

El control del estado en la teoría política de Hamás y de la Yihad Islámica Palestina

Publicación original:

Religions, vol. 12, n° 11 (2021), art. 1010

117

ERIK SKARE

Introducción

¿Cómo reaccionó la oposición islamista palestina –compuesta por Hamásⁱ y por la Yihad Islámica Palestina (YIP)– ante el inicio de los Acuerdos de Oslo y ante el establecimiento de la Autoridad Nacional Palestina (AP)? En su mayoría, los estudios existentes se han concentrado en la reacción violenta de estos grupos que siguió al inicio del proceso de paz, enfocando la discusión sobre estos dos grupos como si fueran saboteadores o semi-saboteadores de ese proceso.¹ También en su mayoría, se ha

Traducción al castellano por Julio Mario Monterroza Morelo. Revisión de la traducción: Jessica Paola Barrios Navarro y Daniel Styven López Nivia.

Esta investigación fue financiada por el programa de investigación e innovación Horizon 2020 de la Unión Europea. Número del estipendio: 870724.

El autor quisiera agradecer aquí al personal del Instituto de Estudios Palestinos (Institute for Palestine Studies) y a Benedict Tobiassen por hacerme llegar una copia del libro *La transformación democrática palestina*, de Jamal Mansur, además de agradecer a los editores académicos y a los revisores anónimos por sus comentarios constructivos. Estos fueron de mucha ayuda.

¹ Por ejemplo, véanse Shaul Mishal & Avraham Sela, *The Palestinian Hamas: Vision, Violence, and Coexistence* (Nueva York: Columbia University Press, 2006), págs. 67-68; Dipak K. Gupta & Kusum Mundra, “Suicide Bombing as a Strategic Weapon: An Empirical Investigation of Hamas and Islamic Jihad”, en *Terrorism and Political Violence*,

ignorado la producción literaria de la oposición islamista, que floreció a partir de los cambios paradigmáticos de la década de 1990, así como la contribución de estos grupos al pensamiento político palestino, y ello pese a que el prospecto de un autogobierno palestino hizo que Hamás y la Yihad Islámica Palestina se vieran confrontados por preguntas fundamentales sobre la organización social, la gobernanza política y la legalidad de la democracia.

La urgencia de estas preguntas se ve ilustrada por el libro *La transformación democrática palestina* (*al-Taḥawwul al-Dīmuqrātī al-Filasṭīnī*), escrito en 1999 por Jamal Mansur, un miembro cisjordano de alto rango de Hamás, y por la publicación de la conferencia “Fundamentalismo y secularismo” (“al-Uṣūliyya wa-l-‘Ilmāniyya”), dictada por Fathi al-Shiqaqi, antiguo secretario general de la Yihad Islámica Palestina, en 1995. En efecto, estos dos textos no constituyen, en realidad, una intervención polémica contraria al proceso de paz ni a la solución de dos estados. Por el contrario, estos textos comunican una profunda preocupación con el giro autoritario de la Autoridad Palestina y por la organización prospectiva de la futura sociedad democrática palestina. Tanto Mansur como al-Shiqaqi se embarcan, pues, en una discusión sobre la organización justa de la sociedad y sobre las amenazas del autoritarismo.

Estos dos textos son importantes porque parecen ser relevantes para sus movimientos políticos respectivos. Los líderes de la Yihad Islámica Palestina, como Anwar Abu Taha, por ejemplo, corroboran la importancia de los puntos de vista del difunto al-Shiqaqi y muestran que existe, efectivamente, una narrativa dentro del movimiento, aunque esta no haya sido canonizada a través de la producción literaria.² De manera similar, Yusuf Rizqa, antiguo ministro de información de Hamás, ha referenciado a Mansur al presentar una concepción del estado y de la organización social que es casi idéntica a la de este para aclarar cuál es la posición actual de Hamás.³ También es importante llevar a cabo el análisis de estos dos textos porque estos arrojan luces sobre el hecho de que los dos movimientos están de acuerdo sobre la democracia y sobre los mecanismos democráticos, pero difieren fundamentalmente en su entendimiento de la tradición islámica y en su acercamiento al estado y al rol que este juega en el aseguramiento o el evitamiento de la justicia. Mientras que Mansur cree en un estado fuerte que funcione como garante de la preservación de los valores islámicos, al-Shiqaqi percibe, por el contrario, que el estado es la mayor amenaza contra los valores islámicos. Aunque hay un deseo implícito por la obtención del poder en el análisis de Mansur, la Yihad Islámica Palestina en general y particularmente al-Shiqaqi muestran dudas, e incluso sospechas, acerca del estado por su influencia corruptora. Mientras que Mansur cree en la factibilidad de civilizar al estado mediante controles, equilibrios y una clara separación del poder, al-

nº 17 (2005), págs. 573-598; Jeroen Gunning, *Hamas in Politics: Democracy, Religion, Violence* (Londres: Hurst & Company, 2009), págs. 195-240; Wendy Pearlman, “Spoiling Inside and Out: Internal Political Contestation and the Middle East Process”, en *International Security*, nº 33 (2009), págs. 79-109; y Beverley Milton-Edwards & Stephen Farrell, *Hamas: The Islamic Resistance Movement* (Cambridge: Polity Press, 2010), págs. 71-74.

² Entrevista de Anwar Abu Taha con el autor, Beirut, Líbano, 19 de marzo de 2018.

³ Yusuf Rizqa, *al-Ru'ya al-siyāsiyya li-Ḥamās* (Beirut: Markaz al-Zaytūna li-l-dirāsāt wa-l-istishārāt, 2017).

Shiqaqi cree que al estado hay que arrebatarle su influencia. Mientras que Mansur alude a Montesquieu,⁴ al-Shiqaqi referencia a Lenin.⁵

Mediante una lectura comparativa de estos dos textos, y empleando, para el marco teórico de estos, las teorías políticas de Locke y Hobbes, el presente artículo contribuye al avance de nuestra comprensión del pensamiento político islámico porque ilustra la diversidad que surge cuando los movimientos islámicos intentan ofrecer un esbozo de sus visiones de organización de una sociedad justa. Aunque entre los islamistas hay cierta convicción de que la religión no es meramente un asunto privado sino que también proporciona lineamientos éticos aplicables para la organización de la sociedad,⁶ este hecho no se traduce en “calcos” uniformes entre los actores políticos islámicos. Además, este artículo ofrece una contribución empírica útil, pues los estudios existentes se han concentrado mayormente sobre las maniobras de *Realpolitik* de los dos movimientos a la hora de enfrentar en el terreno los nuevos retos como el Acuerdo de Oslo o la separación entre Gaza y Cisjordania a partir del 2007. Por esa razón, sabemos muy poco acerca de la teoría política que en efecto albergan estos dos movimientos.

Este artículo está compuesto por cuatro partes. Primero, ofrezco una discusión del análisis que hace al-Shiqaqi del estado y del peligro que él pensaba que este representaba para la organización justa de la sociedad. Después, procedo a evaluar la reacción de Mansur ante el establecimiento de la Autoridad Palestina y la concepción suya del estado para demostrar que los conceptos de los dos movimientos acerca del estado y la gobernanza difieren en puntos fundamentales. Mientras que Hamás busca alcanzar la justicia mediante un enfoque estado-céntrico, la Yihad Islámica Palestina cree que el estado habrá de volverse despótico por su naturaleza. Tercero, yo discuto aquí las limitaciones democráticas de las sociedades ideales de al-Shiqaqi y de Mansur. Por último, resumo mis hallazgos y propongo nuevos campos de investigación.

La necesidad de arrancarle los colmillos al estado

El concepto de sociedad justa de al-Shiqaqi

Tanto la Yihad Islámica Palestina como Hamás reaccionaron con vehemencia ante la noticia de la posibilidad de que la Organización para la Liberación Palestina (OLP) e Israel comenzaran negociaciones. Una razón de su rechazo del proceso de paz fue el hecho de que los

⁴ Jamal Mansur, *al-Taḥawwul al-dīmuqrātī al-filastīnī* (Nablus: Markaz al-Buḥūth wa-l-Dirāsāt al-Filastīniyya, 1999), pág. 45.

⁵ Fathi al-Shiqaqi, “al-Uṣūliyya wa-l-‘ilmāniyya”, en Ahmad Rifat Sayyid (ed.), *Riḥlat al-dam Alladhī Hazam al-sayf. Al-A‘māl al-Kāmila li-l-Shahīd al-Duktūr Faṭḥī al-Shiqāqī* (El Cairo: Markaz Yāfā li-l-Dirāsāt wa-l-Abḥāth, 1980-1995), pág. 591.

⁶ Bjørn Olav Utvik, *Islamismen* (Oslo: Universitetsforlaget, 2020).

movimientos islámicos armados no creían que el Acuerdo de Oslo favoreciera la independencia palestina. En su punto de vista, la OLP había vendido a los palestinos, “particularmente a aquellos que habían hecho gigantescos sacrificios durante la Intifada”.⁷ Por ejemplo, al-Shiqaqi afirmó que el Acuerdo de Oslo “encadenó a los palestinos con unas esposas peligrosas”, y que el acuerdo solo era una solución para “la entidad sionista y para sus cargas económicas y de seguridad”, liberando así a Israel de las obligaciones políticas y éticas de la ocupación.⁸ Hamás, por otro lado, afirmó que “la única manera y el único método que entiende el enemigo ocupador es el método de la fuerza, mediante la escalación de la bendita intifada, y mediante el alzamiento de la bandera de la yihad y de la resistencia”.⁹ Según ha señalado Burgat, a ojos de los movimientos islámicos palestinos el Acuerdo de Oslo se acerca más a una *istislām* (capitulación) que a una *salām* (paz).¹⁰

Naturalmente, no sabemos con certeza qué o quién influyó en el pensamiento de al-Shiqaqi sobre el estado y sobre la organización de una sociedad justa. Sus visiones sobre una sociedad civil se parecen mucho a las del islamista tunecino Rachid al-Ghannouchi,¹¹ por ejemplo, y al-Shiqaqi también se embarcó en la discusión de la “idea no-autoritaria” del islam y de la eliminación del poder centralizado del político iraní Abolhassan Banisadr.¹² No obstante, es plausible que los desarrollos políticos intrapalestinos hayan sido un insumo para la conferencia que dictó Fathi al-Shiqaqi en 1995 en el campo de refugiados de al-Yarmuk, en Damasco, en la cual discutió asuntos de secularismo, fundamentalismo y la organización de la sociedad justa, conceptos estos que elaboró de nuevo en una entrevista que sostuvo un mes después.¹³ La Autoridad Palestina había empezado ya su represión contra la Yihad Islámica Palestina y varios líderes del buró político de esa organización, como Muhammad al-Hindi, Abdallah al-Shami y Nafidh Azzam, habían sido encarcelados para el momento en que al-Shiqaqi habló de estos asuntos.¹⁴ Además de esto, pueden considerarse sus anteriores experiencias con los autócratas árabes, pues al-Shiqaqi fue apresado dos veces mientras estudiaba medicina en Egipto después de escribir su libro *Jomeini: La solución islámica y las alternativas* en 1979.

⁷ Milton-Edwards & Farrell, *Hamas*, pág. 70.

⁸ al-Raya, “al-Ittifāq Ḥall Mashākil allatī yu’ānī minhā al-kayān al-ṣahyūnī mundhu al-iḥtilāl 1967 ḥattā alān”, en Ahmad Rif’at Sayyid (ed.), *Riḥlat al-dam Alladhī Hazam al-sayf. Al-A’māl al-Kāmila li-l-Shahīd al-Duktūr Fathī al-Shiqāqī* (El Cairo: Markaz Yāfā li-l-Dirāsāt wa-l-Abḥāth, 1980-1995), págs. 909-913.

⁹ Hamas Communiqué, “Hadhā al-Bilāgh li-l-Nās wa li-yandhurū bihi”, 1992. Acceso del autor: 25 de junio de 2021; el acceso del traductor ha resultado imposible. Véase la nota del traductor vi.

¹⁰ François Burgat, *Face to Face with Political Islam* (Londres: I. B. Tauris, 2003).

¹¹ Erik Skare, *A History of Palestinian Islamic Jihad: Faith, Awareness, and Revolution in the Middle East* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021).

¹² Fathi al-Shiqaqi, “Īrān al-thawra wa-l-dawla”, en Ahmad Rif’at Sayyid (ed.), *Riḥlat al-dam Alladhī Hazam al-sayf. Al-A’māl al-Kāmila li-l-Shahīd al-Duktūr Fathī al-Shiqāqī* (El Cairo: Markaz Yāfā li-l-Dirāsāt wa-l-Abḥāth, 1980-1995), págs. 190-199.

¹³ al-Hadaf, “al-Ḥarakāt al-islāmiyya wa taṭawwurāt al-qāḍiya al-filasṭīniyya”, en Ahmad Rif’at Sayyid (ed.), *Riḥlat al-dam Alladhī Hazam al-sayf. Al-A’māl al-Kāmila li-l-Shahīd al-Duktūr Fathī al-Shiqāqī* (El Cairo: Markaz Yāfā li-l-Dirāsāt wa-l-Abḥāth, 1980-1995), págs. 1212-1223.

¹⁴ Skare, *A History*, pág. 122.

El tema del estado es, pues, uno con muy pocas connotaciones positivas en la filosofía política de la Yihad Islámica Palestina. Pese a que el movimiento ofrece lineamientos generales como el principio del establecimiento del gobierno islámico en las tierras de Palestina, gobierno este que garantizaría la justicia, la libertad, la igualdad y la consulta, estas garantías no son responsabilidad de un estado islámico. Al contrario, debido a que el movimiento cree que el estado es un ente represivo por naturaleza y habrá de tornarse progresivamente despótico, piensa que una sociedad justa es inexorablemente una sociedad con un estado débil acompañado de una fuerte sociedad civil que ofrezca un contrapeso a los monopolios de aquel. Así pues, percibe al-Shiqaqi que la contradicción principal de una sociedad justa es aquella entre el estado y la sociedad civil, en que el primero intentará necesariamente lograr la dominación de la segunda.

Sin especificar dónde o cuándo, al-Shiqaqi hizo énfasis en esta contradicción al señalar que, mientras el estado intentaba dominar la sociedad, las fuentes de la legislación en la sociedad islámica habían sido, históricamente, el Corán y la Sunna, además del consenso de los letrados (*‘ulamā*). De acuerdo con esto, a ojos de al-Shiqaqi, una serie de vigilancias y equilibrios había existido siempre para alcanzar la limitación de los poderes del estado: “[la institución de los letrados] supervisaba la legislación, la justicia, la educación y el *waqf*,¹⁵ y tenía relaciones más cercanas [que las del estado] con el mercado, es decir, con los bazares”.¹⁵ Si el gobernante quería imponer un sistema jurisprudencial que sostuviera todos los poderes en manos del estado, entonces le debería ser imposible hacerlo sin el consenso de los letrados. En las palabras de al-Shiqaqi: “las instituciones de los letrados [*mu’assasat al-‘ulamā*] eran capaces de proteger a la sociedad de la tiranía del estado y de preservar así la cohesión de su tejido”; más adelante, en el mismo fragmento: “tuvimos por catorce siglos una verdadera sociedad civil que era independiente del estado y que tenía en sus manos la educación, la salud, el *waqf* y las mezquitas. Incluso con la corrupción y con el colapso moral del estado, hubiera justicia o injusticia, esta sociedad civil no dejó de causar un serio impacto en la sociedad”.¹⁶

Para al-Shiqaqi, el secularismo impuesto por la colonización probó ser tan desastroso precisamente debido a su creencia de que los letrados habían jugado un rol de contrapeso contra el monopolio del estado. Por tanto, ese secularismo no sería un paso hacia la liberación respecto de la tiranía religiosa, sino, más bien, una receta que llevaría a la tiranía política, pues el secularismo abolía la división del poder político y la autoridad. De repente, todos los poderes yacían en las manos del estado. “Cuando los secularistas quisieron separar la religión y el estado, y establecer instituciones civiles [...], echaron por tierra la más importante institución civil, que fue entonces completamente sometida al estado después de ser desmantelada, y después de que su fuerza interna fuera fragmentada”.¹⁷

¹⁵ al-Shiqaqi, “al-Uṣūliyya”, pág. 591.

¹⁶ al-Shiqaqi, “al-Uṣūliyya”, pág. 592.

¹⁷ al-Shiqaqi, “al-Uṣūliyya”, pág. 591.

Ciertamente, una sociedad en la que el estado tuviera todos los poderes era un escenario preocupante para al-Shiqaqi:

Por naturaleza, el estado es represivo, o es una herramienta de represión contra las clases gobernadas, como lo definiera Lenin. El estado es el más poderoso instrumento de poder creado por la sociedad humana, de manera que el islam hubo de inventar un modo de sociedad humana que privara al estado de su poder y dominación, y lo hiciera así más débil que la sociedad, y sujeto a rendición de cuentas ante esta, incluso si el estado fuera controlado por los más poderosos califas y sultanes.¹⁸

Aun así, al-Shiqaqi llegaría a una conclusión opuesta a la de Lenin: este último argumentaría que la clase obrera debía consolidar su poder en la estructura del estado para transformar la sociedad en una sociedad sin clases. En lugar de esto, según al-Shiqaqi, el estado debía ser privado de su poder y de sus herramientas de dominación, lo que lo sujetaría a la rendición de cuentas ante la sociedad civil. Abu Taha corroboró esta noción de la naturaleza del estado que lo lleva a volverse represivo, aunque para ello usara conceptos weberianos en lugar de leninistas. Dijo Abu Taha en mi entrevista con él:

Es parte de la naturaleza del estado que este siempre se convierta en despótico. Una fuerte sociedad civil evita que el estado controle más poder. ¿Qué es el estado? La definición del estado es el monopolio de la fuerza; el estado tiene la fuerza legítima. El poder de cualquier estado, de cualquier sociedad, debe estar distribuido. Si la economía, como el dinero, es distribuida, entonces el poder está distribuido, y entonces no es como si el estado tuviera sus manos en todo. Entonces, el estado se hace más débil y se convierte en un sirviente de la sociedad, y no la sociedad en una sirvienta del estado. Hoy, la administración de la universidad [debería] servir a los estudiantes, y no son los estudiantes los que [deberían] servir a la administración de la universidad. El estado [debería] servir al pueblo, y no el pueblo servir al estado. (Entrevista de Anwar Abu Taha con el autor, Beirut, Líbano, 19 de marzo de 2018).

La concepción que tiene la Yihad Islámica Palestina del estado y de la necesidad que tiene la sociedad civil de mantenerlo vigilado se parece, pues, a la creencia del liberalismo clásico de que un estado fuerte puede amenazar la armonía de la sociedad. Aunque uno de los postulados del liberalismo clásico es que el individuo es el depositario fundamental de la moralidad,¹⁹ en el sistema de al-Shiqaqi es la institución de los letrados la que emerge como institución mediadora entre el individuo y el estado de la sociedad futura postulada por la Yihad Islámica Palestina. La idea de sociedad ideal de la Yihad Islámica Palestina puede describirse como una forma de sistema constitucional islámico-lockeano. Como señala Kelsay, la filosofía política de Locke ha enfatizado tradicionalmente la importancia de las instituciones mediadoras (las iglesias, las sinagogas, etcétera) a la hora de preservar un balance de poder entre aquellos

¹⁸ al-Shiqaqi, “al-Uṣūliyya”, pág. 591.

¹⁹ Loren E. Lomasky, “Classical Liberalism and Civil Society”, en Simone Chambers & Will Kymlicka (eds.), *Alternative Conceptions of Civil Society* (Oxford: Princeton University Press, 2002), pág. 52.

que tienen en sus manos las riendas del gobierno y los ciudadanos ordinarios.²⁰ En efecto, generalmente, la sociedad civil ha sido escenario de “una discusión sobre las maneras en que los musulmanes han entendido que debería organizarse la vida social de manera que se proteja la relativa independencia de que gozan los valores islámicos con respecto a las tendencias autoritarias de los gobiernos”.²¹ Para la Yihad Islámica Palestina, la conclusión de esta discusión es la necesidad del restablecimiento y reavivamiento de la autoridad de la institución de los letrados como centro de la sociedad civil.

Ciertamente, es improbable que al-Shiqaqi haya llegado a esa conclusión solamente leyendo historia. Puede asumirse que las “deficiencias” democráticas de la Autoridad Palestina hayan alimentado su sentimiento de que el poder del estado se vuelve inevitablemente autoritario. Su experiencia con los regímenes autoritarios árabes debe también haber acentuado sus percepciones del estado (a fin de cuentas, las autoridades egipcias lo encarcelaron dos veces mientras estudiaba en Egipto). Por ejemplo, al preguntársele por la necesidad de separar del estado el poder legislativo, al-Shiqaqi habló de Egipto:

Hoy, el estado controla todo, desde la legislación hasta la jurisdicción y el poder ejecutivo. Por tanto, no hay ninguna autoridad legislativa independiente del estado y que evite que este incurra en infracciones, particularmente desde que los aparatos de seguridad dan su apoyo sin límites al estado. Como ejemplo, tómese la Ley de Prensa, o Ley 93 de 1995, en Egipto. El estado impuso la ley al parlamento egipcio [majlis al-sha‘b] pese a una oposición de todos los sectores. Hoy, la legislación ha acabado sujeta al estado o incluso solo al poder ejecutivo, mientras que, bajo el islam, estaba sujeta a la clase de los letrados y los jueces [li-ṭabaqat al-‘ulamā’ wa-l-quḍāh], y a aquellos cualificados para nombrar o deponer a un gobernante en nombre de la comunidad musulmana [ahl al-ḥall wa-l-‘aqd].²²

Debido al énfasis sobre la contradicción inherente entre el estado y la sociedad, es claro que la Yihad Islámica Palestina no busca el establecimiento de un estado islámico a través del cual imponer los valores islámicos desde arriba. Como lo he demostrado, en la visión de la Yihad Islámica Palestina, el estado debería estar exento de involucramiento en cualquier asunto religioso, pues el estado es el mayor contendiente de la comunidad islámica y la mayor amenaza a los valores islámicos que el movimiento busca preservar como lineamiento para el desarrollo y el orden social. En lugar de buscar un estado islámico fuerte mediante el cual las políticas islámicas puedan ser implementadas desde arriba, los valores islámicos son mantenidos y preservados por la sociedad civil desde abajo. Según la postulación de Abu Taha, el estado “se convertiría en un estado funcional y no es un estado divino o soberano; tampoco en un estado teocrático, un estado marxista o un estado islámico. No. Se convertiría en un aparato estatal funcional a la gente que sirve” (Entrevista de Anwar Abu Taha con el autor, Beirut, Líbano, 19 de marzo de 2018). La función del estado estaría, pues, limitada a la

²⁰ John Kelsay, “Civil Society and Government in Islam”, en H. Hashmi Sohail (ed.), *Islamic Political Ethics* (Oxford: Princeton University Press, 2002), pág. 3.

²¹ Kelsay, “Civil Society”, pág. 30.

²² al-Hadaf, “al-Ḥarakāt”, pág. 1218.

función de la rama ejecutiva del poder. Pese a que la institución de los letrados emerge como una institución con un poder parecido al del estado debido a su función legislativa, a los letrados se los describe, en la filosofía política de la Yihad Islámica Palestina, como exteriores a las estructuras del estado. Aunque esto puede parecer una contradicción, el eje de la reflexión de al-Shiqaqi no era evitar el surgimiento de instituciones con poderes como los del estado. En vez de eso, al-Shiqaqi se concentra en evitar que todo el poder resida en una sola institución.

Evitación del descenso al estado de naturaleza

El concepto de sociedad justa de Mansur

Hamás había empezado a vacilar en su enfoque sobre la naturaleza del poder cuando Mansur publicó su teoría del estado y de la democracia en el libro *La transformación democrática palestina*, en 1999. Como ha señalado Hroub, en ese momento, Hamás había dejado de lado sus posiciones más inflexibles, y su objetivo principal de ese periodo era evitar el aislamiento político. Pese a que Hamás solo colaboraba con las corrientes de la Organización para la Liberación de Palestina que rechazaban el marco político y las negociaciones de paz de los años 90, este hecho hizo que el movimiento discutiera internamente las posibilidades de participar en elecciones bajo los términos del Acuerdo de Oslo.²³ Tal como señalaron Mishal y Sela, en este periodo, Hamás no defendió una línea política, y, mientras que los líderes exiliados de Hamás, ubicados fuera de los Territorios Palestinos Ocupados, seguían una “visión de vanguardia y promovían una revolución desde arriba”, los líderes “internos” de Gaza y Cisjordania se concentraban más en los intereses inmediatos de las comunidades, en la gestión de procesos reformistas desde dentro y en la ejecución de maniobras de *Realpolitik*.²⁴

Además, efectivamente, el Acuerdo de Oslo había cancelado la primera intifada, la plataforma que le había permitido a Hamás convertirse en una alternativa política viable a la Organización para la Liberación de Palestina. Dado que se suponía que el Acuerdo de Oslo daría a Fatahⁱⁱⁱ varias prerrogativas, el establecimiento de la Autoridad Palestina alteró el balance de poder entre las clases económicas de los Territorios Palestinos Ocupados, pues el pequeño proto-estado palestino se alió con miembros de la élite tradicional para fortalecer su posición de cara a los movimientos palestinos de base y a la nueva generación de líderes palestinos que emergió de la erupción de la primera intifada.²⁵ En cualquier caso, Hamás no descartó buscar y obtener el poder político.

²³ Khaled Hroub, *Hamas: Political Thought and Practice* (Washington: Institute for Palestine Studies, 2000), págs. 50 y 64-65.

²⁴ Hroub, *Hamas*, pág. 166; Gunning, *Hamas in Politics*, págs. 40-41.

²⁵ Gunning, *Hamas in Politics*, pág. 43.

Este es el contexto que dio forma al pensamiento político de Jamal Mansur, el líder de Hamás en Cisjordania que fue asesinado por Israel en el año 2001, a la hora de teorizar la relación entre el estado, la sociedad civil y sus sujetos, junto con los requisitos para una transformación democrática de los Territorios Palestinos Ocupados. Mansur no era solo uno de los cuadros de Hamás, sino también uno de los representantes del liderazgo local de la primera intifada que contaba con educación universitaria, a quienes el secretario de la Organización para la Liberación Palestina y presidente de la Autoridad Palestina, Yasser Arafat, percibía como competidores en la carrera por el liderazgo nacional.²⁶ En consecuencia, veremos en esta sección que la posición de Mansur difería fundamentalmente de la de al-Shiqaqi en la cuestión de la organización justa de la sociedad no porque estuvieran en desacuerdo con respecto al objetivo (mantener vigilado al estado –o a la autoridad ejecutiva– en una sociedad gobernada según las leyes y valores islámicos) sino debido a la divergencia entre las premisas mismas de sus análisis.

Mientras que la principal amenaza a la visión de al-Shiqaqi de una sociedad ideal es la tiranía política de un estado todopoderoso, Mansur teme que la sociedad descienda al caos (*fawḍā*). En efecto, en un parecido con la teoría política de Hobbes, Mansur tiene una visión más bien lánguida de la naturaleza humana, y, como premisa de su discusión sobre la justicia, opera implícitamente con un “estado de naturaleza” imaginario equivalente a un todos contra todos: un estado de cosas causado por contradicciones, intereses y diferencias en los niveles económico, social, intelectual y político. Así pues, puede esperarse que todos los grupos compitan contra los otros por el poder y el control sobre los demás, una situación que “pavimentará el camino hacia el gobierno del caos”.²⁷ Por tanto, todo progreso civilizacional ha venido con un costo. Las cartas de derechos humanos, por ejemplo, aparecieron “solo a raíz de devastadoras guerras y catástrofes globales, del anhelo humano de justicia e igualdad, y del deseo de dignidad que vino después de terribles abusos a lo largo de todo el mundo por largos periodos de tiempo”.²⁸

Debido a que el hombre es un animal social que se organiza a sí mismo en grupos que compiten entre sí para asegurarse sus intereses materiales o espirituales, las diferencias deben ser administradas con cuidado, de acuerdo con un abanico de normas acordadas de antemano que todos han de suscribir. Sin embargo, contrario a Thomas Hobbes, que teorizó el estado de naturaleza para justificar el gobierno absolutista y para promover la renuncia incondicional por parte de las multitudes a sus propios poderes,²⁹ Mansur postula que el poder político deriva del pueblo y debe, por tanto, ser responsable ante él. Por esa razón, el pueblo es capaz de (y está moralmente obligado a) sacar del poder a aquellos que lo detentan si resulta

²⁶ Baruch Kimmerling & Joel S. Migdal, *The Palestinian People: A History* (Cambridge: Harvard University Press, 2003), págs. 367-368.

²⁷ Mansur, *al-Taḥawwul*, pág. 19.

²⁸ Mansur, *al-Taḥawwul*, pág. 20.

²⁹ Ellen Meiksins Wood, *Liberty & Property: A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment* (Nueva York: Verso Books, 2012).

necesario.³⁰ “Por tanto, la exigencia de democracia se ha convertido en una forma y en un método de gobierno”, escribe Mansur, “y en una garantía de las libertades y de seguridad frente a la tiranía y la opresión; en un método de asegurarse que la comunidad política no sea arrastrada a la violencia política social”.³¹ Aún más: “consideramos las elecciones como medios para el manejo de conflictos de una manera abierta, ordenada y pacífica... estas, por tanto, fueron introducidas como un medio para evitar que estos conflictos estallaran, y para evitar que las partes [involucradas] recurran a medios materiales –posiblemente armados y sangrientos– [para obtener el poder]”.³² En esencia, “[los mecanismos democráticos] pudieron neutralizar los elementos de tensión y conflicto en la sociedad, y convertirlos en una competición sana que garantice los derechos de todos a la participación política y a la transferencia pacífica del poder”.³³

Con toda seguridad, el análisis de Mansur es un ítem político influenciado por la realidad política palestina contemporánea de la década de 1990, con la formación incompleta y aún sin desarrollarse de la Autoridad Palestina. Mansur describe, por ejemplo, la ausencia de un referente constitucional claro para los palestinos, que debería controlar el balance entre los pilares del estado –los poderes ejecutivo, judicial y legislativo– con la intención de asegurar la estabilidad política y la armonía social. En lugar de esto, “notamos el caos legal y legislativo... en el Consejo Legislativo, que no puede encontrar una base para sus distintas legislaciones”. Aún peor:

el presidente acepta, rechaza o congela cualquier ley que desee en virtud de acuerdos [de paz existentes], del gobierno del liderazgo histórico [palestino],^{iv} del statu quo y del papel débil que juega el Consejo Legislativo [...]. La evidencia de esto es el estado deteriorado de las libertades, los derechos humanos y el estatus legal y judicial [de los Territorios Palestinos Ocupados]... El gobierno de la ausencia de leyes allanará el camino para el gobierno del caos, el gobierno de los centros de poder y el gobierno de [las agencias de] seguridad y del espíritu costumbrista [siyādat al-rūḥ al-amaniyya wa-l-‘urfīyya] en la vida pública.³⁴

El entonces incipiente impase del funcionamiento de la democracia palestina en este estadio de la construcción de estado de Palestina^v es probablemente la razón por la cual tanto al-Shiqaqi como Mansur se impusieron en la década de 1990 una tarea teórica particular: delinear la manera en que puede evitarse que todo el poder político acabe concentrado en solo unas manos, en este caso, las manos del presidente de la Autoridad Palestina, Yasser Arafat. Sin embargo, como representante del liderazgo reformista al interior de Hamás que se enfrentaba a “las realidades de nuestras sociedades bajo la lógica de los intereses [maṣālih] y de la corrupción [mafāsīd]”,³⁵ Mansur no llega jamás a la conclusión de al-Shiqaqi de la

³⁰ Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 19.

³¹ Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 15.

³² Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 19.

³³ Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 15.

³⁴ Mansur, *al-Tahawwul*, págs. 37-38.

³⁵ Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 24.

necesidad de sacarle al estado sus colmillos para que la ley y los valores islámicos sean resguardados desde abajo, sino que prefiere operar puramente dentro de los límites del sistema político.

Para Mansur, las deficiencias democráticas de la Autoridad Palestina no estaban causadas por una esencia inherente ni por la naturaleza del estado mismo, ni debía este, casi por instinto, volverse despótico. Pese a señalar que un poder ejecutivo al que se le diera rienda suelta causaría el caos, Mansur ve al estado mismo como un instrumento capaz de administrar intereses en competencia y de preservar la cohesión social si puede encontrarse un balance entre los centros del poder:

Para asegurar la creación de una entidad política y de un estado moderno, debe encontrarse un compromiso con un balance efectivo y con un equilibrio entre las tres autoridades, pues este es uno de los conceptos generales más importantes que ha conocido el mundo civilizado como base para un gobierno normal; este es el límite definitorio que distingue al estado moderno del clan, y es también la más importante garantía para las libertades públicas.³⁶

En efecto, hay optimismo claro, aunque cauto, que se percibe entre líneas en el escrito de Mansur en el hecho de que él cree en la factibilidad de reformar el sistema político palestino para así liberar todo su potencial democrático. Según él mismo admite, por ejemplo, el borrador de la Ley Básica de Palestina era un “proyecto racionalmente balanceado” y un fundamento aceptable para un sistema político con “la mayoría de los requerimientos de la democracia”;³⁷ para él, fortalecer este documento sería un gran paso adelante:

A su manera, la constitución se considera un contrato entre los pilares de la sociedad, o entre sus partes, y representa el principio de cohesión social a los niveles social o grupal, el más importante principio que hay. Esto es así debido a que dejar los asuntos a la deriva para que sean resueltos por coincidencias o buenas intenciones llevará a problemas, disturbios y hasta conflictos. Entre más claras y confiables sean nuestras reglas contractuales, menos errores habrá, y más llevadero será el proceso de corrección de estos.³⁸

Tanto al-Shiqaqi como Mansur hablan, pues, sobre la autoridad judicial (en el caso de al-Shiqaqi, la institución de los letrados) como de una salvaguardia independiente, pues “el principio de la independencia jurisprudencial es uno de los fundamentos de la justicia”, “es una de las bases de la estabilidad y es una de las salvaguardias que evitan la tiranía [que vendría] con el dominio de la rama ejecutiva”.³⁹ Sin embargo, mientras aquí la referencia de al-Shiqaqi lleva a Lenin, Mansur cita a Montesquieu: “Cuando los poderes legislativo y ejecutivo están unidos en la misma persona, o en el mismo cuerpo de magistrados, no puede haber libertad. Repito: no hay libertad si el poder judicial no está separado del ejecutivo”.⁴⁰

³⁶ Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 45.

³⁷ Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 37.

³⁸ Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 19.

³⁹ Mansur, *al-Tahawwul*, págs. 19 y 95.

⁴⁰ Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 45.

De hecho, el uso que hace Mansur de Montesquieu llama aún más la atención cuando, al contrastar la cita, se considera el hecho de que Mansur ajusta la cita –¿intencionalmente?– para hacer énfasis en el peligro que representa el poder ejecutivo.⁴¹

Resumiré esta sección: veamos que hay claras diferencias en la manera en que al-Shiqaqi, por un lado, y Mansur, por el otro, abordan el estado en la década de 1990, tras la firma del Acuerdo de Oslo y el subsiguiente establecimiento de la Autoridad Palestina. Mientras que al-Shiqaqi sospechaba del poder, subrayando la necesidad de quitarle todo poder al estado dado que este, inevitablemente, se volvería despótico, Mansur jamás albergó la intención de derribar el sistema de la Autoridad Palestina para arrojarlo al muladar de la historia. En vez de esto, Mansur tenía la intención de poner a este sistema en la posición que se merecía por derecho propio, estableciendo claras separaciones entre los poderes ejecutivo, legislativo y judicial. Es claro, pues, que Mansur era mucho más optimista que al-Shiqaqi en lo respectivo al potencial democrático de la Autoridad Palestina.

Sin embargo, pese a que al-Shiqaqi y Mansur diferían en su aproximación a la organización de la sociedad para poner en marcha todo su potencial de justicia, los dos señalaban la necesidad y la virtud de la religión como fundamentación del sistema político. Diré más: había en ellos poca o ninguna contradicción entre la religión como fundamento social y la democracia. A este asunto voltaré mi atención en la siguiente sección.

Los límites democráticos de las sociedades futuras de al-Shiqaqi y Mansur

En las dos secciones que precedieron a esta, demostré que al-Shiqaqi busca una sociedad en la que el estado tenga un poder ejecutivo débil por naturaleza y sea mantenido bajo la vigilancia de la sociedad y las instituciones de esta. Por otro lado, Mansur esboza una teoría en que basta con la creación de separaciones claras y estrictas entre los poderes para limitar así la influencia de la autoridad ejecutiva. Ninguno de ellos rechaza la democracia, los mecanismos democráticos ni las elecciones. Sin embargo, como veremos en esta sección, hay limitantes estructurales inherentes a sus sistemas que atañen al potencial democrático de su visión, pues en estos es difícil trascender o marginar a la religión como fundamento social.

Muchos miembros de la Yihad Islámica Palestina hicieron énfasis en la necesidad de que hubiera elecciones y una democracia representativa en la sociedad del futuro. Por ejemplo, al-Shiqaqi no descartó jamás la idea de un parlamento que representara a la población, ni la idea de un sistema de múltiples partidos (ta‘addudiyya) con rotación del poder. Según su

⁴¹ La oración original es la siguiente: “Cuando los poderes legislativo y ejecutivo están unidos en la misma persona, o en el mismo cuerpo de magistrados, no puede haber libertad... Repito: no hay libertad *si el poder judicial no está separado del legislativo y el ejecutivo*” [énfasis del autor]. Véase Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, vol. 1 (Londres: I. B. Bosanquets, 2007), pág. 222.

postulado, “el islam no es sinónimo de este partido ni de aquel movimiento”.⁴² De hecho, al-Shiqaqi explicaba que el aparente descarte de la “democracia” por parte de los islamistas era solo un asunto de semántica, pues

el problema que algunos islamistas tienen con la democracia es un problema con el término, no con el principio de consulta [shūra] ni con el de participación política. Tampoco tienen estos un problema con los mecanismos, los medios, los sistemas, las instituciones y las experiencias que logran los propósitos y los objetivos de la democracia.⁴³

Así pues, al-Shiqaqi señalaba que rechazar la opresión política y hacer un llamado a una amplia participación política popular en democracia era una obligación divina (farīda ilāhiyya).⁴⁴ En efecto, “el pluralismo es un asunto de naturaleza, y no es posible suprimirlo. En lo que respecta al poder rotatorio, esto es aceptable; incluso, digo que este empuja a los islamistas a innovar y a evitar el anquilosamiento”.⁴⁵ También Abu Taha corroboró este apoyo de la Yihad Islámica Palestina a las elecciones y a la representación parlamentaria, afirmando que la democracia era un sistema político e histórico compatible con el islam, toda vez que era meramente la forma de la representación y la consulta lo que había cambiado bajo esta, y no su esencia:

129

Hoy en día, en algunos estados, hay concejos del pueblo y concejos de los lores, o hay un solo concejo, o hay muchos concejos; nada de esto representa un problema. El objetivo siempre es tener un estado que represente a la sociedad, que emane del parlamento, del presidente y del gobierno, y que estos representen al pueblo; y no que emane de la corrupción o de las adquisiciones. (Entrevista de Anwar Abu Taha con el autor, Beirut, Líbano, 19 de marzo de 2018).

Alternemos con al-Shiqaqi, que escribe:

Es cierto que el sistema político islámico no es estático. Sin embargo, desde los tiempos en que fuera implantado, en la era del Profeta, es posible confiar en sus fundamentos, en sus principios y en sus recursos para desarrollar nuestro sistema político islámico de acuerdo con cualquier nueva realidad que se presente, y de acuerdo con los hechos que surjan.⁴⁶

O, lo que es lo mismo: “los detalles [del islam] son influenciados por la época y el lugar dentro de estos principios [islámicos], pero no se separan de ellos”.⁴⁷

Mansur también proclama en su texto su apoyo a las elecciones como el único medio aceptable de transferir el poder, pues el hombre es el diputado de Dios en la tierra, lo cual significa que el pueblo es la fuente de toda legitimidad política [maṣdar al-shar‘iyya al-siyāsiyya]: “Si los islamistas son aceptados, entonces gobernarán. Si los islamistas pierden su legitimidad,

⁴² al-Hadaf, “al-Harakāt”, pág. 1218.

⁴³ al-Shiqaqi, “al-Uṣūliyya”, pág. 595.

⁴⁴ al-Shiqaqi, “al-Uṣūliyya”, pág. 595.

⁴⁵ al-Hadaf, “al-Harakāt”, pág. 1220.

⁴⁶ al-Shiqaqi, “Muqābala”, pág. 727.

⁴⁷ al-Hadaf, “al-Harakāt”, pág. 727.

entonces deben aceptar las reglas del juego y dar un paso al costado, de acuerdo con la voluntad popular”.⁴⁸ Por tanto, se sigue que Mansur apoya la libertad de expresión, la libertad de creencias y el derecho a organizarse, a través de los cuales los distintos grupos de la sociedad, que competirían entre sí, puedan presentar sus ideas para “alcanzar el poder o para ejercer presión sobre este”.⁴⁹

Ya que el asunto de la democracia es un asunto de semántica, y, ya que la democracia es un enfoque [manhaj] y no un credo [‘aqīda], Mansur reconcilió los conceptos contemporáneos de la democracia con las formas de gobierno tradicional islámico. Por ejemplo, las elecciones se vuelven una forma contemporánea de jurar lealtad [al-bay‘a al-mu‘āṣira], mientras que la democracia representativa es una forma de consulta [shūrā], que es “la piedra angular del mecanismo de gobierno del islam... y es la garantía de la participación de la umma^{vi} en el gobierno... siguiendo así la orden explícita de la Ley Islámica”.⁵⁰

Aun así, pese a que al-Shiqaqi y Mansur promueven y apoyan las elecciones, los sistemas de partidos múltiples y el poder rotatorio, hay en ellos, sin embargo, un cierto temor a que la voluntad popular transgreda los valores islámicos y margine el fundamento religioso que ellos dos desean para la sociedad. Como ejemplo, considérese la siguiente descripción de al-Shiqaqi, acerca de la participación en elecciones democráticas y acerca de los requisitos de estas:

Creo que el islam forma la identidad de la umma y es su herencia civilizacional, que no puede ser abandonada; asimismo, es al tiempo su punto de referencia [marji‘iyyatuhā]. Con el reconocimiento de este punto de referencia, no hay problema alguno con el pluralismo. El islam no equivale a este partido o a aquel movimiento. El islam no es equivalente a la totalidad de los movimientos y organizaciones islámicas, sino que estos son solo parte de aquel. Toda corriente que reconoce este punto de referencia de la umma es parte de ella y tiene el derecho a expresarse en la manera apropiada. Por tanto, creemos en el pluralismo y en la rotación del poder dentro del marco del reconocimiento del punto de referencia de esta umma y de la constitución que acuerde la umma. Después de resuelto esto, si llegara a haber una diversidad de razonamientos [ijtihādāt] e interpretaciones [tafsīrāt] independientes, incluso en la comprensión de la constitución o de la religión misma, no habrá ningún problema.⁵¹

En otras palabras, se permite el pluralismo político, y las elecciones libres y la democracia son obligatorias; y, sin embargo, esto solo puede tener lugar dentro del consenso y el reconocimiento común del islam como punto de referencia del estado a través del cual la Ley Islámica se constituye como marco fundamental para la constitución y la legislación. Es decir, “se busca que el Corán provea la base y los principios de la constitución, sobre los cuales

⁴⁸ Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 96.

⁴⁹ Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 2.

⁵⁰ Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 13.

⁵¹ al-Hadaf, “al-Harakāt”, pág. 1218.

esta se erguirá”; “la autoridad humana permanece gobernada ella misma por la filosofía del islam en la legislación, en lo que está permitido y lo que está prohibido”.⁵²

Además de esto, debemos recordar aquí que el poder real en la sociedad del futuro deberá estar en las manos de la sociedad civil y de la institución de los letrados, que no son elegidos y no harán parte del proceso democrático del futuro, al menos no en los esbozos de este que hay en los textos de la Yihad Islámica Palestina. Cuando al-Shiqaqi describe su sociedad ideal del pasado, esta era una en que el estado tenía poca influencia sobre la sociedad. Por ejemplo, al preguntársele quién debería tener el poder legislativo en la sociedad del futuro, al-Shiqaqi anotó que este debería residir en la umma y en sus representantes, y no en el estado, para así preservar los valores islámicos y la Ley Islámica.⁵³ Además, las responsabilidades de los estados, tales como “la oportunidad de vivir y morir, así como la educación”, fueron fijadas de acuerdo con “la jurisprudencia islámica y con la ley [fī al-fiqh wa-l-sharī‘a al-islāmiyya]”.⁵⁴ En esencia, pese a que la Yihad Islámica Palestina no promueve la noción de una completa soberanía de la ley de Dios (ḥākimiyya), uno puede ver, aún así, que en su sistema las leyes hechas por el hombre han de estar subordinadas a la ley divina, al menos en una sociedad equitativa que busque la justicia.

131

Lo mismo aplica para el concepto de sociedad justa de Mansur, siempre que este también subraya la necesidad de que la religión tenga un rol significativo en el gobierno: “Dada la distinción del islam y su unicidad y capacidad para abarcar todos los aspectos de la vida, el islam es el pináculo de las religiones... Siendo el islam el pináculo de las religiones, se requiere de él que sea superior y que tenga autoridad para actuar en todos los estadios del desarrollo humano, pues sus textos únicos y definitorios son nuestro punto de referencia en el gobierno como en la vida”.⁵⁵ En los escritos de Mansur, la religión formará la base para la constitución del estado. Véase el siguiente ejemplo:

Ya que el Corán es la constitución en el sentido en que es el punto de referencia y la fuente suprema de legitimidad, y dado que la constitución de una entidad islámica jamás se desviará de los requisitos del Corán o de sus disposiciones legales...⁵⁶

O, por ejemplo:

En lo que respecta a la constitución escrita, esta es una necesidad moderna y tiene fundamentos legales y estructurales. Ha sido aceptada en el islam^{vii} con la condición de que la constitución sea guiada en todo y sobre todo por las normas y propósitos de la Ley Islámica [biqawā‘id al-sharī‘a wa maqāṣiduhā].⁵⁷

⁵² al-Hadaf, “al-Harakāt”, pág. 1218.

⁵³ al-Hadaf, “al-Harakāt”, pág. 1218.

⁵⁴ al-Hadaf, “al-Harakāt”, pág. 1218.

⁵⁵ Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 13.

⁵⁶ Mansur, *al-Tahawwul*, págs. 13 y 20.

⁵⁷ Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 96.

Se sigue, pues, que los textos de al-Shiqaqi y Mansur están permeados por un cierto temor de que la religión sea marginada si las libertades democráticas llegan muy lejos, es decir, si se convierte en una libertad de elegir la anarquía; esto hace que el enfoque sobre la cuestión empiece con “Sí, pero...”. Por ejemplo, Mansur insiste en el apoyo a los medios democráticos para expresar las diferencias sociales. Mansur toma nota de que la visión que tienen los islamistas de la democracia “lleva a la aceptación del pluralismo abierto a todos, del derecho de participación política y de la búsqueda de poder mediante una transferencia pacífica de este”.⁵⁸ Sin embargo, esto también se basa “en nuestra convicción de que no hay un futuro político exitoso para ningún grupo que rechace la cultura y la religión de la mayoría musulmana de los países musulmanes... Confiamos en que el islam es el dueño del futuro en los países en que predominan los musulmanes, pero nos satisface la escogencia del pueblo y estamos comprometidos con sus resultados”.⁵⁹

En efecto, tanto al-Shiqaqi como Mansur postulan que el islam debe ser el punto de referencia del sistema político, y que, debido a que la constitución y la legislación deben estar basadas o deben llevar implícitas los valores islámicos, es solo dentro de este marco que la política puede navegar el mundo, negociar con los otros o implementar cambios. Por tanto, hay poco que indique que el marco islámico pueda ser trascendido en el esfuerzo por limitar los poderes y la influencia del poder ejecutivo. En este sentido, la sociedad del futuro que imaginan al-Shiqaqi y Mansur puede, como mucho, ser descrita como una sociedad iliberal, aunque basada en derechos.

Conclusiones

En este artículo, he analizado las visiones de una organización justa de la sociedad de Fathi al-Shiqaqi y de Jamal Mansur. He argumentado que, aunque tanto al-Shiqaqi como Mansur intentan limitar la influencia y el poder de la autoridad ejecutiva (“el estado”, en la jerga de al-Shiqaqi), los dos proponen soluciones diferentes. La concepción de una sociedad futura que tiene al-Shiqaqi se basa en la premisa de que el estado deberá, inexorablemente, volverse represivo. Por tanto, el estado debe ser debilitado y deconstruido para así ser mantenido bajo control, y las responsabilidades y tareas tradicionales del gobierno deberán ser transferidas a la sociedad civil en general y a la institución de los letrados en particular. La sociedad bien ordenada que imagina la Yihad Islámica Palestina se parece, pues, a los postulados del liberalismo clásico y de la filosofía política de Locke.

Mansur, representante del ala reformista de Hamás, toma un concepto parecido al de estado de naturaleza de Hobbes para operar con él como premisa a la hora de esbozar la organización

⁵⁸ Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 96.

⁵⁹ Mansur, *al-Tahawwul*, pág. 99.

justa de la sociedad. Para evitar el caos y la lucha de todos contra todos, las diferencias deben ser administradas cuidadosamente de acuerdo con un abanico de normas acordadas de antemano y que todos suscriban, es decir, con elecciones democráticas y con una democracia representativa a través de la cual se organice cuidadosamente la transferencia pacífica del poder. Aunque hay un claro temor acerca del desarrollo de la Autoridad Palestina, Mansur cree que basta con implementar separaciones claras del poder entre las autoridades ejecutiva, legislativa y judicial. Así las cosas, en los escritos de Mansur hay un pesimismo inherente en lo que se refiere a la naturaleza humana (inclinada siempre hacia el conflicto) y un sentido de optimismo con respecto a los medios necesarios para resolver el impase democrático en los Territorios Palestinos Ocupados (es decir, una reforma del sistema existente con base en la elaboración de una constitución).

La contribución de este artículo es empírica en tanto que arroja luz sobre un aspecto del islamismo palestino que ha sido poco estudiado, ya que la literatura sobre el tema se ha concentrado sobre todo en las consideraciones de *Realpolitik* que albergan Hamás y la Yihad Islámica Palestina al enfrentarse a nuevos retos en el terreno. Al concentrarme en la teoría política de los dos movimientos islamistas palestinos, he demostrado para la década de 1990 que, en efecto, hubo diferencias ideológicas entre estos dos, y que los dos propusieron soluciones definitivamente diferentes al mismo conjunto de problemas.

133

Anticipo dos objeciones a mi análisis. Primero, algunos probablemente argumentarán que analizar textos ideológicos publicados por Hamás y por la Yihad Islámica Palestina a mediados de la década de 1990 nos ofrece muy poca información sobre la manera en que actuarán estos dos movimientos una vez detenten el poder. Depender mucho de los textos ha conllevado tradicionalmente la descripción de estos movimientos como si estuvieran dirigidos por un pensamiento ideológico rígido y con poco espacio para la maniobrabilidad pragmática en sus prácticas diarias.⁶⁰ O, como ha señalado Hegghammer, que los movimientos islamistas tienden a tener objetivos finales que son, en esencia, “muy vagos, similares entre sí, y utópicos”,⁶¹ y que todo esto puede ser usado para racionalizar un amplio rango de estrategias políticas y militares. Igual que el consabido objetivo declarado de conseguir “un mundo mejor” nos dice muy poco acerca de las preferencias políticas de los partidos políticos occidentales, los eslóganes islamistas como “establecer el califato” son muy vagos como para decirnos cosa alguna sobre el comportamiento político esperado de un grupo a corto o mediano plazo. Segundo, anticipo que algunos se preguntarán hasta qué punto son estos dos textos representativos del Hamás y de la Yihad Islámica Palestina actuales, y de su punto de vista sobre el gobierno en general y sobre el estado en particular. Mansur, por ejemplo, estaba ubicado en la Cisjordania ocupada y nunca tuvo los seguidores que sí tuvieron otros líderes de Hamás,

⁶⁰ Véase Hroub, *Hamas*, pág. 13.

⁶¹ Thomas Hegghammer, “Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism”, en Meijer Roel (ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (Oxford: Oxford University Press, 2013), pág. 259.

como el jeque Yassin. La Yihad Islámica Palestina, y en particular al-Shiqaqi, tenía y sigue teniendo vínculos estrechos con el gobierno iraní que algunos usan para explicar a la par el comportamiento y el pensamiento de ese grupo y de sus miembros.⁶² Más allá de esto, ninguno de los dos movimientos ha escrito extensamente sobre este asunto, parcialmente porque Hamás y la Yihad Islámica Palestina “se preocupan principalmente por la liberación con respecto a la ocupación y con la obtención de la autodeterminación”.⁶³ Por tanto, dependemos para este estudio de referencias teóricas dispersas en lugar de tener a nuestra disposición una teoría política abarcadora y desarrollada por completo.

Habiendo dicho esto, quisiera decir primero que analizar el concepto que tienen los distintos actores políticos de la organización futura de la sociedad sigue teniendo valor porque este concepto constituye un punto de gravedad hacia el cual el movimiento tiende continuamente a la hora de maniobrar entre el ser y el deber ser. Como ha señalado Gunning, la práctica de un actor político no puede ser entendida sin una comprensión juiciosa de su teoría política, pues estas ideas se traducen en acción,⁶⁴ y, dada la durabilidad y permanencia de ciertos textos y doctrinas, podemos asumir generalmente que estas codifican, en una forma relativamente mistificada, necesidades y deseos genuinos.⁶⁵ Y lo que es más importante, el objetivo de este artículo no fue nunca analizar estos textos para enmarcar o explicar la política palestina contemporánea –por ejemplo, para tratar sobre el gobierno hamasí de Gaza–, sino para demostrar factualmente que hay, y que ha habido, una mayor diversidad en el pensamiento político islamista palestino de la que se ha afirmado anteriormente. En consecuencia, no sugiero que estos textos importen debido a su valor predictivo.

Quisiera decir también, en segundo lugar, que pese a que han pasado tres décadas desde que al-Shiqaqi fuera asesinado en 1995,^{viii} mis entrevistas con líderes contemporáneos de la Yihad Islámica Palestina como Anwar Abu Taha corroboran los puntos de vista del difunto al-Shiqaqi, lo que muestra que estos textos son representativos de la posición de la Yihad Islámica Palestina y que existe en efecto, dentro del movimiento, una narrativa al respecto, aunque esta no esté canonizada mediante una producción literaria. Pese a que Abu Taha habla a título propio, no es probable que un líder de tan alto rango dentro de la Yihad Islámica Palestina sea tan franco al respecto si estos asuntos estuvieran bajo disputa dentro del movimiento. Además, pese a que la Yihad Islámica Palestina ha sido financiada por Irán desde finales de la década de 1980, el movimiento siempre ha intentado conservar su independencia operacional e ideológica. Esto ha causado tensiones entre estas dos partes desde la década de 1990 e incluso ya entrada la década del 2010.⁶⁶ Ideológicamente, ninguno de los textos de la Yihad Islámica Palestina, o de las entrevistas con sus miembros y líderes, habla de Irán como

⁶² Véase, por ejemplo, Seth J. Frantzman, “Iran Plays its ‘Palestinian Islamic Jihad’ Card in Tehran Meetings”, en *The Jerusalem Post*, 1 de enero de 2019.

⁶³ Rizqa, *al-Ru'ya*, pág. 7.

⁶⁴ Gunning, *Hamas*, pág. 16.

⁶⁵ Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction* (Nueva York: Verso Books, 2007), pág. 12.

⁶⁶ Por ejemplo, véase Skare, *A History*.

nada más que una inspiración para la propia lucha nacionalista de los palestinos. La Yihad Islámica Palestina no puede ser tratada condescendentemente como si se tratara de un títere iraní. De manera similar, pese a que muchos afirmarían que Mansur no tenía muchos seguidores en la década de 1990, sus escritos son –como he señalado más arriba– referenciados aún hoy por miembros y líderes de alto rango de Hamás. Un ejemplo de esto es la referencia a sus escritos hecha por el antiguo ministro de información de Hamás, Yusuf Rizqa, cuando delineaba la visión política de Hamás en 2017, dos décadas después de que fuera publicado el libro de Mansur. Mansur está muy lejos de ser considerado irrelevante o de haber sido olvidado por los pensadores contemporáneos y los miembros de alto rango de Hamás.

Pese a que tanto Hamás como la Yihad Islámica Palestina son movimientos islamistas palestinos armados que operan sobre todo dentro del mismo periodo de tiempo, esto no se traduce en una uniformidad de soluciones a la hora de enfrentar los cambios que suceden en el terreno. Pese a que uno podría decir que los dos movimientos proponen el mismo objetivo (una sociedad basada en, o guiada por, la Ley Islámica y los valores del islam), estos proponen, sin embargo, caminos diferentes a través de los cuales conseguir este objetivo. Así pues, el rol del estado en la teoría política de los actores islamistas puede arrojar luz sobre importantes diferencias ideológicas entre estos actores que, de otra manera, nos pueden parecer casi idénticos.

Referencias

al-Hadaf, “al-Ḥarakāt al-islāmiyya wa taṭawwurāt al-qaḍiyya al-filastīniyya”, en Ahmad Rifʿat Sayyid (ed.), *Riḥlat al-dam Alladhī Hazam al-sayf. Al-Aʿmāl al-Kāmila li-l-Shahīd al-Duktūr Fathī al-Shiqāqī* (El Cairo: Markaz Yāfā li-l-Dirāsāt wa-l-Abḥāth, 1980-1995), págs. 1212-1223.

al-Raya, “al-Ittifāq Ḥall Mashākil allatī yuʿānī minhā al-kayān al-ṣahyūnī mundhu al-iḥtilāl 1967 ḥattā alān”, en Ahmad Rifʿat Sayyid (ed.), *Riḥlat al-dam Alladhī Hazam al-sayf. Al-Aʿmāl al-Kāmila li-l-Shahīd al-Duktūr Fathī al-Shiqāqī* (El Cairo: Markaz Yāfā li-l-Dirāsāt wa-l-Abḥāth, 1980-1995), págs. 909-913.

Fathi al-Shiqaqi, “Īrān al-thawra wa-l-dawla”, en Ahmad Rifʿat Sayyid (ed.), *Riḥlat al-dam Alladhī Hazam al-sayf. Al-Aʿmāl al-Kāmila li-l-Shahīd al-Duktūr Fathī al-Shiqāqī* (El Cairo: Markaz Yāfā li-l-Dirāsāt wa-l-Abḥāth, 1980-1995), págs. 190-199.

Fathi al-Shiqaqi, “Muqābala: ‘an ḥarakat al-jihād wa qaḍāyāhā”, en Ahmad Rifʿat Sayyid (ed.), *Riḥlat al-dam Alladhī Hazam al-sayf. Al-Aʿmāl al-Kāmila li-l-Shahīd al-Duktūr Fathī al-Shiqāqī* (El Cairo: Markaz Yāfā li-l-Dirāsāt wa-l-Abḥāth, 1980-1995), págs. 722-730.

Fathi al-Shiqaqi, “al-Uṣūliyya wa-l-‘ilmāniyya”, en Ahmad Rif‘at Sayyid (ed.), *Rihlat al-dam Alladhī Hazam al-sayf. Al-A ‘māl al-Kāmila li-l-Shahīd al-Duktūr Fathī al-Shiqāqī* (El Cairo: Markaz Yāfā li-l-Dirāsāt wa-l-Abḥāth, 1980-1995), págs. 588-596.

François Burgat, *Face to Face with Political Islam* (Londres: I. B. Tauris, 2003).

Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction* (Nueva York: Verso Books, 2007).

Seth J. Frantzman, “Iran Plays its ‘Palestinian Islamic Jihad’ Card in Tehran Meetings”, en *Jerusalem Post*, 1 de enero de 2019: [Iran plays its “Palestinian Islamic Jihad” card in Tehran meetings | The Jerusalem Post](#) (Acceso del autor: 16 de octubre de 2021; acceso del traductor: 29 de junio de 2025).

Jeroen Gunning, *Hamas in Politics: Democracy, Religion, Violence* (Londres: Hurst & Company, 2009).

Dipak K. Gupta & Kusum Mundra, “Suicide Bombing as a Strategic Weapon: An Empirical Investigation of Hamas and Islamic Jihad”, en *Terrorism and Political Violence*, n.º 17 (2005), págs. 573-598.

Hamas Communiqué, “Hadhā al-Bilāgh li-l-Nās wa li-yandhurū bihi”, 1992. Acceso del autor: 25 de junio de 2021.^{ix}

136

Thomas Hegghammer, “Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism”, en Meijer Roel (ed.), *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement* (Oxford: Oxford University Press, 2013), págs. 245-266.

Khaled Hroub, *Hamas: Political Thought and Practice* (Washington: Institute for Palestine Studies, 2000).

Khaled Hroub, “Introduction”, en Khaled Hroub (ed.), *Political Islam: Context versus Ideology* (Londres: Saqi, 2010), págs. 9-19.

John Kelsay, “Civil Society and Government in Islam”, en H. Hashmi Sohail (ed.), *Islamic Political Ethics* (Oxford: Princeton University Press, 2002), págs. 3-37.

Baruch Kimmerling & Joel S. Migdal, *The Palestinian People: A History* (Cambridge: Harvard University Press, 2003).

Loren E. Lomasky, “Classical Liberalism and Civil Society”, en Simone Chambers & Will Kymlicka (eds.), *Alternative Conceptions of Civil Society* (Oxford: Princeton University Press, 2002), págs. 50-67.

Jamal Mansur, *al-Taḥawwul al-dīmuqrātī al-filasṭīnī* (Nablus: Markaz al-Buḥūth wa-l-Dirāsāt al-Filasṭīniyya, 1999).

Beverley Milton-Edwards & Stephen Farrell, *Hamas: The Islamic Resistance Movement* (Cambridge: Polity Press, 2010).

Shaul Mishal & Avraham Sela, *The Palestinian Hamas: Vision, Violence, and Coexistence* (Nueva York: Columbia University Press, 2006).

Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, vol. 1 (Londres: I. B. Bosanquets, 2007).

Wendy Pearlman, “Spoiling Inside and Out: Internal Political Contestation and the Middle East Process”, en *International Security*, n° 33 (2009), págs. 79-109.

Yusuf Rizqa, *al-Ru'ya al-siyāsiyya li-Ḥamās* (Beirut: Markaz al-Zaytūna li-l-dirāsāt wa-l-istishārāt, 2017).

Erik Skare, *A History of Palestinian Islamic Jihad: Faith, Awareness, and Revolution in the Middle East* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021).

Bjørn Olav Utvik, *Islamismen* (Oslo: Universitetsforlaget, 2020).

Ellen Meiksins Wood, *Liberty & Property: A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment* (Nueva York: Verso Books, 2012).

Notas del traductor

ⁱ Hamás es la hispanización del acrónimo de Harakat al-Muqawama al-Islamiyya. El acrónimo traduce “fervor”. El nombre completo traduce Movimiento de Resistencia Islámica. Fue fundado en Gaza en 1987 como una rama de los Hermanos Musulmanes, y obtuvo participación en la Autoridad Palestina a partir del 2006, después de que su oposición a los Acuerdos de Oslo y al gobierno de Yasser Arafat (acusado por ellos de colaboracionista) durante la segunda intifada diera réditos en las elecciones. La participación de este partido en el gobierno palestino conllevó la imposición de sanciones estadounidenses e israelíes, y el aumento en las tensiones entre el nuevo gobierno, con participación hamasí, y la facción que hasta entonces lo había dominado y que se había vuelto, para entonces, el interlocutor favorito de Estados Unidos e Israel entre los movimientos palestinos: Fatah. En 2007, la crisis política llevó a una ruptura del gobierno de unidad nacional del cual participaba Hamás y a la escisión que sigue vigente entre Gaza y Cisjordania, cuando Hamás expulsó a Fatah de Gaza y tomó control de la ciudad, al tiempo que su organización fue proscrita en Cisjordania e Israel prohibió todo tráfico entre los dos territorios palestinos y construyó los muros y cercas que hoy rodean y separan entre sí a todas las poblaciones palestinas ocupadas.

ⁱⁱ Los *awqaf* (singular: *waqf*) o *habiz*, conocidos en castellano ocasionalmente como “bienes habices”, son donaciones perpetuas de personas privadas que han de estar destinadas a la utilidad pública. Estas donaciones tienen su base legal en la tradición de los hadices. Al ser “perpetuas”, tienden a ser edificios o lotes en lugar de dinero. Así, el *waqf* ha conformado, en todos los países islámicos y por largo tiempo, la forma básica de los diversos sistemas públicos: hospitales, escuelas, acueductos y madrasas están entre las dependencias más comúnmente basadas en este tipo de donaciones caritativas.

En su revisión de esta traducción, Jessica Barrios ha señalado que el *waqf* también puede corresponder a una concesión fiduciaria que genere réditos en dinero a perpetuidad; de acuerdo con la ley islámica, estos réditos deberán estar destinados a labores caritativas.

ⁱⁱⁱ Fatah es el más antiguo de los movimientos de liberación palestinos. La palabra significa “victoria” y corresponde al acrónimo inverso de Harakat al-Tahrir al-Watani al-Filastini, que traduce Movimiento de Liberación Nacional de Palestina. Tradicionalmente, tuvo varias vertientes marxistas-leninistas, de las cuales la más conocida es el Frente Popular para la Liberación de Palestina, que hoy está escindido de Fatah; por esta razón, se asocia a veces al movimiento con las operaciones de guerrilla llevadas a cabo bajo el liderazgo de su fundador, Yasser Arafat, y con su papel dentro de la Guerra Fría. Dejó las armas como garantía para el inicio de las negociaciones que llevaron a los Acuerdos de Oslo, periodo durante el cual lideró la Organización para la Liberación Palestina, de la que han salido casi todos sus miembros originales ante las acusaciones de corrupción y colaboracionismo contra el liderazgo de Fatah. Como resultado, Fatah obtuvo el gobierno en la Autoridad Palestina en dos elecciones sucesivas (1996 y 2005), aunque perdió ante Hamás la mayoría legislativa en la última de estas elecciones y solo retuvo el control del ejecutivo a costa de una coalición con Hamás. Hasta hoy, el último presidente electo, Mahmud Abbas, miembro de Fatah, gobierna los enclaves del Área C de la Cisjordania ocupada.

^{iv} Aquí, Mansur se refiere a los líderes de las diferentes organizaciones de la OLP desde los años sesenta, que formaron sus carreras en medio de atentados en los territorios ocupados por el Estado de Israel después de 1948 o 1967, y en las guerras civiles de Jordania y el

Líbano, muchas veces en bandos contrarios al de Estados Unidos o el Estado de Israel, y muy inmersos en la lógica de la Guerra Fría.

^v El “impase democrático” se refiere al desencantamiento de casi todos los sectores de la sociedad palestina con la recién formada Autoridad Palestina bajo la presidencia de Yasser Arafat (1996-2006). Este desencantamiento fue provocado por la percepción de impotencia, colaboracionismo, autoritarismo y corrupción que suscitó más bien pronto la Autoridad Palestina, y que provocó primero el estancamiento y luego el colapso de la Organización para la Liberación Palestina, de la cual han salido casi todos sus miembros originales, así como la marginación del Consejo Legislativo por parte de la presidencia de la Autoridad Palestina. Para una serie de análisis lúcidos contemporáneos a este momento del “impase”, véase Edward W. Saïd, *Nuevas crónicas palestinas: El fin del proceso de paz (1995-2002)* (Barcelona: Random House Mondadori, 2003).

^{vi} En el artículo se conserva el original *umma*, del árabe, que tiene varias connotaciones políticas y un valor histórico excepcional como concepto político: la *umma* es la comunidad islámica, pero los límites de esta comunidad islámica varían de entidad política a entidad política, incluyendo estados y sociedades preestatales, desde que el concepto apareciera en el siglo VII, tras la expansión árabe bajo el liderazgo de Mahoma.

^{vii} La primera constitución de un estado islámico en el mundo es la constitución aprobada por el sultán del Imperio Otomano en la década de 1870, y cuya suspensión, rechazo o reimplantación fue el centro de la vida política del imperio desde ese momento hasta su caída, en 1920. A día de hoy, el único gobierno de un país musulmán que opera sin constitución es el del Emirato de Afganistán implantado en 2020, que abolió la constitución de la República Islámica de Afganistán (2003-2020), basada explícitamente en la sharía o Ley Islámica.

^{viii} Fathi al-Shiqaqi fue asesinado a tiros por agentes de la Mossad en Malta, en una parada intermedia que debía hacer en su viaje de vuelta de Libia a Siria, su lugar de residencia en el exilio. Tras su asesinato, la Yihad Islámica Palestina fue sometida a una campaña represiva a manos de las diversas agencias de seguridad de Israel y de la Autoridad Palestina, entonces bajo la presidencia de Yasser Arafat.

^{ix} Aunque Hamás era ya considerado por buena parte de los gobiernos occidentales una organización terrorista antes del estallido de las guerras de 2022 y 2023-, la virulencia del rechazo occidental contra Hamás, en virtud de su enemistad con Israel, ha aumentado exponencialmente desde el ataque de su ejército, las brigadas al-Qassam, contra las posiciones militares israelíes ubicadas alrededor de la franja de Gaza, acaecido el 7 de octubre de 2023, y el inicio del genocidio de los gazatíes puesto en marcha por el gobierno de Israel a manera de reacción, que al momento de escribir esta nota continúa, habiendo ya dejado al menos 61.000 muertos, 133.000 heridos, 14.000 desaparecidos y alrededor de dos millones de desplazados. A partir de esa fecha, dicho rechazo ha llevado a la supresión de su página web, así como de otros canales de comunicación del movimiento y, en efecto, de muchas otras de sus dependencias políticas. En efecto, este sitio web, ubicado en Palestina y dueño de una extensión .ps, está sometido a las medidas policivas acordadas por Estados Unidos, Israel y el gobierno de la Autoridad Palestina en virtud de la ocupación israelí de Palestina; sea como fuere, la transferencia de su página web a otros dominios ha resultado imposible, tanto debido a la urgencia que predomina, en las condiciones actuales, en la distribución de los recursos de Hamás, como por el rechazo legal de los países que podrían albergar dicha página web. Como resultado, los únicos canales de comunicación de Hamás que han subsistido tienen un carácter más informal (por ejemplo, su canal de Telegram), no albergan el archivo que estaba disponible en su página web y se concentran específicamente en la

exhibición de operaciones militares contra las FDI y en la comunicación de la estrategia y las medidas adoptadas en el plano diplomático para la consecución del cese de las operaciones militares israelíes en la franja de Gaza. Por tanto, el acceso del traductor a esta referencia ha sido imposible. Dada la extrema excepcionalidad de las condiciones de Hamás (dedicado a organizar la poca defensa militar posible contra un genocidio que va costando ya alrededor de un centenar de billones de dólares a su enemigo) que ha llevado a la *imposibilidad* de leer su archivo, el traductor pide aquí a los lectores confiar en la buena fe que anima esta referencia del autor, y en la existencia fidedigna del documento referenciado.