *Middle East Critique*. 19 (3), pp. 201-216.
- 42** Institute for Strategic Studies, 2021, *The Military balance 2021*, Reino Unido, Routledge.
- 43** Iranzo A., 2006, *Religión y Relaciones Internacionales. Genealogías*, *Foro Interno*, 6, pp. 39-65.
- 44** Iranzo, A., 2012, *La religión, un silencio de las R/relaciones I/internacionales: causas de un exilio académico y desafíos teóricos de un “retorno” forzado*, *Colombia Internacional*, 76, pp. 15-50.
- 45** Iranzo, A., 2013, *La comprensión del fenómeno religioso y sus desafíos a las Ciencias Sociales*, *Revista de Estudios Sociales*, 47, pp. 183 – 190.
- 46** Isla, J., 2012, *La influencia de las condiciones estructurales en los movimientos populares en el mundo árabe*. En Mesa, L. (coord.) *El pueblo quiere que caiga el régimen*, México, El Colegio de México, pp. 47 – 66.
- 47** Izevbigie, O., 2019, *Roots and Goals of the State of Qatar's Contradictory Foreign Policy: Implications for U.S. National Security Interests*. Tesis de Maestría, Universidad de Missouri. Disponible en <https://bearworks.missouristate.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=4473&context=theses>
- 48** Kablan, M., 2020, *Actors, structures and Qatari foreign policy*, disponible en <http://arabcenterdc.org/research-paper/actors-structures-and-qatari-foreign-policy/>
- 49** Kamrava, M. 2009, *Royal Factionalism and Political Liberalization in Qatar*. *The Middle East Journal*, 63 (3), pp. 401-420.
- 50** Kamrava, M. 2011, *Mediation and Qatari Foreign Policy*, *Middle East Journal*, 4(65), 2011. Pp. 539 – 546.

- 51** Kaussler, B., 2015, Tracing Qatar's Foreign Policy and its Impact on Regional Security, Arab Center for Research and Policy Studies.
- 52** Khatib, L., 2013 Qatar foreign policies: limits of pragmatism, *International Affairs*, 89 (2) Pp. 417-431.
- 53** Khatib, L., 2014, Qatar recalibration in the Middle East power, *Carnegie Endowment for International Peace*
- 54** Kratochvíl, P., 2009. The Religious Turn in IR: A Brief Assessment, *Perspectives*, 17 (2), pp. 5 – 12.
- 55** Kubálková, V., 2009. A 'Turn to Religion' in International Relations?, *Perspectives*, 17 (2) pp. 13 – 43.
- 56** Lea, David, 2001. *A Political Chronology of the Middle East*, Reino Unido, Europa Publications.
- 57** Ley N ° 39 de 2005, Que organiza el Ministerio de Relaciones Exteriores y asigna sus competencias, 2005. Disponible en <https://www.almeezan.qa/LawArticles.aspx?LawTreeSectionID=2250&lawId=280&language=en>
- 58** Linklater, A. 2005, Marxism, en Burchill, S., Linklater, A., Devetak, R., Donnelly, J., Paterson, M., Reus-Smit, C., True, J., *Theories of International Relations*, 3a ed., Estados Unidos: Palgrave MacMillan, pp. 110 – 136.
- 59** Lorenzo, J., 2018. "El wahabismo. La religión como elemento legitimador del poder político en Arabia Saudí, 1744–1932" *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, 38, pp. 349-376.
- 60** Luhman, N., 2013, *A Systems theory of religión*. Estados Unidos: Standofrd University Press.
- 61** Lynch, M. 2012, *The Arab Uprising. The unfinished revolutions of the new Middle East*, Estados Unidos, Public Affairs.
- 62** Maps Qatar, 2021, Qatar Asia map, disponible en <https://maps-qatar.com/qatar-asia-map>
- 63** Marx, K., 2005, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Argentina, Ediciones del Signo.

- 64** Ministry of Foreign Affairs, 2019, The Ministry. Disponible en <https://www.mofa.gov.qa/en/the-ministry>
- 65** Nations Online Project, sin fecha, Map of Qatar, Arabian Peninsula, disponible en <https://www.nationsonline.org/oneworld/map/qatar-map.htm>
- 66** Osiander, A., 2001, Sovereignty, International Relations and the Westphalian Myth, International Organization, 55 (2) Pp. 251 – 287.
- 67** Owen, R., 2000, State, Power, and Politics in the making of the Modern Middle East, 2nd ed, Reino Unido, Routledge.
- 68** Pew Research Center, 2009, Mapping the global Muslim population, disponible en <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2009/10/Muslimpopulation.pdf>
- 69** Reus-Smit, C. 2005, Constructivism, en Burchill, S., Linklater, A., Devetak, R., Donnelly, J., Paterson, M., Reus-Smit, C., True, J., Theories of International Relations, 3a ed., Estados Unidos: Palgrave MacMillan, pp. 188 – 213.
- 70** Roberts, D., 2016 The four eras of Qatar’s foreign policy, Middle East Policy, XXI(3), pp. 84 – 94.
- 71** Roberts, D., 2019, Reflecting on Qatar’s Islamist soft power, Brookings Institution.
- 72** Roberts, D., 2014, Qatar and the Muslim Brotherhood: Pragmatism or Preference?, Comillas Journal of International Relations, 5, pp. 1 – 17.
- 73** Sandal, N. y Fox, J., 2013. Religion in International Relations Theory: interactions and possibilities. Estados Unidos, Routledge.
- 74** Sandal, N. y James, P., 2010 Religion and International Relations theory, European Journal of International (17), pp. 3 – 25
- 75** Snoj, J. 2017, A guide to the most powerful families in Qatar, disponible en <https://priyadsouza.com/powerful-families-qatar-al-thani/>
- 76** Stausberg, M., 2009, Back and Forth, en Stausberg, M. (coord.) Contemporary Theories of Religion A Critical Companion. Estados Unidos, Routledge. pp. 283 – 295.
- 77** Stausberg, M., 2009, There is life in the old dog yet: an introduction to contemporary theories of religion, en Stausberg, M. (coord.) Contemporary Theories of Religion A Critical Companion. Estados Unidos, Routledge. pp. 1 – 21.

- 78** The Shura Council, 2018, History. Disponible en <https://www.shura.qa/Pages/About%20Council/History>
- 79** Toth, A., 1994, Qatar. En Chapin, H. (ed.) Persian Gulf States, country studies. Estados Unidos, Library of the Congress, pp. 147 - 196.
- 80** Ulrichsen, K. 2014, Qatar and the Arab Spring, Estados Unidos: Oxford University Press.
- 81** United States Department of State, 2019, 2019 Report on International Religious Freedom: Qatar, disponible en <https://www.state.gov/reports/2019-report-on-international-religious-freedom/qatar/>
- 82** Viramontes, E., 2019, “La esfera pública árabe y las relaciones exteriores de Catar desde 1995”, Foro Internacional, LIX(1). Pp.11-46.
- 83** Volk, T., 2015, Islam – Islamism: Clarification for Turbulent disponible en <https://www.kas.de/en/analysen-und-argumente/detail/-/content/islam-islamismus>
- 84** Saleh, W., 2019, El Islam político: génesis y evolución, México, UNAM.
- 85** Warner, C. y Stephen W., 2011, Thinking about the Role of Religion in Foreign Policy: A Framework for Analysis, Foreign Policy Analysis, 7. Pp. 113 – 135.
- 86** Zayani, M., 2005, Introduction—Al Jazeera and the Vicissitudes of the New Arab Mediascape, en Zayani, M. (ed.), The Al Jazeera Phenomenon Critical Perspectives on New Arab Media, Reino Unido: Pluto Press. Pp. 1 – 47.
- 87** Zeraoui, Z. (2012), Islam y política. Los movimientos árabes contemporáneos, México, Trillas-ITESM.