

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Islam: religión y política [Islam : religion and politics]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	De Vita, Andrea Paula
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-11 11:09:09
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155547

Islam: religión y política Problemas y cuestiones en juego*

Andrea Paula De Vita

Resumen: El Islam es una religión, una civilización y un orden social basados en el principio de la Revelación que nació en el siglo VII d. C. en la península Arábiga. Para indagar en su desarrollo y despliegue en el tiempo y en el espacio nos proponemos en una primera etapa recorrer su formación a través de su historia, su vida cultural e intelectual, y luego delinear la relación entre esta cosmovisión religiosa y el "islamismo". Este término define un determinado tipo de visión del mundo, precisamente cuando el Islam se convierte en ideología.

"Islam: religion and politics. Problems and matters at stake"

Abstract: Islam is a religion, a civilization and a social order based on the principle of the Revelation born in the seventh century B.C.E. on the Arabian peninsula. In order to investigate its development and unfolding through time and space, we will first of all follow its formation through its history, its religious and intellectual life and then delineate the relationship between this religious worldview and "Islamism". This term defines a given type of worldview, precisely when Islam becomes an ideology.

El Islam nació en el siglo VII d. C. en la Península Arábiga, pero su cuna no fue la *Arabia felix* (actual Yemen) sino la Arabia de los desiertos y de las dunas, una región que a primera vista parecía deshabitada. Sin embargo las caravanas la atravesaban regularmente de norte a sur y de sur a norte, jalonada por oasis y ciudades. Yatrib, Najran, Jaybar y, sobre todo, La Meca, eran nombres familiares a los habitantes de esa península. Agricultores en los oasis, comerciantes en las ciudades, nómades viviendo bajo tiendas de campaña, organizados en clanes y tribus. Pero la Arabia preislámica no había sobrepasado el período tribalista de los nómades y de los caravaneros que, desde el punto de vista religioso, pervivía aún en el polifor-

* **Palabras claves:** Historia. Religión. Islam. Corán. Medio Oriente

Conferencia pronunciada en Instituto Universitario ISEDET el 6 de noviembre de 2001.

mismo tradicional de tales formas de sociedad. Este consistía en un complejo panteón de divinidades astrales y terrestres y de unos cuantos dioses de la ciudad como Manat, Allah, Hubal...

Antes de la aparición del Islam en la Península Arábiga convivían dos sistemas económicos y sociopolíticos diferenciados. Uno organizado en confederaciones articuladas en torno a pequeñas aristocracias tribales cuya base económica era la ganadería y su forma de vida predominante el nomadismo. El otro, sedentario y urbano, tenía como base económica el comercio en el que las elites desempeñaban un importante papel religioso a través del control de los territorios sagrados, lo que produjo una relativa confluencia entre sacralidad, comercio y centros urbanos. Hay que señalar que la religión de la Arabia preislámica (*din al-'Arab*) constituía un politeísmo sin panteón organizado, donde predominaba el ritual sobre el credo.

A su vez esta región no estaba al margen del mundo civilizado conocido en ese entonces. Persia y Bizancio, los dos grandes imperios que en ese entonces, se disputaban el dominio de esta región del mundo y no podían permitir el surgimiento de un nuevo competidor independiente que eventualmente pudiera afectar sus intereses. Si en la actualidad la importancia de la región radica en sus inmensas reservas de petróleo, en la era preislámica radicaba en el control de las rutas comerciales que cruzaban la península. El control de estas rutas y su flujo de mercancías en el Lejano Oriente así como en Europa, era el objetivo de los Imperios Sasánida y Bizantino.

Sin embargo dada la impenetrabilidad del desierto y el alto riesgo de que ejércitos no habituados a él pudieran ser fácilmente aniquilados por la belicosidad beduina, el control de estas rutas se dejaba en manos de aliados estratégicos especialmente contratados para ello. Recuérdense, por ejemplo, los llamados "estados tapones" de los lajmíes y los gzaníes en el norte de la península, representantes de los intereses persas y bizantinos respectivamente. Debe destacarse que los gzaníes, cristianos monofisitas y los lajmíes, cristianos nestorianos, fueron el canal de penetración no solo político, sino también religioso.

En términos sociológicos el nuevo mensaje islámico significó una profunda transformación de las estructuras predominantemente tribales y nómades existentes. De hecho el nuevo código social islámico promovió los elementos sedentarios y urbanos presentes en la Península frente a los beduinos, cuya forma de vida móvil y belicosa frenaba la expansión comercial en la región. Asimismo significó un nuevo orden cultural que desafió el sistema tradicional árabe, sustituyendo los lazos de sangre -como forma de identidad común entre los miembros de la comunidad- por

los vínculos personales de la fe. Esto significa que a la llegada del Islam la condición de musulmanes será el vínculo común de la comunidad o *Umma*, como también el elemento que determine la identidad, la fidelidad y el estatuto personal.

Un monoteísmo riguroso

Pero una noche del mes de Ramadán del año 609 d. C., mientras se hallaba en una gruta de Hira, cerca de La Meca, un árabe del desierto llamado Muhammad ibn Abdallah ibn Abd al Mutalib ibn Hashim, tuvo una visión: “*Yo soy Gabriel, el ángel enviado por Dios para comunicarte que has sido elegido por Él para que anuncies a la humanidad Su mensaje revelado*”. Y la primera revelación que el Profeta recibió fue la siguiente: “*¡Predica en el nombre de tu Señor, el que te ha creado! Ha creado al hombre de un coágulo. ¡Predica! Tu Señor es el Dadivoso que ha enseñado ha escribir con el cálamo: ha enseñado al hombre lo que no sabía*” (Corán 95:1-5). Apareció así en el marco que antes señalamos, un proyecto de vida y una fe que se resumió en una fórmula sencilla: un único Dios, *Allah*, anunciado por Muhammad quien cerró la serie de los profetas. Un código -el de la vieja Arabia- pero con valores transformados por el nuevo mensaje, en el que el honor del creyente relevó al del nómada pagano. Un sistema social cuya teoría se sintetizó en una sola palabra: la *umma*, la comunidad por excelencia de los creyentes.

El término *umma* connota a través de la noción de “madre” (*umm*) el concepto de una comunidad matriz, portadora de todos los valores religiosos, sociales y políticos, que anticipan de algún modo el Reino de Dios sobre la tierra. La *umma* fundamentada sobre bases religiosas y éticas formuladas en el texto coránico, en las palabras del Profeta y en su conducta, es la comunidad de creyentes que se proyecta a través de ciertas instituciones como el califato, la administración de justicia, el sistema de educación y la formulación de nuevas ciudades.

Podemos decir entonces que el Islam es el reconocimiento voluntario y activo del mandato del Único Dios (Allah) y la sumisión a ese mandato. Esta comunidad se halla unida por el Corán, el libro sagrado revelado en lengua sagrada -el árabe-, y dado a su guía y profeta Muhammad. La *Umma* es el reconocimiento y obediencia a Dios y el seguimiento de los preceptos contenidos en el texto coránico. Esta comunidad reconoce también la *Suma* o tradición que es la recopilación de los “dichos y hechos del profeta”, llamados *hadices* y se rige por la Ley sagrada o *Sharia*.

¿En qué consiste el mensaje del Islam? Debemos destacar los tres conceptos teológicos fundamentales y que se encuentran claramente descriptos en el texto coránico. Ellos son:

- a. un monoteísmo riguroso (Unicidad de Dios: Dios es Uno y Único);
- b. la esperanza en la resurrección y en la vida eterna;
- c. un comportamiento social acorde con la ley coránica.

Es por ello que el testimonio de fe o *shahada* expresa: “*No hay más Dios que Allah y Muhammad es su Profeta*”. Si desdoblamos esta última oración en dos tenemos en primer lugar la afirmación estricta y rigurosa en la unicidad de Dios y después la aceptación de que Muhammad es el Profeta depositario de la última revelación de Dios en la historia. Es por ello que él mismo se llamó “el sello (*jatim*) de la profecía”, el último en quien Dios se ha revelado. Se cerró así en él el “ciclo de la profecía” sostenido por los sunníes. En cambio, para la shía, comenzó el “ciclo de los amigos de Dios” o el “ciclo de los imames” (Imamato).

Sin embargo este nuevo mensaje fue rechazado por las tribus de La Meca y Muhammad emigra (*hégira*) hacia la ciudad de Medina (*Madinat al-nabi*) en el año 622 d.C. Este es un momento social, religioso y político determinante en la vida del Islam porque:

- este desplazamiento, emigración o *hégira* de La Meca hacia Medina, es el momento a partir del cual se comienza a contar el calendario musulmán.
- Es en la ciudad de Medina (la ciudad del Profeta), donde se fortalece definitivamente la base de esta cosmovisión.
- En La Meca, Muhammad era un ciudadano común. En Medina se convirtió en Jefe de la comunidad, espiritual y político, ya que nació allí un nuevo estado, el estado islámico o musulmán.
- Se redacta una constitución en la que se establece, entre otras cosas, la seguridad del estado mediante alianzas con otras tribus de Medina y de La Meca, los derechos y deberes del jefe de estado, la ley musulmana, etc..

El Profeta murió en el año 632, momento que marcó el fin de su misión y el comienzo de una comunidad y sus conflictos. Su muerte generó un vacío de poder que produjo la primera ruptura de la comunidad debido a que no había dejado descendencia masculina ni había nombrado sucesor. Empieza así la época conocida como la de los califas llamados *Rashidun* (Los Bien Guiados) que fueron:

Abu Bakr	632-634
Omar	634-644
Utmán	644-656
Alí	656-661

A los que siguieron dos grandes dinastías: La dinastía Omeya (661-750) con capital en Damasco y que fue la que marcó la época de las grandes conquistas: Norte de África, España (*Al-Andalus*), y hacia el este, Asia Central y el noroeste de la India. Y la dinastía abásida (750-1258) con capital en Bagdad. Los abasíes consolidaron las conquistas anteriores y fortalecieron el imperio cultural y políticamente.

Los siglos VII y X determinaron la consolidación de un nuevo mundo y una rica civilización, unidos por una cosmovisión religiosa (el Islam), expresada en lengua árabe. Respecto de esto deberíamos detenernos brevemente en la aparición de las ciencias o la formación del pensamiento en sus diversos aspectos.

La fijación del texto coránico o Codex Utmánico –llamado así porque su compilación se produjo durante el califato de Utmán (644-656) –que es el que nos ha llegado hasta hoy- generó el desarrollo de una serie de ciencias (*'ilm*) que giraron en torno de la correcta interpretación y comprensión el mensaje divino y su aplicación práctica en la sociedad. Se las denominó “ciencias islámicas”, cuya característica común es la transmisión del saber a través de una cadena (*isnad*) de garantes o maestros que garantizan con su prestigio la calidad de la información.

Así aparecieron la teología apologética y especulativa (*'ilm al-kalam*) que consiste en la profundización de las polémicas respecto de Allah, el Corán, la fe y las obras, el estatuto del pecador, etc., la jurisprudencia o regulación de todos los aspectos de la vida según la *sharía* (*'ilm al-fiqh*), la exégesis coránica (*'ilm al-tafsir*), el estudio de la tradición del Profeta o sunna (*'ilm al-hadith*) y la filosofía o *falsafah* cuyos maestros –Al Kindi, Al Farabi, Avicena, Suhrawardi, Averroes, Ibn Arabi entre otros tantos, centraron su estudio en la relación entre la fe revelada y la tradición filosófica platónica y aristotélica, entre la razón y la fe, etc.

El traslado de la capital de Damasco a Bagdad produjo un importante cambio en la orientación cultural del Imperio ya que permitió el encuentro con el pensamiento clásico griego. Éste era conocido por los cristianos de lengua siríaca de la Media Luna Fértil en ciudades como Edesa, Nísibis, Mosul, Gundishapur, entre otras. Lo mismo ocurrió con los cristianos monofisitas y nestorianos de las ciudades de Hira y Harran. Pero si bien, durante el período omeya se habían llevado a cabo tareas de traducción (del griego al siríaco, del siríaco al árabe, del sánscrito al árabe, del griego al pehlevi y de éste al árabe y, posteriormente al latín), la fundación de la Casa de la Sabiduría (830 en Bagdad), inicialmente concebida como biblioteca pública, fue el centro de traducciones por excelencia en donde comenzaron a ver la luz las obras de Platón, Aristóteles, Plotino, Porfirio, Alejandro de Afrodisia, Galeno, etc..

El fin de la unidad política

Mientras el desarrollo de las ciencias vivía su máximo esplendor hacia fines del siglo X la unidad política había llegado a su fin. Obligados a una muy breve descripción histórica podemos efectuar el siguiente panorama: Durante los siglos XI y XII el oriente musulmán fue invadido por los nómades de las estepas provenientes desde el Asia Central. Eran los turcos selyúcidas que se establecieron en Bagdad, se apoderaron de la meseta irania, Siria y conquistaron al Emperador bizantino parte de Anatolia (hoy Turquía). Profesaron el islam sunní y no afirmaron ser califas, sino sultanes (sultán=el que tiene el poder). En esta misma época apareció Salahuddin o Saladino (m.1193), soldado de origen kurdo (dinastía ayubí), quien tomó el poder en Egipto, Siria y parte de la Psula Árabe. Luchó contra los cruzados y contra los grupos shíites imponiéndose sobre ambos. En el Magreb (Norte de África), dos dinastías autóctonas y rurales (almohades y almorávides) controlaron el poder de esta región incluyendo Al Andalus.

En los siglos XIII y XIV los mongoles arrasaron Bagdad (1258), poniendo fin a la nominal dinastía abasida. Gobernaron Irán e Irak y se convirtieron al Islam. Al intentar tomar el poder en Siria fueron frenados por los mamelucos (esclavos militares) provenientes de Egipto. Éstos depusieron a los ayubíes y dominaron las regiones del Cáucaso y Asia Central. Dominaron Egipto, Siria y controlaron las ciudades santas de La Meca y Medina en la Península Árabe. En el Magreb, aparecieron dos nuevas dinastías locales: los mariníes (Marruecos) y los Hafásidas (Túnez).

Entre los siglos XV y XVI comenzó la ascensión de los otomanos, cuya capital se estableció en Estambul en 1453. Llevaron el Islam a Europa oriental, derrotaron a los mamelucos y absorbieron Siria, Egipto, la Psula Árabe e incursionaron en el Norte de África. El Imperio Otomano dominó el Medio Oriente hasta el año 1922. Con este Imperio la Rusia meridional, la región del Cáucaso, el Turquestán oriental (rutas de la Seda), la India, la China meridional, el Archipiélago Indonecio, el África Oriental, el Cuerno de África y el sur de Etiopía y el Magreb, vivieron una expansión caracterizada por el islam sunní. En esa misma época Irán declaró en el año 1501 a la shía como religión oficial con el gobierno de la dinastía Safávida.

En esta etapa se observan dos poderes en pugna bien diferenciados: los Otomanos y los Safávidas. En los siglos XVI-XVIII el poder otomano se convirtió en el principal poder político, militar y naval de la región que nos ocupa. Para esta época gobernaban Europa Oriental, Asia Occidental con influencia en el Magreb. Mantuvo unidos diferentes grupos como griegos, serbios, búlgaros, rumanos, tur-

cos, árabes, armenios y diferentes expresiones religiosas como el cristianismo, el judaísmo y el islam. En la cima de este vasto imperio existía un sultán con una enorme burocracia. Defendieron y propagaron el Islam y custodiaban los lugares santos, especialmente La Meca y Medina. Las veces que el sultán se autoproclamó califa, fue para los expresos fines de hacer cumplir la sharía.

A partir del siglo XVIII comenzó un problema de equilibrio político generado por el avance del poder europeo y la modificación y búsqueda de nuevos criterios comerciales. En el año 1798 Napoleón conquistó Egipto, primera potencia europea en una zona clave de la región que significaron perturbación y penetración en todos los niveles.

El siglo XIX estuvo marcado por el dominio y la ingerencia de los imperios europeos. En 1830 Francia ocupó Argelia. Poco a poco el Imperio Otomano fue perdiendo la soberanía sobre las provincias árabes. Se asiste al momento en que Gran Bretaña dominaba la región del Golfo, Egipto y Sudán; Francia, España e Italia, el Magreb.

En el siglo XX, después de la I Guerra Mundial, desaparece definitivamente el Imperio Otomano con la inmediata abolición del califato. Surgió Turquía como estado independiente y las provincias árabes quedaron bajo el mandato francés y británico respectivamente. Después de la II Guerra Mundial el poder europeo culminó su poder en la región con la aparición de los estados nacionales y la búsqueda de identidad de los países árabes.

Islam e islamismo

El retorno a formas de sociedad política acordes con la norma islámica no es una reivindicación nueva. Comenzó en la primera mitad del s. XX con la creación en Egipto de los Hermanos Musulmanes. Sin embargo debió esperarse hasta comienzos de la década de los 70 para que proliferase por todo el mundo musulmán y particularmente en el mundo árabe un fuerte movimiento político basado en el Islam. La Revolución iraní, a la que se sumó el asesinato del Presidente egipcio Anwar Al Sadat, hicieron descubrir la fuerza de esta onda islamista y sus ideas. Luego en todos los países musulmanes del Oriente Medio movimientos que sostenían un Islam político crearon un "islamismo nacional" condicionado a la lucha política. Pero este movimiento político que se apoya en una teoría musulmana del Estado nacida casi a mediados del s. XX hizo su aparición efectiva mucho tiempo después de su creación.

Intentaremos ver que el movimiento islamista contemporáneo de los grandes movimientos nacionalistas de los siglos XIX y XX en Oriente se impuso tras el fracaso del desarrollo institucional de los regímenes políticos de la región árabe-musulmana. A partir de entonces el islamismo se constituyó como respuesta frente a la impugnación de los sistemas de legitimidad establecidos. Su creciente fuerza se puede explicar por la crisis sobrevenidas en los sistemas de creencias políticas que hasta entonces permitían sustentar el orden político, especialmente en las sociedades de Medio Oriente. También describiremos los tipos de islamismo y que, evidentemente, no cumplen la misma función en las sociedades de la región que nos ocupa. Porque el islamismo es, ante todo, la expresión de una identidad cultural, diversa más allá de su discurso. En los distintos contextos en donde se ha desarrollado, significó una fuerza de protesta y descontento que -a veces- se ha canalizado en beneficio del sistema vigente y, otras veces, por el contrario, en el sentido de un cuestionamiento radical de los poderes establecidos. Consecuentemente sería erróneo caracterizar como monolítico al de los Hermanos Musulmanes a riesgo de hacer de ellos una abstracción sinónima de terrorismo. El islamista puede ser, en efecto, reformista, revolucionario, clandestino, violento o pacífico; el islamismo puede ser de masas o de elite, ya que su configuración dependerá en gran parte de la opción institucional y política de los Estados y de las relaciones que establezca con los actores del campo religioso.

La génesis del islamismo se remonta a comienzos de siglo. El movimiento intelectual que se inauguró en ese momento fue el resultado directo de la influencia de un suceso político fundamental en el mundo musulmán al que ya hemos hecho referencia: el fin del Imperio Otomano. Según la perspectiva sunnita, que es la de la mayoría, el imperio musulmán ha sido gobernado por los sucesores de Muhammad desde la muerte de éste. Tal vez se ha generado una visión algo mítica o idealizada de esta sucesión continuada sin interrupción desde el período de los Rashidun (632-661 d.C.) hasta el Imperio Omeya (661-750) y el Abasida (750-1258). Luego de un interludio turbulento, se estableció en Oriente el Imperio Otomano a partir de la caída de Constantinopla (1451), aunque su instauración real data de la conquista del Cercano Oriente y de África del Norte, desde Egipto hasta Argelia.

Es decir que el Islam ha considerado que en la cuestión califal siempre hubo continuidad. En algún lugar del mundo, un sucesor del Profeta era la figura emblemática del poder musulmán, y ese califa representaba a todos los musulmanes. Estaba a la cabeza de su comunidad como signo visible de la existencia de la *umma*. A fines del s. XIX el sultán otomano que desde el s. XVII hacía uso de su título de califa reivindicó la representación musulmana convirtiéndose en el interlocutor de

las potencias europeas en guerra con el Imperio desde la época de las luchas en torno de la famosa "cuestión del Oriente". Más allá de las peripecias históricas, la derrota del Imperio Otomano luego de la Primera Guerra Mundial abriría una era de transformaciones fundamentales. Para los pueblos musulmanes, cuyo punto de referencia era el sultán-califa en Estambul, el fin de la guerra significó el estallido de un imperio y el final de un mito: el de la comunidad musulmana transnacional o estática, consolidada en torno de una institución representativa sumamente simbólica. La percepción de este estallido no dejó de tener, a ojos de los contemporáneos, una significación profunda que habría de perdurar.

El fin del califato significó el triunfo de Occidente. Fueron las potencias europeas triunfantes en la guerra las que derrumbaron los cimientos del poder musulmán y cedieron paso en Medio Oriente al nacimiento de los Estados nacionales. Se creó así una realidad nueva: de hecho se instalaba en Medio Oriente la modernidad política, ya sea impuesta por Occidente o importada de éste. Frente a esta modernidad política exógena -en tanto que suponía una tecnología política tan novedosa como el "constitucionalismo" y las instituciones a éste vinculadas, una cultura jurídica extranjera, un modo territorializado y burocrático de funcionamiento político- se esbozaron, sobre todo en el mundo árabe, dos reacciones fundamentales.

La *primera* se encarnó en el rechazo nacionalista ante la amenaza de pérdida de la unidad árabe. Las provincias del Imperio, desde África del Norte hasta la Península Árabe, eran árabes. Un intenso sentimiento nacionalista de unidad, fundado en la cultura, el pasado, la historia y la religión comunes, militaba en favor de la creación de un gran Estado árabe. Ésta fue uno de los móviles de la revolución árabe de 1916 que contó con el favor de los ingleses (entre ellos Lawrence de Arabia), quienes pretendían reconstituir bajo influencia inglesa una vasta entidad política homogénea. La necesidad de oponerse a las ambiciones francesas, la promesa de Balfour (2 de noviembre de 1917) de crear un hogar nacional para el pueblo judío en Palestina, hicieron fracasar el surgimiento de un Estado tal. A cambio de ellos vieron la luz un gran número de naciones, cuyas fronteras muy a menudo fueron fijadas arbitrariamente o, en todo caso, negociadas por las potencias mandatarias de la Sociedad de las Naciones.

El *otro proyecto*, engendrado tras las huellas de la modernización autoritaria en curso en el Cercano Oriente, fue el proyecto islamista. Éste se situaba en las antípodas del anterior, procurando adaptarse a los cambios vigentes con una alternativa islamista. La creación de Estados nacionales recortados e impuestos por Occidente, o el sueño nacionalista árabe de un solo Estado de tipo unitario, era

inadmisible, por ser proyectos alógenos, ajenos a las realidades del mundo árabe-musulmán. Tanto el nacionalismo restringido como el nacionalismo árabe era innovaciones occidentales que descansaban en lazos de tipo patriótico o nacional, en tanto que la verdadera base humana estaba dada por la comunidad de los fieles, la *umma*.

El proyecto islamista fue de hecho una reacción ante la desaparición del califato. La década del 20 fue de una gran efervescencia intelectual, en la que numerosos pensadores musulmanes, entre los voceros de la corriente llamada "reformista" intentaron encontrar un sucedáneo para esa trágica desaparición de las instituciones islámicas. Su mayor aspiración era que el modelo de sustitución del imperio musulmán se tomara de la cultura musulmana. Si el califato constituía un modelo perimido o si no estaban dadas las condiciones para su renovación, era preciso reemplazarlo por la idea de un Estado musulmán que se inspirase en la Ley musulmana (*Sharia*) y volviera a conectarse con las auténticas tradiciones políticas. El desarrollo concreto de esta idea se debió a los Hermanos Musulmanes. Con el partido fundado en 1928 por Hassan al-Banna, apareció por primera vez un movimiento político basado en el Islam como ideología capaz de estructurar un partido en el sentido moderno del término, o sea, apto para luchar por el acceso al poder o, al menos, para influir en la política en curso, como prefería al-Banna.

Señalemos una primera conclusión importante de análisis: la competencia entre dos modelos de desarrollo institucional. El primero se inspiraba en el Estado nacional liberal o en su variante nacionalista árabe, marcado por sus características occidentales. El otro se decía auténtico y había elaborado un modelo político emanado de la cultura islámica adaptado directamente a la cultura política o *ethos* islámico. A partir de ese momento, estos modelos rivalizarían. Sabemos que se impuso el primero y que el segundo fue progresivamente reprimido por los poderes establecidos.

Es difícil resumir el pensamiento islámico ligando sus distintos componentes en un esquema único y reducir sus diversos movimientos que apelan al pensamiento musulmán en unas pocas ideas sumarias, como pensar la evolución de las propuestas islamistas con independencia de una periodización precisa. Teniendo en cuenta estas reservas, trataremos de describir el modelo islamista en el medio sunnita. Este modelo posee tres grandes características:

A. Es ante todo un modelo revivalista, en el sentido de que su intención primordial es reactivar una figura social y un tipo de relaciones que unirían a sus

miembros. Ya sea en Banna, en Qotb o en Mawdudi, teóricos todos ellos del islamismo, se hace referencia al período por excelencia de la grandeza del Islam: el de la ciudad de Medina. Este período (622-632) en el cual Muhammad fue, a la vez que Profeta, jefe de la ciudad-Estado luego de la hégira; se presenta como el modelo mismo del gobierno islámico. En él la legislación imperante era la Ley Sagrada; el Profeta era el jefe del Ejecutivo, pero practicaba la más amplia consulta (*shura*) entre todos los fieles; la solidaridad musulmana y la ayuda mutua eran la regla. La ciudad de Medina, centro del modelo, opera como clave de lectura para el tiempo presente, al señalar las exigencias y valores de la acción, y no como imagen que se debería imitar. Desde el punto de vista de la islamología, la simbólica de Medina es la de un Islam social y político y no solo la de pura prédica y propagación pacífica de la fe religiosa.

B. En tanto que religión, el Islam es un sistema total: religión y sociedad, legislación y política. Para el islamismo, el Islam constituye el espíritu y la forma de las instituciones de la vida social. La religión fija los principios reguladores de la vida social y política, determina las jurisdicciones y guía la política exterior. Uno de los lemas de los Hermanos Musulmanes era “El Corán es nuestra Constitución”. Esta idea de totalidad otorga al islamismo su especificidad. En rigor, sea cual fuere el grado de adecuación a la realidad de la idea de un Islam como religión total y global, esta proposición tiene un sentido negativo que funciona como algo táctico, y es que el Islam no admite el laicismo. Por otra parte, toda la reacción islámica se dirige contra la secularización provocada por la modernidad. El texto de la confesión de fe islámica (religiosa y política), repetido por cada adherente a dicha fe, estipula: “El Islam es una ley completa para dirigir esta vida y la otra”.

C. La tercera característica del modelo islámico es lo que podría denominarse la militancia guerrera. La idea de que en el Islam existen principios que deben inspirar la acción política y social del musulmán no es propia del islamismo. Ella pertenece a todo el pensamiento reformista del s. XIX que pretendió adaptar el Islam a la modernidad. Lo que el islamismo tiene de peculiar es el combate indispensable para poner en práctica sus ideas. El islamismo es el Islam en acción, en la medida en que da lugar a una *praxis* que se le exige a todo militante, es la lucha por la concreción de las ideas islámicas. Dicho de otro modo, el Islam no es para el islamismo una referencia normativa, de fe, un conjunto de ideas reguladoras del comportamiento de los creyentes; es a la vez una Ley, una serie de prescripciones que deben realizarse *in foro externo*, y no sólo como convicción íntima o mantenida *in foro interno*.

De ahí que está tan íntimamente ligada la idea de *qital* (lucha), de *yihad* (esfuerzo) y de *harb* (guerra) al orden de la fe. La idea de *yihad* ya estaba presente en Hassan el-Banna, pero fue desarrollada de manera más precisa por uno de los teóricos más importantes del islamismo, el egipcio Sayyed Qotb (1906-1966) que provocó directamente la radicalización de los grupos que apelaban al islamismo. Según Qotb, el mundo musulmán había perdido su "islamicidad", bajo la influencia de occidente y de su estilo de vida, había vuelto al período "preislámico", el de la *jahiliyya* o ignorancia. Con este término se designa en el Islam la época histórica previa a la misión de Muhammad, a su prédica propiamente dicha, la *dawa*. A partir de entonces, para que pueda aplicarse la Ley de Dios, los musulmanes deben purificarse emprendiendo una *yihad* contra su propia sociedad. Así pues, la *yihad*, que era un concepto teológico -ya que designaba la lucha del creyente contra sus malos instintos- e históricamente volcado hacia el exterior -ya que designaba la guerra contra los infieles- pasó a ser un concepto de uso interno, una finalidad no misionera o de conversión sino de "reconversión" de la sociedad musulmana misma. Vemos aquí la carga evocadora de la restauración de la ley de Dios en el seno de las sociedades musulmanas que comporta la noción de *yihad*. En ese mismo espíritu, era concebible para Qotb asesinar a un jefe de Estado musulmán que hubiese olvidado las enseñanzas del Islam (el caso de Anwar al-Sadat cuando firmó la paz con Israel).

En este nivel cobra cuerpo el proyecto político del islamismo. Lo que tiende a instaurar es en esencia una sociedad política fundada en otro tipo de legitimidad: la religiosa. Además, esta legitimidad religiosa se tradujo, en el discurso teológico-político del islamismo, bajo el nombre de soberanía divina (*hakimiyya*), concepto desarrollado especialmente por el teólogo pakistaní Abou Mawdudi (1903-1980), y que se basa en la idea de que en el Islam la soberanía le pertenece a Dios. A partir de ahí, ningún organismo puede pretender ser el depositario de una soberanía humana o popular. La autoridad viene de Dios, y lo único que hacen los hombres es ejercerla para aplicar una legislación que también es de origen divino. El objetivo de la representación política debe ser la aplicación de la Ley de Dios, y no la elaboración de leyes votadas por el pueblo. Por consiguiente, no existe hablando con propiedad, una soberanía popular, sino solo una soberanía divina que rige la sociedad de los hombres. Se quiebran así todas las tesis políticas que descansan en un poder laico y no reconocen la legislación religiosa. Estas tesis constituyen el blanco principal del islamismo y con él, las sociedades árabes-musulmanas lanzadas a una modernización que, según los islámicos, le dio la espalda a la auténtica cultura del Islam.

Si el remozamiento del islamismo ha sido posible, ello se debió a razones ligadas a un programa de política interior y exterior. Para empezar, los grandes ideales nacionalistas árabes no se han concretado. El fracaso resulta evidente si se piensa que el nacionalismo árabe, y por consiguiente la Liga de los Estados Árabes (creada el 22 de marzo de 1945), tuvieron por objetivo reforzar la cooperación entre los países árabes, y que el nacionalismo árabe pretendía reunir a todos esos países en uno solo. Después de la derrota árabe de 1967 frente a Israel, se constató un retroceso de la solidaridad árabe y un recrudecimiento de las divisiones.

El gran acontecimiento, en el plano externo, fue la revolución iraní de 1979. Reaccionando contra la modernización del país introducida por el Sha, que combinó una reestructuración capitalista rápida de la economía con una occidentalización de las costumbres y las mentalidades, la revolución iraní conducida por religiosos acreditó la idea de que es posible construir un Estado musulmán como consecuencia de un cambio social violento. La revolución llevada a cabo por el Imam Jomeini se explica por sus cambios estructurales, pero la retórica islamita dio una forma y un lenguaje políticos a la protesta de ese país. El tránsito del quietismo político a la revolución fue posible gracias a la elaboración de una teoría particular, llamada *wilayat faqih* o gobierno de los jurisconsultos. Según esta teoría, mientras se espera la llegada del Mahdí, el clero shíí es el responsable de hacer respetar las leyes y preceptos religiosos, y debe asegurar además que ninguna de las disposiciones constitucionales o leyes que se sancionen degraden la *sharia*. Esta teoría, convertida en doctrina de Estado es la base de la Constitución iraní. Esta incluida en la Ley fundamental y justifica la existencia de un Guía de la revolución islámica (Jomeini), quien funciona como una instancia suprajurídica y suprapolítica del control y verificación de la islamicidad de las leyes. Desarrollando un impulso teológico inicial y dándole forma jurídica, el islamismo iraní ha propuesto a los demás islamismos un interesante modelo institucional.

Es pues, en el marco de este nuevo cuestionamiento a los fundamentos de la autoridad política que se preparó el terreno fértil para el islamismo.

Si se pretende discernir el papel que desempeña en contextos tan diferentes, se impone trazar una tipología de sus formas. Se pueden diferenciar cinco tipos de contextos en los que hoy operan los partidos y movimientos que se inscriben en el islamismo.

1. Islamismo de Estado

Islamismo de Estado es aquel en el cual un partido islamita dirige el aparato estatal. Allí donde los islamitas llegaron al poder, adaptaron progresivamente las instituciones a su propio discurso: pusieron en marcha una política islámica, una economía islámica, una sociedad islámica. Dentro del espíritu de los movimientos que invocan el Islam político, es fundamental el retorno a la *sharia* y a la reislamización de la sociedad, tanto por parte del Estado, como de las asociaciones educativas y de encuadramiento. La revolución iraní, único ejemplo de una revolución popular islámica triunfante, realmente cambió la sociedad. El aparato estatal fue considerablemente reforzado. Al ejército regular se le sumó una policía política y también otros cuerpos auxiliares como los guardias revolucionarios (*Pasdarans*), grupos de voluntarios (*Bassidge*), etc..

2. El islamismo de guerra

Otro tipo de islamismo se desarrolló en el contexto particular de las guerras. Tal es el caso de Palestina, Líbano o Afganistán. Los movimientos islamistas reivindican una función de liberación de sus territorios, función que se adjudican otras organizaciones. A esta lucha contra la ocupación el islamismo le da una coloración de *yihad*. La estrategia de entablar una lucha religiosa en un contexto de ocupación territorial galvaniza al máximo los espíritus y permite una movilización de la población. La violencia legitimada religiosamente y justificada permite enfrentar a esa otra violencia que se siente originaria, la de la ocupación territorial. Señalemos el carácter altamente simbólico de estos dos ejemplos de lucha, ya que según el islamismo están dirigidas en el primer caso contra una ex-potencia materialista que pretendía imponer su ideología, y en el segundo caso, enfrentar a Israel significaba enfrentar a Estados Unidos.

3. El islamismo subterráneo

En esta categoría incluimos a los movimientos islamitas que quedaron en las sombras y que, reprimidos o decapitados, no pudieron emerger a la acción política. Los casos más notorios son los de Siria, donde el levantamiento islamita de Hama fue reprimido en 1982 e Irak, donde el Partido Dawa, fundado por Mohammed Baqer al Sadr (uno de los teóricos más importantes del islamismo) fue reprimido por el poder baassista de Bagdad. En Marruecos, Túnez, Arabia Saudita y, en general en la mayoría de las monarquías petroleras, los movimientos islamitas prácticamente no existen.

4. *El islamismo insurreccional*

Es, sin duda, el tipo de islamismo más espectacular en tanto y en cuanto alimenta todas las ideas ligadas a la violencia islámica, que se percibe como un elemento innato de tales movimientos. Este islamismo revistió aspectos violentos en dos países, tras la evolución de importantes acontecimientos. En Egipto lo que provocó la ira de los islamitas fue ante todo su oposición a la política pro-occidental del Presidente Sadat que inauguró las medidas de liberalización económicas (*infithah*), y luego su acercamiento a Occidente en busca de una paz futura entre Israel y Egipto. Desde entonces, el islamismo de los grupos islámicos (*Ganimat*) se tornó cada vez más virulento, dando lugar a una guerrilla urbana más que a un movimiento social de confrontación popular. Los Hermanos Musulmanes, partido tolerado pero proscrito, se aparta radicalmente de los grupos islámicos.

En Argelia, la interrupción del proceso electoral en enero de 1992 provocó el surgimiento de un islamismo violento y un clima de guerra civil. Relegado a la clandestinidad, el Frente Islámico de Liberación (FIS) se lanzó a la oposición armada frente al poder vigente, representado por el Frente de Liberación Nacional (FLN), pero en realidad, por el ejército. La escisión del movimiento opositor en una fracción moderada (FIS) y otra más dura (GIA) Grupos Islámicos Armados (GIA), torna aún más difícil el diálogo con un poder que también está dividido entre un ala extremista y otra más propensa a dialogar.

5. *Un islamismo institucional*

Designamos de esta manera a las actividades de un movimiento islamita que tienen lugar cuando el poder establecido se lo permite. Tres experiencias de este tipo merecen ser citadas. En todas ellas, los movimientos islamitas accedieron al Parlamento por vía del sufragio. El primer ejemplo es Jordania, donde el Rey Hussein les abrió las elecciones a los movimientos islamitas, teniendo así la posibilidad de ser representados, a pesar de las sucesivas derrotas en las elecciones administrativas. La segunda experiencia es la de Kuwait, donde luego de finalizar la guerra una activada representación islamita, crítica pero moderada, logró integrar la Asamblea Nacional como secuela de los grandes cambios prometidos en la época de la Guerra del Golfo, por un emir discutido y debilitado.

En cuanto a la tercera experiencia, la del *Hezbollah* libanés y otros partidos de la corriente islamita, que consiguieron once diputados en las elecciones de 1992. En los tres casos los islamitas se comprometen a respetar la Constitución, admiten la pluralidad de opiniones y se dicen respetuosos de las libertades públicas, pero siguen sosteniendo -en los dos primeros casos especialmente- su voluntad de generalizar la aplicación de la *sharia*.

Conclusión

Como se puede observar, el islamismo presenta contextos de inserción diferentes cumpliendo, en consecuencia, distintas funciones. Pero debe tenerse en cuenta que, cuando se habla de islamismo, reformismo islamista o movimientos de renovación en el seno del Islam, no necesariamente se hace referencia al Islam en tanto cosmovisión religiosa original. Más bien el término islamismo define un determinado tipo de visión del mundo. Allí es cuando podemos hablar del Islam como ideología.

Fecha de recepción: 14.11.02

Fecha de aceptación: 17.12.02

Andrea Paula De Vita es Licenciada en Teología (ISEDET) y Licenciada en Estudios Orientales (Universidad del Salvador). Actualmente se encuentra preparando su tesis doctoral en el Departamento de Estudios árabes e islámicos de la Universidad de Sevilla, España. Es docente titular de la cátedra de filosofía y religión islámicas de la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador. Es asesora del Departamento de África del Norte y Medio Oriente de la Cancillería argentina.