

El islamismo en Palestina

Nacionalismo, política y religión

Enrique M. HERSZKOWICH

Universidad de Buenos Aires

Resumen

Si aceptamos que la nación no es algo dado y pre-existente, sino que es un producto histórico, es decir, fruto de un período concreto, reconoceremos que el nacionalismo no surge de la homogeneidad de una cultura anterior, sino que refleja la necesidad de dicha homogeneidad, y entonces, la impone. Cuando el contexto es alterado la “cultura se convierte en identidad” (Gellner, 1991, 86-87).

El resurgir islamista es relacionado por algunos autores con los efectos no deseados de la nueva riqueza petrolera. Mientras los textos de Marx y del liberalismo eran difíciles y aburridos, los sermones islamistas se daban en el idioma de las masas.

La “ortodoxia” religiosa no es continuidad con el pasado, sino una reacción contra la modernidad: la “ortodoxia” reacciona contra fenómenos que son nuevos (la cada vez mayor brecha entre ricos y pobres, la ausencia de lazos de cohesión social que reclama una nueva “comunidad imaginada”).

Pero al igual que los nacionalistas, los “ortodoxos” también son selectivos a la hora de elegir vínculos con el pasado o entre los hombres. Tanta similitud con el fenómeno nacionalista, se debe a que en realidad el islamismo, al igual que aquel, también implica un programa político.

Este trabajo analizará el resurgir islamista en Palestina desde la década del ochenta como una nueva estrategia política frente a los proyectos nacionales fracasados. Rastrearé los diferentes proyectos y sus limitaciones, hasta llegar a este programa que, mediante un discurso religioso, pretende alcanzar objetivos políticos concretos, terrenales y específicamente nacionales.

Introducción: el “fundamentalismo”

Desde los años setenta, el Medio Oriente ha sido escenario de cierto “revivir islámico”, que ha generado diversas explicaciones, análisis y juicios de valor. Desde la “Revolución islámica”

de Khomeini en 1979, hasta el espectacular espacio dedicado temporalmente por los medios de comunicación al “fenómeno Talibán”, se ha utilizado el término “fundamentalismo” para explicar, justificar, y analizar hechos políticos y sociales muy diferentes entre sí. Habitualmente se lo relaciona con aquellos grupos o gobiernos musulmanes que pretenden resucitar modelos legales propios de siglos pasados, cargando al término (y a sus portadores) de un contenido de atraso e ignorancia.

Sin embargo, el término “fundamentalismo” no sólo no es exacto, sino que no refleja la complejidad que los hechos sociales encierran en su dimensión particular.

En primer lugar es necesario señalar que la expresión “fundamentalismo” no surgió para ser aplicada al Islam, sino relacionada con la religión cristiana. En las primeras décadas del siglo XX, movimientos protestantes norteamericanos propusieron “retornar a la fuente” y oponerse a doctrinas que, entendían, contradecían a ésta, como la “teoría de la evolución”.

A diferencia de estos militantes cristianos, los musulmanes a los cuales nos referimos no sólo no se autodenominan “fundamentalistas”, sino que el término les desagrada, ya que no tienen por objetivo revivir una sociedad del pasado. El mejor término para denominar a los militantes de este resurgir islámico es el que ellos mismos admiten de “islamistas” o “Islamiyun”, con lo que designamos a quienes están comprometidos con la islamización del sistema social y político.

A diferencia de los “tradicionalistas”, que cultivan la “nostalgia por el pasado”, sin un proyecto político, preocupándose más por la religión, el ritual y la moral que por la justicia social, y con una imagen fatalista de la realidad, los islamistas poseen de ésta una imagen “voluntarista”. El “volver a las fuentes del islam” no es el retorno a la tradición estática, sino a una “modernidad bien comprendida”. Es por eso que pueden definirse estos movimientos como sostenedores de una ideología que “utiliza la religión como instrumento de movilización política” (Rodinson, 1978, en Balta, 1995, 150).

El islamismo es “una tendencia distintiva, un hábito mental y un patrón de conducta... una forma de expresar la religión a través de una estrategia por la cual un grupo de creyentes asediados intentan preservar su identidad distintiva como pueblo o comunidad...como esa identidad está actualmente en peligro, es fortalecida apelando al pasado, pero reformulando esos 'fundamentos'...no persiguen prácticas arcaicas, o el retorno a una era dorada...sino rehacer el mundo actual, crear un orden nuevo orientado hacia el futuro” (Marty-Appleby, 1992).

Sin embargo, esta definición no puede ser aplicada “ahistóricamente”, es decir, sin tener en cuenta las condiciones de tiempo y espacio particulares. Sobre todo si tenemos en cuenta no sólo que “el islam” es una ideología sumamente heterogénea sino también que “la forma de asimilación política de una religión se explica menos por su esencia dogmática que por la psicología de quienes la practican. El análisis de lo que éstos le piden a la religión debe hacerse en estrecha relación con la dinámica histórica interna de sus respectivos entornos” (Burgat, 1992).

El objetivo de este trabajo será el análisis del resurgir islámico en Palestina como parte activa en la práctica política de dicho territorio. Para esto se analizará la trayectoria del nacionalismo palestino en forma paralela a la de los movimientos islamistas, a fin de establecer entre ambos vínculos de similitud, diferencias, o interdependencias. Por último se analizará el aparente auge de los movimientos islamistas en Palestina desde la década del ochenta, estableciendo las relaciones pertinentes con los movimientos anteriores dentro de Palestina, con el devenir del nacionalismo en la región, con los estados árabes vecinos, y con las ideologías supra nacionales (panarabismo, panislamismo) que pudieron influir en ellos.

La Hermandad Musulmana

La Hermandad Musulmana fue el primer “movimiento islamista eficaz”. Fundada por Hassán al-Banna(1) en Egipto en 1928, su objetivo era la destrucción de la constitución laica inspirada por los británicos y su sustitución por otra, islámica, según el modelo de Arabia Saudí. Según un planteo islamista, sostenían que las causas de los conflictos políticos, económicos y sociales se debían a la ausencia de un estado islámico. En éste, no se distinguiría entre religión y estado, siendo el Corán y la Sunna la base para todos los aspectos de la vida.

Durante las décadas de 1930 y 1940, la Hermandad conformó grupos de choque entrenados en el desierto clandestinamente. Tras la derrota árabe de 1948, la Hermandad declaró abiertamente la guerra contra el régimen, y participó del golpe de estado de 1952. Sin embargo, decepcionados por no resultar Nasser un militante islamista, también se enfrentaron al nuevo régimen. Tras el fracasado atentado contra Nasser en 1954, los líderes de la Hermandad en Egipto fueron encarcelados, ejecutados, o deportados. Uno de los líderes encarcelados, Sayyid Qutb afirmó que su lucha se trataba de una Jihad internacional que excedía las fronteras de Egipto, y cuyo objetivo era la instauración de una república panislámica en todo el mundo musulmán (Horrie-Chippindale, 1994) (2).

La Hermandad recuperó la legalidad en Egipto en la década del setenta, como parte del precio que Anwar el Sadat debió pagar para obtener el apoyo de las monarquías petroleras, especialmente de la islamista Arabia Saudí, luego de abandonar la órbita soviética. Sin embargo, el presidente Hosni Mubarak volvió a proscribirlos en la década del noventa (Mubarak a Newsweek, en La Nación, 28 de junio de 1995) (3).

La Hermandad Musulmana en Palestina

La Hermandad Musulmana egipcia es importante para rastrear los orígenes del islamismo en Palestina, por la influencia que ejerció en este territorio desde la década del treinta. En efecto, desde el año 1935 la Hermandad entabló relaciones con el Muftí de Jerusalem, Hajj Amin el-Hussein. El mismo Muftí fue designado líder de la organización en Palestina, en un intento de la Hermandad de capitalizar el prestigio de el-Hussein.

De gran participación durante los disturbios de 1936, la Hermandad comenzó a difundir propaganda a favor de un retorno al islam y en contra de la inmigración judía y a organizar ataques armados tanto contra establecimientos sionistas como contra la administración del mandato británico. Durante la guerra de 1948 contra el recién declarado Estado de Israel, la Hermandad Musulmana aportó varios batallones de voluntarios entrenados por oficiales egipcios, a pesar de la desconfianza que mantenía hacia la organización la administración real de Egipto (Abu Amr, 1994).

En la Franja de Gaza, la influencia de la Hermandad Musulmana egipcia estaba dada en parte, por razones geográficas. La participación de sus miembros durante la mencionada guerra, así como el apoyo a los “oficiales libres” de 1952, que hacía que sus miembros se sintiesen como “parte del gobierno”, permitió que la Hermandad adquiriera gran popularidad. Sin embargo, la ruptura con el régimen de Nasser ya mencionada resquebrajó la capacidad operativa de la organización en esa región. Por otra parte, aumentaba en esa época la influencia de doctrinas que enarbolaban las banderas del panarabismo, la independencia árabe y el socialismo, entre otras, ajenas al discurso de la Hermandad.

Mientras tanto, la Ribera Occidental del Jordán, fue anexada por Jordania en 1950. Por lo tanto, sus habitantes devinieron ciudadanos jordanos, súbditos del rey Abdullah. El gobierno jordano reconoció a la Hermandad Musulmana como una organización política legal, en un intento por disminuir la influencia que otras agrupaciones, por lo demás prohibidas, pudieran ejercer.

La Hermandad Musulmana jordana no dudó en apoyar al régimen frente a otras agrupaciones políticas sean éstas nacionalistas, comunistas o nasseristas. Incluso llegó a hacerlo considerando al rey “soporte del islam”. Además, participaba de las elecciones parlamentarias, mientras que las agrupaciones opositoras a la monarquía las boicoteaban (Abu Amr, 1994).

Palestina después de 1967

La guerra de junio de 1967 modificó radicalmente la situación del Medio Oriente. No sólo cambiaron las fronteras en el corredor sirio-palestino, sino que también obligó a las sociedades árabes e islámicas a operar desde nuevos esquemas y horizontes mentales. Según palabras del marroquí Abdallah Laroui, 1967 es el comienzo de una etapa signada por una gran “crisis moral” (Ajami, 1995)(4). Si en el período anterior la lucha por la conquista de Palestina había estado signada por los “discursos” de Nasser, Aflaq, y Shuqairi, desde la guerra de los seis días, “las balas sustituyeron a las palabras” (Ajami, 1995, 29).

Finalizada la guerra contra Israel, se hizo inevitable comenzar otra, interna, para descubrir a los responsables de la derrota. En un principio ésta fue atribuída a causas externas a los propios árabes: Nasser señaló que los soldados egipcios “no tuvieron oportunidad de enfrentarse al enemigo”, y el primer ministro jordano aclaró que “los soldados jordanos son valientes, pero que debieron enfrentarse al fuego que caía del cielo” (Ajami, 1995, 75). Estas ideas obsoletas daban cuenta de un estado que había fracasado en la creación de ciudadanos modernos. Este estado aún debía compartir la lealtad con clanes y familias tradicionales. El escritor sirio marxista Sadeq al-Azm señaló que incluso el intento modernizador de Nasser fracasaría, porque “la mentalidad con la que se usaban (los refrigeradores, los MIG soviéticos, los radares, los televisores, etc.), seguía siendo la tradicional de las etapas beduinas y agrícolas preindustriales” (Ajami, 1995).

En otras palabras, parecía haber fracasado la retórica de los líderes, la intención de cambiar la realidad mediante discursos, la “palabrería” de la sociedad árabe y sus “guerras verbales” (Ajami, 1995)(5).

La generación posterior a la Segunda Guerra Mundial, la de los panarabistas, no había podido cumplir con lo prometido. Era obvio que se necesitaban cambios más profundos que los emprendidos por aquellos “revolucionarios”. En el horizonte aparecían entonces nuevas propuestas: por una lado, parecía llegar la revancha de los estados islámicos. El mismo desastre de 1967 se podía explicar en los términos religiosos de los islamistas: la victoria

israelí se había producido por el apego de este pueblo a la religión, mientras que los árabes habían abandonado la suya (Abu Amr, 1994, 12)(6).

Pero por otro lado, en el campo palestino, también aparecía un rival que disputaría la hegemonía de los panarabistas...

El nacionalismo laico palestino

Antes de emprender esta sección nos parece pertinente y necesario aclarar que la nación no es algo dado y pre-existente, sino que es un producto histórico, es decir, fruto de un período concreto, reciente y precedido por una acción nacionalista (Hobsbawm, 1992; Gellner, 1991; Daniel, 1995). En cuanto al nacionalismo, entendemos por éste un “principio que afirma que la unidad política y la nacional deben ser congruentes” (Hobsbawm, 1992; Gellner, 1991).

El nacionalismo no surge de la homogeneidad de una cultura anterior, sino que refleja la necesidad de dicha homogeneidad, y entonces, la impone. Uno de los factores más importantes que puede ser generador, a largo plazo, de esa homogeneidad es la “unidad impuesta por la conquista... La conquista sionista es lo que ha creado un nacionalismo palestino asociado a un territorio que, hasta 1918, ni siquiera tenía una identidad regional significativa dentro del sur de Siria, a la que pertenecía” (Hobsbawm, 1992, 148).

Este nacionalismo no consiste en el “despertar” de una nación dormida. En una sociedad pre-industrial, no cabe preguntar si se ama la cultura autóctona, porque ésta no es percibida: es algo que simplemente “está allí”. El choque con otras culturas, la experiencia de buscar trabajo, el empleo burocrático, etc, es lo que hace que emerjan las diferencias y se tome conciencia de aquella. Cuando el contexto es alterado la “cultura se convierte en identidad” (Gellner, 1991, 86-87).

Ante la desestructuración causada por la experiencia sionista y la derrota de 1948, era necesario llenar el vacío dejado por las desaparecidas comunidades y redes humanas tradicionales. Estas redes ancestrales, reales, son reemplazadas por, en palabras de Benedict Anderson, “comunidades imaginadas” (Hobsbawm, 1992, 55). La primera de estas comunidades imaginadas proveedoras de una nueva identidad fue el “panarabismo”. Pero la derrota de 1967 volvió a dejar a los palestinos sin marcos de referencia desde los cuales asimilar el fracaso.

Si las monarquías tradicionales no habían podido evitar la partición de Palestina, y el panarabismo de Egipto y Siria había a su vez fracasado, los palestinos comprendieron que ya

no podían esperar la solución desde el exterior de Palestina. Se comenzó a percibir entonces, entre muchos de ellos, “que los únicos que trataban de hacer algo... eran los activistas guerrilleros” del Fatah (Cobban, 1989, 95).

Fue así que se impuso, en 1968, la agrupación de Yasser Arafat dentro de la Organización para la Liberación de Palestina. Algunos de sus fundadores, entre ellos Arafat, habían por lo menos simpatizado con la Hermandad Musulmana (Abu Amr, 1994). Esta actitud voluntarista de “tomar el destino del pueblo” en propias manos es típicamente nacionalista (Daniel, 1995, 71).

En julio de 1968, Fatah impuso sus lineamientos en la redacción de la Carta Nacional Palestina. En ella se define a Palestina como una unidad indivisible, igual al territorio así llamado durante el Mandato británico, pero que forma parte de la “nación árabe” (artículos 1 y 2). A diferencia de lo que posteriormente veremos en las declaraciones de los grupos islamistas, para estos nacionalistas de la OLP los lazos de los palestinos con su tierra son históricos y geográficos, además de espirituales (artículo 7) e incluyen a los no musulmanes (artículo 6). Presenta un programa destinado a todo el “pueblo árabe” (artículo 8) que sólo puede llevarse a cabo mediante la lucha armada (artículo 9). La liberación total de Palestina es así parte de un imperativo árabe, pero sin perder la identidad exclusiva palestina (artículos 12 a 15). Los artículos 19 al 22 declaran el rechazo a reconocer la legalidad, y por lo tanto la existencia física, del Estado de Israel. Finalmente, para disminuir el temor de los recién derrotados regímenes árabes, el artículo 27 aclara que la OLP no participará de la política interna de ningún país árabe (todos los artículos, según Leila Kadi ed.1969)(7).

En síntesis, se trata de un programa laico, que no sólo asegura la libertad de culto (artículo 16) en el futuro estado palestino, sino que incluye en su llamamiento a todas las religiones. Por otra parte, el enemigo siempre es definido mediante los términos “sionismo” (en ocho ocasiones), “Israel” (en tres), e “imperialismo” (en tres). Es decir que los “judíos” no son definidos como enemigos. En cuanto al objetivo primordial, se descuenta que es la “liberación total de Palestina de la ocupación sionista”.

Nos abstendremos de analizar en profundidad el devenir de la OLP. En cambio sí daremos cuenta de los éxitos y las limitaciones en el logro de sus objetivos.

En primer lugar, la práctica de la guerrilla sólo logró mantener la tensión en las fronteras israelíes, pero no llegó a ser una seria amenaza a la existencia física de ese estado. El plan inicial de Arafat de combinar “el terrorismo del Fatah y la rebelión local... en una revolución popular” conducida por él mismo fue asumido como fracaso por sus mismos ideólogos ya en

1968 (Cobban, 1989, 93 y 103). Obviamente, debe agregarse a esto la represión de las actividades de la OLP dentro de los Territorios Ocupados por Israel. En segundo lugar, el propio crecimiento de la guerrilla, en número, armamento y popularidad hacía prácticamente imposible el cumplimiento del compromiso de no intromisión en los asuntos internos de los estados árabes.

Esta situación, sumada a la prudente posición defensiva que los regímenes árabes habían asumido frente al nacionalismo palestino (no olvidemos que el propio surgimiento de Fatah como agrupación hegemónica en la OLP se había producido en el contexto del fuerte cuestionamiento de dichos regímenes) favoreció la represión a manos de los mismos(8).

Limitado de esta forma el crecimiento y la influencia de las agrupaciones guerrilleras, restaba esperar que los regímenes tradicionales, cuyo lugar había sido cuestionado, recuperasen la iniciativa perdida en la lucha por la causa árabe. Esta oportunidad no se hizo esperar.

La década del setenta: Palestina y el mundo árabe después de la guerra de Ramadán; la reacción de la tradición, y el resurgir islamista

La pérdida de influencia de la OLP se debió así a factores regionales y locales. La salida de Jordania en 1970 (y más tarde de El Líbano, en 1982) hizo disminuir los contactos de la OLP con los Territorios Ocupados y cuestionar la eficacia de sus métodos y su programa. Sobre todo el primero de estos acontecimientos demostraba que los textos teóricos que hablaban de las “masas revolucionarias” no habían tenido en cuenta a los ejércitos beduinos de Hussein.

La guerra de octubre de 1973, por su parte, reposicionaría a las fuerzas árabes frente a Israel.

La “victoria” de 1973 duró poco. Luego de un corto momento de euforia, se desplomó generando angustia y desilusión(9). En un principio, se sobrevaloró el arma del petróleo. Sin embargo, sus beneficios eran inútiles para importar de Occidente “procesos”, como la confiabilidad de los gobiernos, la libertad personal y cultural, etc (Ajami, 1995, 32). A estas carencias, nosotros agregamos también la imposibilidad de modificar esa falta de lealtad, identidad y compromiso con el estado nación denunciada por Ajami.

El orden dominante había tenido un respiro frente a la amenaza de los “radicales” palestinos en 1970, y su momento de exaltación y esperanza en 1973. Pero pronto aparecerían rupturas en el propio campo árabe (acuerdos egipcio-israelíes, guerra civil en El Líbano) así como los problemas generados por la nueva riqueza (Ajami, 1995).

Por su parte, la guerra de octubre de 1973, además de permitir que Egipto recuperase la iniciativa en el campo árabe, había generado cierta euforia religiosa atribuyendo la “victoria” árabe a la fé de las tropas. (Abu Amr, 1994).

La euforia religiosa posterior a la guerra de octubre provocó el surgimiento de agrupaciones islamistas en varios países. Sin embargo, el impulso decisivo para la ideología islamista provendrían desde el exterior del mundo árabe, con el y el establecimiento de la República Islámica de Khomeini.

Este resurgir islamista es relacionado por algunos autores con los efectos no deseados de la nueva riqueza petrolera. Los dos mundos enfrentados, la élite occidentalizada y las masas populares, existían antes de 1973. Pero esta nueva riqueza animó al sector más moderno e hizo que olvidara sobre qué estaba parado. Entonces, el islamismo fue evocado para salvar esa brecha. Existía la sensación de que los ganadores se estaban llevando demasiado. Su riqueza les permitía incluso violar leyes religiosas (que las masas no violaban, pero no por piedad sino por falta de recursos). Así, mientras el gobierno de Sadat justificaba las diferencias económicas con citas coránicas, y la mezquita islamista egipcia de al-Azhar protegía la propiedad privada, en Irán la defensa de la “cultura nacional” se convertía en un medio para recuperar la “economía nacional” (Ajami, 1995, 344 a 350).

Mientras los textos de Marx y del liberalismo eran difíciles y aburridos, los sermones se daban en el idioma de las masas. Los marginados, podían así ingresar a la arena política con su propio lenguaje, a la vez que atacar la riqueza sin ser acusados de comunistas o ateos (Ajami, 1995, 345).

Otros síntomas del resurgir islamista de gran influencia fueron la resistencia islámica antisoviética en Afganistán y el asesinato de Sadat en Egipto.

Estos eventos evidencian la crisis que, a partir de la década del setenta, comenzó a ser percibida en la “teoría de la secularización”. Según ésta, desde los inicios de la modernidad, y sobre todo desde la Revolución Francesa, las religiones estaban perdiendo cada vez más peso, existiendo una relación de inversa proporcionalidad entre “religión” y “progreso”.

Pero sería erróneo pensar que el proceso de secularización sufrió un corte. Por el contrario, sostenemos que este resurgir de la fé es parte de aquel proceso. Sobre todo si tenemos en cuenta que la “ortodoxia” religiosa no es continuidad con el pasado, sino una reacción contra la modernidad: la “ortodoxia” reacciona contra fenómenos que son nuevos (la cada vez mayor brecha entre ricos y pobres, el choque entre civilizaciones que esgrimen desigual poder en un

mundo cada vez más integrado, la ausencia de lazos de cohesión social que reclama una nueva “comunidad imaginada”).

O sea que no sólo los marginados por la economía moderna se verán atraídos por el resurgir islámico, sino también aquellos cuadros de la “pequeña burguesía” (Méndez, 1994) que perciben las carencias de la sociedad moderna. La sharia reaparece así con el fracaso del estado nación, que pretendía ser “secular sin ser realmente laico, moderno sin ser democrático, paternalista sin dar garantías”. El resultado fue un “individuo autónomo, privado de sus solidaridades ancestrales, solitario” (Hussein, 1994b). Carente de comunidad real o imaginada, agregamos nosotros. La militancia en la mezquita, en cambio, “proporciona un sentido de identidad y un rumbo en la vida...una sensación de lealtad común” (al-Turabi, 1994).

También Palestina será protagonista de este resurgir.

El islamismo en Palestina antes de la Intifada

Entre la derrota árabe de 1967 y los finales de la década de 1980, la hegemonía en la dirección política palestina estuvo en manos de la OLP, a pesar de la represión de sus actividades por Israel, y su consiguiente carácter clandestino en los Territorios. Sin embargo, la actividad de la Hermandad Musulmana no sólo continuó, sino que sentó las bases para el desarrollo del islamismo en Palestina.

A diferencia de la OLP, la Hermandad no participó de la lucha armada contra Israel desde 1956, y eso significó una mayor tolerancia por parte de este último estado. A través de sus asociaciones de caridad, escuelas religiosas, guarderías, clubes deportivos, hospitales, centros para el trabajo de la mujer, etc, la Hermandad extendió sus redes en los Territorios y amplió sus contactos con las bases. La institución fundamental para este desarrollo fue la mezquita, que no sólo permitía el contacto directo con las masas, sino que prácticamente estaba fuera del control israelí (lo estuviera o no, no se percibía en ella la presencia del invasor). La cantidad de templos aumentó, en el período 1967-1987 un 200% en Cisjordania y casi un 100% en Gaza (Abu Amr, 1994, 16). La representación oficial de la Hermandad fue el Centro Islámico, fundado entre otros por Ahmad Yasin en 1973, que logró obtener de Israel licencia legal en 1979.

Hasta la revolución islamista de Irán, la Hermandad no se preocupó por ganar espacio entre los estudiantes universitarios. Esta situación fue revertida con gran éxito después de 1979. Sin embargo, las consignas eran más religiosas que políticas, preocupándose más por la

separación física de hombres y mujeres que por la liberación de Palestina (Abu Amr, 1994, 37).

La no participación en la lucha armada era justificada por la Hermandad musulmana mediante el argumento de que la Jihad debía comenzar sólo después de la completa transformación de la sociedad y el retorno al islam de toda la región. La cuestión palestina no se planteaba en términos nacionalistas o geográficos, sino exclusivamente religiosos. Según el islamista Muhammad Alí Qutb, la preocupación exclusiva por la liberación de Palestina era una “traición a árabes y musulmanes” (Abu Amr, 1994, 24).

Ese mismo argumento era utilizado para abstenerse de colaborar con las fuerzas seculares nacionalistas, especialmente con los de gran influencia de izquierda, como el Frente Popular para la Liberación de Palestina, el Frente Democrático para la Liberación de Palestina, o las agrupaciones comunistas (Abu Amr, 1994, 28). En cuanto al Fatah, y en virtud del ya mencionado origen cercano a la Hermandad de sus fundadores, las relaciones eran más ambiguas. Claramente, la Hermandad Musulmana se oponía a la idea de un estado secular y al objetivo del establecimiento de un estado en sólo una parte de Palestina. También rechazaba la aceptación de soluciones diplomática, las conferencias internacionales, y cualquier diálogo con Israel. La OLP era acusada de “no servir a Dios”. Incluso Yasin prometía que mientras la OLP se mantuviera en su posición secularista, no podría ser aceptada por la Hermandad (Abu Amr, 1994, 29-31).

Los grupos nacionalistas criticaban a los islamistas por el reclamo de islamización que éstos hacían a la OLP como requisito para la colaboración. Sostenían que esa cuestión no había impedido que la Hermandad Musulmana trabajara con fuerzas no islámicas en Jordania (donde ya vimos que incluso protegían al rey), o que participaran del parlamento egipcio que había aprobado el tratado de paz con Israel. Les recordaban también a los islamistas palestinos que sus compañeros sirios ya habían tomado las armas contra Assad, y que hasta Fadlallah, del Hizballah, había comandado una alianza táctica con Fatah en El Líbano. También mencionaban la colaboración de la Hermandad con regímenes que no exigían la liberación de todo el territorio palestino (cosa que los islamistas sí reclamaban a la OLP) como Jordania y Arabia Saudí. Finalmente, los secularistas de la OLP acusaban a la Hermandad Musulmana de ser un instrumento de Israel para dividir a los palestinos. Publicaciones más radicales les atribuían “servir a las autoridades de ocupación” (Abu Amr). Escritores islamistas respondieron a esto acusando a la OLP de ser creación y trabajar al servicio de los regímenes conservadores árabes responsables de la derrota de 1967.

Sin embargo, específicamente con Fatah las acusaciones mutuas eran frecuentemente suavizadas por ciertos dirigentes. En primer lugar, debido al apoyo que la agrupación nacionalista requería de regímenes islamistas como Arabia Saudí. En segundo lugar, por la intención, de cada una de las dos agrupaciones de cooptar a los militantes de la otra. Debían presentarse como alternativas, pero no como enemigas, de manera de permitir la posibilidad de que los militantes de la otra agrupación se pasaran a la propia.

Al respecto podemos agregar como un factor más que contribuyó a acercar posiciones, que para los islamistas era de alguna manera posible reconciliarse con Fatah, pero inconcebible por incompatibilidad la convivencia con sectores de izquierda. De hecho, no cesaron las recomendaciones islamistas hechas a Arafat de “purgar” la OLP y acercarse al islam (Abu Amr, 48). Sin embargo, al cambiar la situación política (conferencia de Madrid de 1991) los islamistas abandonarán a Fatah y se acercarán precisamente al FPLP y al FDLP (Abu Amr, 51).

La Jihad Islámica

Mientras que la representación del pueblo palestino era disputada por estas organizaciones, en el interior de los Territorios Ocupados de Cisjordania y Gaza estaban ocurriendo ciertos cambios quizás subestimados por los dirigentes. Por un lado, las condiciones de vida fomentaban la incubación de la reacción popular. Esta reacción maduraba sobre todo en las generaciones más jóvenes. Se trataba de generaciones para las cuales la realidad cotidiana tenía como únicos responsables a las fuerzas de ocupación. Por otro lado, este recambio generacional también era reclamado dentro de las organizaciones establecidas, como la Hermandad. Los nuevos cuadros comenzaban a no conformarse con la perspectiva de la transformación islamista como requisito previo al comienzo de la jihad.

Además, un análisis crítico de la propia realidad no podía absolver a los líderes tradicionales de la Hermandad Musulmana por la derrota de 1967. Eran responsables por lo menos de no haber evitado la hegemonía de los nacionalistas. No conformaba totalmente el argumento de que la ocupación había sido una “bendición” en tanto había favorecido el clima para el resurgir islamista (Abu Amr, 1994).

En ese clima de crítica, y a falta de espacio dentro de la agrupación, en el año 1980 se desprendió de la Hermandad Musulmana lo que sería la “Jihad Islámica”, fundada por Fathi Shaqaqui(10) y Abd al-Aziz Auda, ambos originarios de Gaza.

La doctrina de esta agrupación se reconoce inspirada en ciertas figuras del pasado islamista. En primer lugar, la figura de al-Banna. En segundo lugar, la de Sayyid Qutb, de quien

toman la idea de la “vanguardia islámica”, que la Jihad cree representar. Y en tercer lugar, la de Izz al-Din al-Qassam. Así como Qassam acusaba a Inglaterra y el sionismo de ser dos caras de la misma moneda, igual argumento utilizaba la Jihad Islámica en relación a Israel y los Estados Unidos. Qassam y la Jihad coincidían en que los palestinos deben luchar por ellos mismos, y no esperar la transformación islamista de la región.

Con estos próceres, la Jihad pudo combinar la religión con el patriotismo. Pero mientras el líder de la década del treinta reivindicaba el protagonismo de los pobres y los campesinos, la Jihad Islámica intentó quitar toda connotación económica y relativa a la “lucha de clases”.

A pesar de ser dos grupos considerados (no sólo por ellos mismos, sino también según nuestras definiciones) islamistas, existen obvias diferencias entre la Hermandad Musulmana y la Jihad Islámica. Una de ellas es la importancia dada al conflicto palestino. A diferencia de lo dicho más arriba para la agrupación madre, para la Jihad la cuestión palestina es el problema esencial. Auda se define a sí mismo como un “palestino musulmán” (Abu Amr, 104).

Sin embargo, no obstante las críticas hacia los movimientos secularistas, y de su rechazo a la idea de un estado laico, las relaciones entre la Jihad Islámica y Fatah fueron ambiguas. A pesar de las desmentidas de los islamistas, se cree que en el pasado Fatah apoyó militarmente a la Jihad (ésta además recibía apoyo de los gobiernos de Jordania, Irak, Siria, Argelia y Pakistán). También habrían recibido apoyo de la facción de George Habash (Abu Amr, 113). Incluso al estallar la Intifada, la Jihad Islámica participó del Comando Unificado hegemonizado por Fatah, mientras que la Hermandad Musulmana, y luego el Hamas, se mantuvieron al margen del mismo.

La ruptura entre la Jihad y la OLP se produjo en la decimonovena sesión del Consejo Nacional Palestino, en 1988. Allí, la Jihad condenó “por suicida” la aceptación de la resolución 242 de las Naciones Unidas porque entendía que cedía parte de Palestina, no contemplaba el retorno de los exiliados, y constituía un “puente para la expansión del sionismo” (Abu Amr, 115).

La Jihad Islámica acordaba con la Hermandad Musulmana en el objetivo de establecer un estado islámico. Pero acusaba a la antigua organización de no comprender la doctrina islamista: si al-Banna había reclutado voluntarios para la jihad en 1948, por qué la Hermandad se negaba a comenzar la lucha armada?

Sin embargo, los ideólogos de la Hermandad Musulmana respondían con palabras del mismo Banna según las cuales “el último grado de la fuerza es el de la doctrina y la fe, que dejan a la fuerza de las armas en posición secundaria...Si la fuerza de las armas es utilizada por

grupos débiles en doctrina, su destino es la destrucción”. Con su énfasis en la lucha armada, la Jihad era acusada de descuidar la educación y la doctrina islámica (Abu Amr, 120 y 123).

Además, la Jihad reconoce abiertamente el modelo de la Revolución Iraní. Para Auda, Irán brindará la posibilidad de unificar la Umma, reconciliar al shiísmo y el sunnismo, y constituye el primer paso hacia la destrucción de Israel. En cambio, la Hermandad Musulmana descalifica a Irán a partir de la primera Guerra del Golfo, en donde el clero shiíta demostró el “sectarismo propio del estado (nacional)” (Abu Amr, 123).

En comparación con otros grupos la Jihad cuenta con pocos militantes. Sin embargo, han realizado acciones espectaculares, como el atentado en la ceremonia de graduación de los oficiales israelíes en 1986, el asesinato de Ron Tal, jefe de la policía militar israelí en Gaza, y la fuga de la cárcel de Gaza de seis de sus miembros justo antes del comienzo de la Intifada, etc.

La Intifada, o el fracaso de los dirigentes

Las causas de la erupción de la Intifada se fueron forjando a lo largo de los veinte años de ocupación israelí. Aquellos fueron años de confiscación de tierras, de represión, y de fragmentación geográfica y política para los palestinos.

La conciencia política y nacional de los palestinos se había desarrollado con fuerza, sobre todo entre las nuevas generaciones. Abu Amr señala tres planos que influyen en esta concientización: en primer lugar, lo referente al propio campo palestino. La incapacidad de la OLP, alejada físicamente, para mejorar en forma concreta la situación de los habitantes de los Territorios, despertó la idea de que la salvación no provendría desde el exterior de los mismos (nótese que una sensación similar fue la que habíamos señalado en el contexto del logro de la hegemonía de la OLP después de la guerra de 1967). La lucha de la OLP había quedado reducida, según el autor a simples “slogans”(11). En segundo lugar, en el propio campo árabe, existían preocupaciones más urgentes que el problema palestino. Los regímenes árabes necesitaban solucionar cuestiones más riesgosas para el equilibrio de la región, tales como la guerra de El Líbano, la guerra entre Irán e Irak, o los problemas propios de cada país. El tercer factor que señala el mencionado autor es la intransigencia de la política israelí en el tema palestino, que no permitía vislumbrar esperanzas a corto o a largo plazo.

A pesar de que todas las agrupaciones asumieron la responsabilidad del estallido, la Intifada las tomó por sorpresa a todas. Así como la Jihad Islámica la atribuyó a sus operaciones (Abu Amr, 1994, 99), la Hermandad Musulmana enfatizó la acción de concientización de sus estudiantes universitarios. La mayoría de los escritores islamistas

coincidieron en atribuirle a orígenes Divinos (Abu Amr, 1994, 60-63)(12) . Lo que sí hicieron las agrupaciones rápidamente, fue intentar ponerse a la cabeza de la insurrección.

La nueva estrategia islamista en Palestina: el surgimiento del Hamas

Ya antes del estallido de la Intifada la Hermandad Musulmana estaba adquiriendo un perfil más realista y pragmático. Por ejemplo en la Universidad de Birzeit, de tendencia liberal, habían comenzado a recurrir a símbolos nacionalistas, y gradualmente a abandonar exigencias tales como “la separación pública de hombres y mujeres” (Abu Amr, 1994, 38).

Al estallar la revuelta, los líderes de la Hermandad se reunieron con el objetivo de adoptar una estrategia frente a la misma. Su llamado del 14 de diciembre al levantamiento se considera el primer comunicado de una nueva agrupación, el Hamas, o Movimiento de Resistencia Islámica. Sus referentes serían primero uno de los fundadores del Centro Islámico y una de las principales figuras de la Hermandad en Palestina, Ahmad Yasin, y, al ser encerrado éste, Abd al-Aziz al-Rantisi.

La conformación del Hamas significó un cambio en la actitud de la Hermandad Musulmana, que hasta ese momento había decidido no confrontar abiertamente con Israel. Los dirigentes de la antigua organización no pudieron, frente a la Intifada, ignorar las presiones internas, y fueron forzados a tomar decisiones (Abu Amr, 1994, 67).

Rápidamente, Hamas organizó su brazo militar, “Kataib Izz al-Din al-Qassam”. El propio nombre, vinculaba a la organización religiosa con la militancia nacionalista. Los blancos de esta organización fueron israelíes, militares y civiles, y palestinos colaboracionistas.

La rápida creación del Hamas fue una muestra de gran habilidad por parte de los cuadros dirigentes de la Hermandad Musulmana. Les permitía ponerse a la altura de los acontecimientos sin arriesgar su nombre, y sin poner en riesgo el prestigio de la Hermandad en caso de que la Intifada fracasase (Abu Amr, 1994, 68).

Pero el éxito del recién nacido grupo superó las expectativas, atrayendo a nuevos militantes y eclipsando a la organización madre. Este éxito animó a declarar a Hamas como parte de la Hermandad Musulmana en la Carta de agosto de 1988, y a desafiar la aspiración de la OLP de ser el “único representante del pueblo palestino”(13).

La gran receptividad con que contaban las convocatorias independientes del Hamas a los actos de protesta preocuparon al Mando Unificado de la Intifada, de las fuerzas seculares. Abu Amr cita el comunicado número 25, del 6 de setiembre de 1988 en donde el MUI “extiende sus manos a todas la fuerzas” de resistencia pero condena las acciones violentas contra los

palestinos “que no responden al llamado del Hamas” y el número 29, del 20 de noviembre en que critica al Hamas por sus acciones no coordinadas con el MNU (Abu Amr, 70; Intifada...,180)(14).

Hamas criticó a la OLP durante la Intifada por no exigir un estado islámico y rechazó la declaración de independencia de noviembre de 1988 por prematura e inconducente(15).

Otro síntoma de la ruptura entre las dos fuerzas se dio tras las declaraciones de Arafat del 15 de noviembre de 1988. En ellas, el Consejo Nacional Palestino aceptó la partición de Palestina según las Naciones Unidas (plan de 1947), y las resoluciones 242 y 338. En su alocución en Ginebra, Arafat reconoció a Israel y renunció al terrorismo. Con estas acciones, el líder nacionalista lograba acceder al diálogo abierto con los Estados Unidos. La reacción del Hamas fue el rechazo de la declaración y la exigencia de interrumpir dicho diálogo, que “sólo beneficiaba a los sionistas” (Abu Amr, 1994, 73).

La posición del Hamas durante los años de la Intifada era la negativa terminante a cualquier tipo de diálogo con Israel. Cuando la apertura de estas negociaciones condujo la OLP a detener la Intifada Hamas se opuso, y se atribuyó no sólo el haber despertado la insurrección sino también mantenerla viva. Sin embargo, Hamas no podría haber continuado nunca, por sí sola, con el levantamiento (Abu Amr, 1994, 73). También se opuso a la celebración de elecciones en los territorios (aunque la Hermandad Musulmana sí participa del juego político en Egipto y Jordania).

Sin embargo, en otras oportunidades, Hamas sugirió la posibilidad de aceptar las negociaciones con Israel (Abu Amr, 76). Pero se cree que estas declaraciones moderadas son sólo tácticas, puesto que el mismo Yasin negó tácitamente la posibilidad de reconocer al estado de Israel, al afirmar que “judíos, cristianos, y musulmanes de Palestina deben vivir juntos en un solo estado”, que por supuesto sería islámico (Abu Amr, 76).

En relación a la OLP, y a pesar que el balance de fuerzas le es favorable a ésta, Hamas cuenta con dos factores que le permiten tener éxito en sus convocatorias: en primer lugar, las mezquitas, que le ofrecen el contacto directo con el pueblo palestino; en segundo lugar, la posibilidad de plantear su programa sin los compromisos de estar en el poder, al que accedió la organización de Arafat como fruto de las negociaciones(16).

Algunas de las características del Hamas pueden desprenderse de la Carta del 18 de setiembre de 1988, en la cual traza sus lineamientos generales. Como se ha dicho más arriba, la carta presenta al Hamas como parte de la Hermandad Musulmana, que es un “movimiento mundial” (artículo 2). Define su credo con la frase “Dios es nuestro objetivo, Muhammad

nuestro ejemplo, el Corán nuestra constitución” (artículos 4 y 8); considera a Palestina indivisible, por ser una tierra destinada a los musulmanes (artículo 11); el camino para conseguir el objetivo de un estado islámico que aplique la sharia es la jihad (artículos 8 y 14), y no las “llamadas soluciones pacíficas y las conferencias internacionales, que contradicen los principios” del Movimiento (artículo 12). Según esta Carta, la lucha del Hamas involucra a tres esferas: la Palestina, la árabe y la musulmana, cada una con su rol (artículo 14). Convoca a la lucha a los regímenes árabes y a los grupos nacionalistas (artículo 25). En cuanto a la OLP es considerada por el Hamas como un “hermano, un padre, un amigo”, teniendo en cuenta que la “nación es una...el destino es uno, el enemigo es uno”. Sin embargo, una alianza sólo será posible cuando la OLP abandone la idea del estado secular, fruto de la “confusión ideológica” que prevalece en el mundo árabe, consecuencia ésta a su vez de la “invasión ideológica” (artículo 27).

Otros puntos a destacar de la Carta son el llamado a la destrucción de Israel (con palabras de al-Banna) y la insistente relación que se establece con la supuesta continuidad en la lucha contra occidente, que habría comenzado en la época de los cruzados (artículos 15, 25 ,27, 29,34, y 35). A diferencia de la OLP, que incluye en su llamado a los cristianos palestinos, el mensaje fuertemente religioso de la Carta del Hamas (29 citas coránicas, hadices, etc) excluye la participación de militantes de otras religiones (artículo 5). Sin embargo, anuncia la posibilidad de coexistencia pacífica de las tres “religiones del Libro” bajo un estado islámico (artículos 6 y 31). Con respecto al tema de las otras religiones, Hamas enfatiza que el problema palestino es meramente religioso, y por eso no diferencia, como sí lo hace la OLP, entre “judíos” e “israelíes” (artículo 28, y Abu Amr, 1994, 26) (17). También llama la atención el crédito que la Carta le otorga a la veracidad de “Los Protocolos de los Sabios de Sión” (artículo 32).

Palestina después de la Intifada: los movimientos islamistas entre la doctrina y la política

El proceso de paz entre Israel y la OLP iniciado con la conferencia de Madrid de 1991 y con el anuncio de los acuerdos de Oslo el 29 de agosto de 1993 significó un desafío para los movimientos islamistas palestinos. Si bien era fácil continuar con la postura de rechazo hacia dichos acuerdos, era obvio que al detenerse la Intifada y al abandonar la OLP, aún momentáneamente, la confrontación con Israel quedaría en evidencia el real poder de convocatoria del Hamas. Esta agrupación recurrió entonces a acciones espectaculares, como

los atentados suicidas, con el objetivo de forzar posiciones extremas en los negociantes y detener el proceso de paz (Brieger, 1996, 213).

La posición del Hamas quedó aún más debilitada al formalizarse la hegemonía de Yasser Arafat en el movimiento político palestino tras las elecciones de 1995(18). El alto grado de participación del pueblo palestino sugiere que hasta los islamistas concurrieron a las urnas. El desconcierto por la nueva situación había incluso llevado a algunos líderes del Hamas a evaluar la posibilidad de formar una agrupación política que participara de las elecciones (La Nación, Buenos Aires, 20 de noviembre de 1995).

La nueva situación obligó al Hamas a adoptar nuevas estrategias que a veces contradecían sus lineamientos tradicionales, y parecían sugerir disputas internas en el Movimiento. Algunos ejemplos de esto último podemos encontrar en el llamado público que hizo el portavoz del Hamas en Gaza, Mahmoud Zahar, durante una conferencia de prensa para detener los atentados ante una ola de ataques suicidas a principios de 1996 (Página 12, Buenos Aires, 6/3/96), o el anuncio de Arafat de estar negociando con el Partido de Salvación Islámica, supuesto grupo disidente de Hamas (La Nación, Buenos Aires, 12/5/96).

En cuanto al abandono de sus posiciones tradicionales (inconcebible para un grupo “fundamentalista”) podemos citar al líder Abdel Aziz Rantisi, que aceptaría un “alto al fuego” si Israel aceptara un estado palestino en Gaza, Cisjordania y Jerusalem y desalojara las colonias de Cisjordania (Ámbito Financiero, Buenos Aires, 17/12/97), o las declaraciones del mismo Yasin en cuanto a aceptar un estado de “dimensiones reducidas” (La Prensa, 21/12/97). Por su parte, el vocero Mahmoud Zahar, mientras acepta que “no está prohibido negociar con Israel” (La Capital, Mar del Plata, 13/11/97) anuncia una “Palestina islámica desde el mar hasta el Jordán” (L'Express, París, 10/4/97).

La nueva situación de reconocimiento entre Israel y la OLP también afectó seriamente las relaciones entre esta última y el Hamas. Por un lado, en un intento por obtener más concesiones de Israel (y con ellas éxitos que mostrar a su pueblo) Arafat se comprometió a colaborar con las fuerzas de seguridad israelíes en la represión del terrorismo del Hamas. Por su parte, el Hamas acusó a Arafat de traición por estos actos (La capital, Rosario, 13/4/97). Incluso el vocero Ibrahim Ghosheh lo culpó de haber entregado el teléfono con explosivos que mató al militante del Hamas Ayash (sospechoso de organizar varios ataques suicidas) “para facilitar la victoria electoral del laborismo” (La Nación, 7/1/96). Sin embargo, el Hamas aún no puede competir con la popularidad de Arafat. Por esa razón, los islamistas no dejan de “tender su mano” hacia la ANP (por ejemplo, Página 12,21/6/97 y La Nación, 6/7/97).

Tampoco faltó un encuentro entre Arafat y Yasin (La Nación, 3/10/97) o el reclutamiento de ex-militantes islamistas liberados por Israel en la policía palestina, a pesar de los acuerdos con el gobierno israelí que lo prohibían (El Cronista, 26/6/97). Incluso Mahmoud Zahar ha afirmado que en lo esencial, “no ve divergencias entre los islamistas y los nacionalistas” (L'Express, 10/4/97).

Conclusión

A lo largo del presente trabajo hemos visto que el islamismo no puede reducirse a una cuestión meramente religiosa. En primer lugar, porque no se trata de la prédica de una nueva religión de valores universales (en tiempo y espacio), sino de un determinado discurso que reacciona ante situaciones político-sociales concretas e históricas. En segundo lugar, porque el islamismo no constituye un cuerpo de doctrinas y dogmas unívoco, sino que existen en su interior grandes diferencias que corresponden también a las mencionadas realidades.

Pero no sólo existen diferencias entre los diversos grupos islamistas, sino también dentro del discurso de cada uno de ellos. Si el Hamas reprocha a la OLP el diálogo con el enemigo, la organización nacionalista había ya acusado a la Hermandad Musulmana por los encuentros mantenidos con sionistas y norteamericanos. El mismo al-Zahar se entrevistó durante 1988 con el entonces ministro de defensa israelí Ytzhak Rabin (Abu Amr, 1994, 42). Por otra parte, cuando los grupos religiosos siempre habían rechazado su ingreso a la OLP mientras participaran de ella las fuerzas de “izquierda”, es con estas fuerzas (FPLP, FDLP) que el Hamas puede operar en conjunto para oponerse al proceso de paz. El renunciamiento más claro es la mencionada aceptación de Yasin de una Palestina de dimensiones reducidas (que aunque sea un pronunciamiento meramente táctico marca un cambio en el discurso tradicional).

También pueden observarse grandes diferencias en lo relativo a la aceptación de la violencia como medio de ejercer la Jihad (nos referimos a diferencias que van mucho más allá de las discusiones acerca de cuándo conviene comenzar la lucha). Por ejemplo, Tantaoui condena los atentados suicidas que se cometen en Palestina “en medio de niños y gente inocente”, afirmando que aquellos que los cometen son “indignos del islam” (L'Express, 9/10/97).

Es decir que la violencia utilizada por algunos grupos islamistas no necesariamente está avalada (como estos grupos querrían) por la doctrina del islam. Otro ejemplo de estas diferentes perspectivas es que mientras casi todos los grupos islamistas condenan los tratados de Camp David de 1979, la prestigiosa universidad islámica egipcia de al-Azhar lo

considera en armonía con la ley coránica, en función del precedente del año 628 en el que Muhammad pactó con los gobernantes de La Meca (Ajami, 1995, 363).

Pretendimos dejar claro que no puede hablarse de un sólo islamismo: ocurre que al igual que los nacionalistas analizados más arriba, los “ortodoxos” también son selectivos a la hora de elegir vínculos con el pasado. Así como los nacionalistas pueden privilegiar determinada lengua (no siempre mayoritaria), y determinados acontecimientos históricos (reales o míticos), los islamistas pueden seleccionar los aspectos de la religión que más se adecúan a sus intereses políticos y elevarlos a la categoría de “ortodoxia”.

Tanta similitud con el fenómeno nacionalista, se debe a que en realidad el islamismo, al igual que aquel, también implica un programa político. Incluso el israelí Ariel Merari coincide con Abu Amr al sostener que las cuestiones teológicas son, en el caso del Hamas, sólo “una fachada” y que sus objetivos son políticos (Brieger, 1996, 218). El islamismo palestino como estrategia política comenzó a ser utilizado al fracasar otras. Las lealtades tradicionales, el panarabismo, el nacionalismo secular, no pudieron, a lo largo de demasiados años solucionar los problemas concretos de la población palestina. No resolvieron ni las dificultades económicas, ni el analfabetismo, ni la inflación, ni la demanda de participación política. Este último punto es fundamental, porque mientras la política tradicional árabe consideraba a los musulmanes como simples espectadores, el “fundamentalismo los llamaba a participar en lenguaje popular” (Ajami, 1995, 227). El fracaso de las otras “comunidades imaginadas”, sumado al desprestigio de una OLP manchada de graves sospechas de corrupción(19), contribuyeron a estimular el éxito del discurso islamista.

Así, el islamismo de grupos como la Jihad Islámica y el Hamas surgió como una variante más del nacionalismo palestino. Fracasada su “versión burguesa” (que utilizaba categorías y conceptos occidentales como “socialismo”, “nacionalismo”, “democracia”), llegó el turno de la versión “autóctona” y “popular”.

Según algunos autores este discurso no podrá triunfar hasta que su contenido nacionalista no sea explícito (Abu Amr en Brieger, 1996, 237). Pero mientras tanto, conserva muchas ventajas: frente a las frustraciones cotidianas, la inseguridad de la vida moderna, la incertidumbre acerca del futuro de un mundo cuyos lineamientos parecen estar ya trazados y ser de naturaleza indiscutida, el islamismo “surge como espacio de identidad integral, donde la suerte personal se une al destino colectivo de la Umma...exige sumisión a Dios, pero no al orden de las cosas... no apela a la razón, sino a la fe...” (Hussein, El País, 10/3/94). Frente a

esta crisis histórica, los árabes “se refugian en el símbolo que más conocen: su identidad religiosa” (Ajami, 1995, 372).

El islamismo, la comunidad fiel a la “ortodoxia”, se nos presenta entonces como una nueva “comunidad imaginada” que pretende suplir las carencias de las otras, desaparecidas o fracasadas.

Pero antes de imponerse como la alternativa válida, los islamistas palestinos deberán resolver algunas cuestiones. Además de las contradicciones internas señaladas, deberán definir por ejemplo una posición frente a la democracia. Por el momento pueden relegarla frente a la prioridad de la lucha armada, pero pronto el propio pueblo palestino les exigirá una definición (Abu Amr, 1994, 129). Deberán aclarar también sus planes para la población no musulmana de Palestina, sobre todo la población cristiana(20). Además, el éxito de los islamistas dependerá de la medida en que los palestinos deseen una identidad islámica que tenga prioridad sobre la nacional, y de la habilidad para orientar los sentimientos de la población en ese sentido (Abu Amr, 1994, 128).

Mientras tanto, hay quienes advierten que ni la riqueza ni la tradición detendrán el desorden de las nuevas sociedades seculares árabes (Said, 1995, 59). La historia demuestra, dicen, que la riqueza sólo subraya la diferencia entre lo que se puede comprar y lo que se puede ser, y el pasado artificial puede ser un “narcótico”, pero “cuando se entremete la realidad, puede hacer pedazos la ilusión” (Ajami, 1995, 58).

Notas

1. Según Horrie-Chippindale, al-Banna era un sufí (página 136). Este dato no ha podido ser corroborado en otros textos que mencionan su vida (Abu Amr, Duret, Balta) y que serán citados oportunamente en el presente trabajo.

2. La incompatibilidad entre la comunidad o “umma” islámica y los estados nacionales es, en teoría, una característica intrínseca al islam (Naqaví, 1987). Es por eso que muchos teóricos islamistas anuncian un estado panislámico, por encima de las actuales fronteras nacionales. Sin embargo, nuevamente el islam demuestra la ambigüedad propia de toda ideología en las palabras del islamista sudanés Hassan al Turabi: “Aunque el islam es universal, acepta el territorio como la base de la jurisdicción. Por lo tanto, la jurisdicción de un estado islámico no se extiende fuera de ese estado” (Hassan al Turabi, El País, Madrid, 10 de marzo de 1994). Otro ejemplo de la supremacía del estado nación por sobre la religión fue el fracaso de Irán, durante la primera guerra del Golfo en obtener el apoyo activo de los shiítas del sur de Irak, o la falta de respuesta al llamado a la Jihad de Saddam en la segunda guerra del Golfo.

3.

4. Los árabes designan el período que se inicia con la derrota de 1948 con la palabra “nakba”, “**desastre**”. Para Ajami, esta designación connota ausencia de responsabilidad humana (Ajami, 1995, 75). Si bien es necesario ser cuidadosos en ciertas comparaciones, al pensar en los efectos psicológicos que la derrota pudo haber tenido para los árabes, la designación de “desastre” nos recuerda la que la bibliografía judía hace del genocidio de la Segunda Guerra Mundial de “Shoah”, “**catástrofe**”.

5. Una idea similar es esbozada por el escritor islamista al-Tayyib en 1968 cuando afirma que la derrota fue “sobre todo una catástrofe intelectual, una catástrofe en nuestras ideas” (Abu Amr, 1994, 106). Parecería (si bien no es lo que Abu Amr intenta señalar en el citado pasaje), siguiendo a Ajami, que el estilo político de los líderes árabes de la época sobreestimaba el valor transformador del discurso.

6. Sólo la segunda parte del razonamiento puede ser correcta. La primera es una falacia en la que incurren los escritores islamistas: ¿cómo podría el único Alá premiar a los infieles adoradores de una fé falsa?

7. La Carta fue modificada tras el triunfo de Arafat en las elecciones palestinas de 1995, y de acuerdo con lo pactado en las negociaciones de paz con Israel (ver más abajo). A instancias de su líder, el Consejo Nacional Palestino revocó las cláusulas que propugnaban la lucha armada y la destrucción de Israel por 504 votos a favor y 54 en contra (La Nación, 25 de abril de 1996).

8. En cuanto al real grado de amenaza que los palestinos radicales significaban para los regímenes establecidos es interesante el planteo de Ajami cuando afirma que el triunfo de Fatah ya era una tranquilidad para aquellos. Significaba que el movimiento palestino estaría dominado por la “causa palestina” de Arafat, y no por la “revolución socialista” (que no respetaba fronteras) de Habash (Ajami, 1995, 283 a 287).

9. Si bien la “guerra del Ramadán” es tradicionalmente considerada una triunfo en la bibliografía árabe, tanto Fouad Ajami (1995) como Edward Said (1995) escriben el término “victoria” entre comillas.

10. Shaqaqui fue expulsado del territorio israelí en 1988 y luego asesinado en Malta en octubre de 1995 (Página 12, Buenos Aires, 1º de noviembre de 1995). A partir de su asesinato fue reemplazado por Ramadán Abdalah Shallalah (La Nación, Buenos Aires, 6 de noviembre de 1995).

11. Volvemos a señalar la idea de Fouad Ajami acerca de la importancia otorgada al poder transformador del discurso por los líderes árabes (ver nota 4)

12. Ahmad Yasin declaró al respecto que “nada es espontáneo en el Islam” (Abu Amr, 1994, 69)

13. Esta preocupación del Consejo Nacional Palestino se refleja en los documentos publicados durante la Intifada. En todos ellos, sin excepción, y sin constituir una fórmula establecida (es decir, a veces al comienzo del comunicado, a veces al final, o intercalada en el texto) aparece la afirmación que atribuye a este organismo ser “único representante del pueblo palestino” (Intifada...1991).

14. El pasaje del primer comunicado, que demuestra una grieta en el supuesto consenso de las filas palestinas, es ignorado por los redactores de Intifada. La voz del levantamiento palestino...citado anteriormente. En este libro, el comunicado número 25 no contiene referencia alguna al Hamas. En cambio sí figura la mención del comunicado 29.

15. Sin embargo, la Hermandad Musulmana de Egipto aceptó la declaración de independencia realizada en Argel, aunque enfatizando que sólo constituía el primer paso en la liberación total de Palestina (Abu Amr, 1994, 72)

16. "...puesto que su único aval (el de los grupos islamistas) es Dios, pueden apuntarse puntos mientras están relegados del juego político; pero cuando deben concretar lo prometido (frente al pueblo), pierden parte de su atractivo" (Hussein, 1994 b)

17. La contabilidad de las menciones del "enemigo" en la Carta arroja como resultado que la identificación de éste como "judío" equivale a casi el cincuenta por ciento de su identificación como "sionista". Sugerimos comparar este énfasis con la identificación del enemigo contenida en la Carta Nacional Palestina, señalada en el presente trabajo.

18. En las elecciones realizadas en enero de 1995 Arafat ganó la presidencia del Consejo Autónomo con el 88.1% de los votos. El Hamas boicoteó el acto electoral, y afirmó que consideraría una victoria si la concurrencia era inferior al 50%. A pesar de esto, la inasistencia fue del 30%. Uno de los primeros actos de Arafat tras los comicios fue anunciar que revocaría la Carta Palestina (La Nación, Buenos Aires, 21 y 22 de enero de 1995)

19. Durante 1997 el procurador general palestino, Khaled Kidreh debió renunciar frente a las acusaciones de corrupción. Una auditoría interna halló que 326 millones de dólares, casi la mitad del presupuesto palestino para ese año se perdieron por corrupción o incompetencia de la Autoridad Palestina (La Nación, 6 de junio de 1997, agencia AP)

20. Los cristianos palestinos; son el 2% de población de los Territorios, más ricos y educados que los musulmanes, y no han pasado por la experiencia de los campos de refugiados. Se identifican como palestinos (la mayoría de los musulmanes lo hace primero como tales) y su tasa de emigración es el doble que la musulmana. Según algunas versiones (La Prensa, 16 de abril de 1997) no participan ya tanto de las protestas antiisraelíes y están sobrerrepresentados en los movimientos pacifistas. De cualquier manera habría que pensar qué actitud adoptarían frente a un eventual gobierno islámico.

Bibliografía

ABU AMR, Ziad: Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza, Indiana University Press, 1994

AJAMI, Fouad: Los árabes en el mundo moderno. Su política y sus problemas desde 1967, FCE,

México, 1995 (original en inglés, 1991)

al-TURABI, Hassan: "El despertar islámico: nuevos aspectos en el actual resurgir del islam y sus diferentes formas según la relación de cada país con Occidente", en El País, año VIII, número 315, 10 de marzo de 1994

BALTA, Paul: L'Islam, Marabout, Bruselas, 1995

ben-DOR, Gabriel: "La singularidad del fundamentalismo islámico", en Diálogo, año , nº 25, OSM, Israel, 1995

BURGAT, Françoise: "El islam antiiluminista", en Página 12, 15 de febrero de 1992

- BRIEGER, Pedro: Guerra santa o lucha política? Entrevistas sobre el Islam, Biblos, Buenos Aires, 1996
- CARRE, Olivier: Septembre Noir:refus de la resistance palestinienne, Complexe ,Bruselas,1980
- COBBAN, Helena: La Organización para la Liberación de Palestina, FCE, México, 1989 (original en inglés,1984
- CHARFI, Faouzia: “Los integristas y la ciencia”,en El Correo de la UNESCO,año XLVII,Luxemburgo,1994
- DANIEL, Jean: Viaje al fondo de la nación,Andrés Bello,Santiago de Chile,1995 (original en francés,1995)
- DURET, Alain: Oriente Medio.Crisis y desafíos ,Salvat,Barcelona, 1995 (original en francés,1994)
- GELLNER,Ernest: Naciones y nacionalismo,Alianza,Buenos Aires,1991 (original en inglés,1983)
- HORRIE, C-CHIPPINDALE,P: Qué es el islam?,Alianza,Madrid,1994 (original en inglés,1990)
- HOBBSAWM, Eric: Naciones y nacionalismo desde 1780, Crítica, Barcelona, 1992 (original en inglés,1991)
- HUSSEIN, Mahmoud: “Bajo el velo del integrismo”,en El Correo de la UNESCO,año XLVII,Luxemburgo,1994 (a)
- HUSSEIN,Mahmoud: “Dos vías para una realidad:integrismo y democracia,las dos opciones que se le plantean al individuo moderno surgido en las sociedades árabes”,en El País,año VIII, número 315,10 de marzo de 1994 (b)
- LEWIS,Flora: “La tentación de la desmesura”,en El Correo de la UNESCO,año XLVII,Luxemburgo,1994
- MARTY,M-APPLEBY,R: “Los fundamentos religiosos contemporáneos: elementos para una definición operativa”,en The glory and the power.The fundamentalist Challege to the modern world,Beacon Press,Boston,1992
- MENDEZ, Norberto: “Por una lectura racional del 'fundamentalismo islámico'”, en Ciencias Sociales,nº19,setiembre de 1994
- MENDEZ,Norberto: “Dos fundamentalismos”,en Página 12,Buenos Aires, 23 de noviembre de 1995
- NAQAVI,Alí: Islam y nacionalismo,Alborada,Buenos Aires,1987

NARAGHI,Ehsan: “Cómo nacen las revoluciones”, en El Correo de la UNESCO,año XLVII,Luxemburgo,1994

SAID,Edward: Gaza y Jericó.Pax americana,Txalaparta,1995, Navarra

SAID,Edward: “Ne renonçons pas a la coexistence avec les juifs”,en Le Nouvel Observateur,París,Enero de 1997

SIVAN: “El antisemitismo y el fundamentalismo islámico”,en Kivunim,Israel,abril de 1995

VALENZUELA,J: “La sharia:ahorcar,lapidar,amputar”,en Página 12, Buenos Aires,13 de octubre de 1996

Fuentes y documentos

Intifada.La voz del levantamiento palestino, Txalaparta, Navarra, 1995

“The Covenant of the Islamic Resistance Movement,18 August 1988”, Bar Ilan University Computing Center (cita incompleta)

“Pacto nacional palestino”,Leila S. Kadi (ed),Beirut,diciembre de 1969 (cita incompleta)

ZAHAR Mahmoud: “Une Palestine islamique,de la mer au Jourdain”, en L'Express,10 de abril de 1997

TANTAOUI,M: “Les terroristes sont indignes de l'islam”,en L'Express,9 de octubre de 1997

RANTISIA: “Tenemos miles de comandos suicidas”,en Ambito Financiero,9 de octubre de 1997

MUBARAK,H: “Los islamistas nunca llegaron al poder”,en La Nación, 28 de junio de 1995

La Nación,Buenos Aires,1996/1997

Página 12,Buenos Aires,1996/1997

Ambito Financiero,Buenos Aires,1996/1997

El Cronista Comercial,Buenos Aires,1996/1997

La Capital,Rosario,1997

La Capital,Mar del Plata,1997

La Prensa,Buenos Aires,1996/1997

Corán,biblioteca DM,1995,ESPAÑA