

## El estado musulmán: Una aproximación a la relación entre lo político y lo religioso desde el shiísmo iraquí

Diego Giovanni Castellanos.

Cabul839@hispavista.com

Estudiante de octavo semestre de Antropología  
Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá

### Palabras claves

Religión-Islam-Iraq,  
Política-Iraq-Siglo XX,  
Islamismo-Historia-Iraq-Siglo XX

### Key words

Religion-Islam-Irak,  
Policy-Iraq-20th Century,  
Islam-History-Irak-20th Century

### Resumen

Este artículo tiene por objeto abordar la situación de la población shií en el escenario político de Iraq e igualmente, brindar algunas herramientas que permitan analizar la compleja situación que tiene lugar en ese país del Próximo Oriente. Para ello, se hace un recorrido a través de la historia de la población shiíta, dado que en ésta es posible rastrear el origen y la razón de aquellas particularidades que la definen y diferencian de los grupos restantes al interior de la sociedad iraquí. Posteriormente, se abordan las problemáticas relaciones que han sostenido con la mayoría sunní, bajo el presupuesto de que para entender el por qué de ellas, es necesario remontarse a la relación dialéctica entre el Islam y el poder político, en la construcción del estado-nación musulmán contemporáneo.

### Abstract

The objective of this article is to cover the situation of the shiit population in the political stage of Iraq and to give some tools which allow the analysis of the complex situation that is going on in this eastern country. That is why, a journey through the shiit population history is done, because with this it is possible to trail the origin and the reason of those particularities that define and differ it from the other groups belonging to the Iraqi society. After that, the problematic relations that the shiits have had with the most of the Sunnis are taken, estimating that it is necessary to go back to the dialectic relation between the Islam and the political power, in the construction of the contemporary Muslim state-nation.

### Recibido:

03/04/2005

### En revisión desde:

15/04/2005

### Aceptado para publicación:

03/05/2005

Las formas de relación que tienen lugar en el mundo globalizado conducen a que de manera directa o indirecta nos veamos afectados por acontecimientos que tienen lugar en muchos lugares del planeta. No obstante, esto no quiere decir que la información que recibimos acerca de diversos hechos, ni la manera en la que la interpretamos, den cuenta de la complejidad de éstos. Por esto mismo, y en pos de que la academia no se centre exclusivamente en el necesario estudio de las problemáticas locales, el presente artículo pretende ofrecer una mirada a los procesos políticos que tienen lugar actualmente en el mundo islámico, haciendo hincapié en el Iraq de la posguerra. Se busca brindar algunos elementos básicos que sirvan de apoyo para un análisis menos superficial de algunos de los fenómenos que tienen lugar en el mundo contemporáneo.

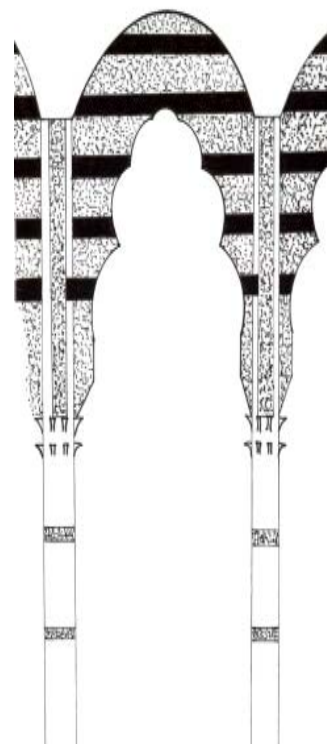
La relación entre el Islam y el poder político no es nueva, de hecho, bajo ciertos aspectos, está contenida desde los orígenes mismos de la religión en el siglo VII. Sin embargo, los hechos recientes en el mundo islámico han conducido a profundas transformaciones de las que aún no son claras todas sus consecuencias y repercusiones. Particularmente, en el caso iraquí, la transformación de la estructura política ha conducido a una mutación en la forma en la que los individuos se consideran a sí mismos y a su colectividad en relación con el poder.

Dentro de este orden de ideas, es posible preguntarnos, ¿Cuál ha sido el impacto del proceso político contemporáneo en la religiosidad iraquí?, ¿En qué manera lo religioso ha definido las formas particulares que ha tomado el desarrollo político?

Para el caso específico de este escrito, pretendemos abordar la situación de la población shií en el escenario político iraquí, aspecto que pasa a ser un estudio del ser islámico de la población shiíta dentro de las particularidades propias que les definen y les diferencian de los grupos restantes al interior de dicha sociedad. De paso, se pretende brindar algunas herramientas que permitan analizar la compleja situación que tiene lugar en ese país del Próximo Oriente.

### Islam y poder político

Una de las características del mundo musulmán a las que acaso más se ha aludido en lo tocante a su convulsionada relación contemporánea con Occidente, es que contrario a lo que ocurre en este último, no es posible establecer una diferenciación clara entre lo que normalmente llamamos los aspectos «laicos» de la sociedad, y los asuntos religiosos propiamente dichos. Parte de este debate se extiende al análisis de los fenómenos económicos, culturales o políticos, ya que la religión en buena medida los articula. Pese a esto, es necesario tener en consideración que éstas son categorías analíticas que pretenden dar razón de ciertos aspectos de las relaciones sociales. No pretendemos decir con esto que dichos conceptos no sean aplicables al mundo islámico, todo lo contrario, pese a su interrelación las diferenciaciones se



hacen evidentes. De esta forma, mientras que lo religioso hace referencia a un vasto sistema simbólico que pretende brindar un sentido último a la vida humana, tanto en lo individual como en lo colectivo (Fierro, 1984), lo político hace referencia a las relaciones sociales en cuanto tienen de poder y autoridad (Cohen, 1976)<sup>1</sup>. Estas orientaciones heterogéneas, no excluyen que ambos aspectos se puedan influir de maneras diversas, como de hecho ha sucedido en determinados momentos a lo largo de la historia.

Sin embargo, la relación entre lo político y los aspectos puramente religiosos en la sociedad islámica, ha revestido problemas particulares, ya en tiempos anteriores, pero de manera más intensa en los últimos dos siglos.

Si bien la prédica del profeta Muhammad (Mahoma) durante su periodo inicial en la Meca hacía referencia a valores morales vinculados con el credo, una vez la oposición se hizo más intensa y éste tuvo que huir a *al – madina*, su situación pasó de ser la de un mero líder religioso a la de cabeza de un imperio incipiente. Este complejo proceso de expansiones sobre territorios persas y bizantinos vinieron a transformar la manera de dirigir a los fieles y neoconvertos, conduciendo a Muhammad, de manera directa e indirecta, a establecer las estructuras normativas de lo que vendría a ser el nuevo Imperio Islámico y, de paso, a influir en la construcción de todo proyecto político que en el futuro establecieran o intentaran establecer sus fieles. Pese a esto, el Profeta no se preocupó por indicar unas medidas claras acerca de cómo debía ser gobernada la comunidad que se había gestado, en buena parte por no considerarlo necesario y, por otro lado, por el carácter limitado (a la península arábiga) de la expansión en el momento de su muerte. Debido a esto, sus sucesores (*jalifa*) se vieron en la necesidad de buscar en el Corán aspectos de la «Revelación»<sup>2</sup> que les sirviesen de guía para gobernar, y en los casos en los que no se hallaban estipulaciones, recurrir a la tradición (*sunna*), basada esencialmente en los dichos y actos de Muhammad, recopilados en los *hádices*. Sólo en última instancia se consideró legítima la decisión de la comunidad (*ijma*)<sup>3</sup>, por considerarse que ésta, en su conjunto, no podía hallarse equivocada.

Adicionalmente, los problemas que empezaron a tener lugar con la sucesión del Profeta, marcaron en cierta manera algunas de las formas de oposición y de relación entre fuerzas divergentes que tendrían lugar posteriormente, siendo que dos de los cuatro *jalifas* considerados «justos» sucesores inmediatos del Profeta, fueron asesinados.

### ¿Es político el Islam?

En primer lugar, es necesario aclarar que la religión musulmana no ofrece una teoría política o de estado. Por el contrario, cuando han existido, éstas han debido ser construidas a partir de las bases que la *sharia* o ley islámica brinda. De esta manera, lo que sí existe es una

<sup>1</sup> Siguiendo a Cohen, el poder es la capacidad para influenciar el comportamiento de otros y lograr el control de sus acciones valoradas, mientras que la autoridad sería el poder legitimado.

<sup>2</sup> Revelación hace referencia a todo aspecto del mensaje profético de Muhammad.

<sup>3</sup> El concepto mismo de *ijma* es complejo, ya que para algunos abarca efectivamente a toda la comunidad musulmana, mientras que en otros casos ha sido aplicado tan sólo a una élite instruida o calificada o exclusivamente a los compañeros del Profeta. En todo caso, generalmente se acepta que la interpretación de la *sharia* (ley) ha sido ya establecida en las cuatro escuelas jurídicas, por lo que toda innovación en este aspecto es mal vista.

jurisprudencia definida (*fiq*), a partir de la cual los jueces (*qâdi*) intervienen en la conducta y en las acciones de los fieles, dada la rigurosidad que se otorga al rito y a la acción obligada, recomendada o prohibida por la «Revelación». Esto implica que el ordenamiento del mundo en torno a la Ley necesariamente afecte la forma en que se presenta el ejercicio de lo político en la sociedad, sin que de esto se derive que la política (*siyâsah*) carezca de autonomía. Por el contrario, dado que *siyâsah* hace referencia al campo de gobierno que está más allá de los jueces, la opinión general de los teóricos musulmanes es que si bien esta debe estar inspirada en la *sharia*, no necesariamente debe seguirla servilmente (Camparini, 2003). De lo anterior se desprende, en primer lugar, que es posible la existencia de un espacio autónomo para el desarrollo político dentro de la sociedad islámica; y en segundo lugar, que el carácter de esta relación permite la utilización del discurso religioso con el propósito de legitimar las más variadas formas de gobierno, en busca de justificarlos ante los fieles.

Si bien la primitiva comunidad islámica debió hallar en el Profeta no sólo a un devoto líder religioso sino también a un hábil político a fin de poder sobrevivir a los conflictos que marcaron sus inicios, esta circunstancia no produjo de por sí la aparición inmediata del estado islámico, lo que ocurriría posteriormente bajo el mandato del segundo Califa, Umar I (634-644), quien puso orden a la administración, promulgó una constitución en la que se declaraban proscritos a los no creyentes de Arabia y organizó los ingresos del estado que eran otorgados a los fieles (Ghalioun, 1999). Sin embargo, es imposible pasar por alto que para este entonces buena parte de la administración pública estaba basada en los modelos tomados de los funcionarios griegos y persas, a quienes se había arrebatado territorios y quienes sí poseían una larga tradición estatal.

Posteriormente, diversos pensadores y teóricos musulmanes elaboraron diversas formas de concebir lo político dentro de la sociedad islámica. El historiador y sociólogo Ibn Jaldun (1332-1406) afirmaba que la política había sido instaurada por Dios para el bien común. Al-Mâwardi (m. 1058), autor de *Los principios del poder*, sostenía que el califato había sido instaurado para la continuación de la profecía y la defensa de la religión (Camparini, 2003). De lo anterior se desprende que, al menos teóricamente, la religión y la política al interior del Islam no constituyen dos esferas independientes, subordinadas la una a la otra o en oposición, sino, por el contrario, su relación es de integración.

Pese a esto, históricamente esta relación ha sido más bien conflictiva y no pocas veces violenta. En general, tomando la historia islámica como un todo, podemos establecer cuatro tipologías básicas de relación

«Lo político y lo religioso se integran de una manera tal que lo religioso es tomado como «política total». Esto conduce a la confusión entre lo religioso y lo político, lo que hace que el uno se defina dentro del otro»

de lo sagrado y lo político, de acuerdo al nivel de intromisión de una esfera en la otra.

Así, en primer lugar, la manifestación tradicional de la relación se ha dado como una superficialidad en la que se unen ambas categorías sin que esto implique la intromisión de una esfera en la otra, como hemos visto. Una clara expresión de lo anterior ha sido la calificación del sultán o califa como jefe religioso (*Amir al-Muminin*), en abstracto (Khosrokhavar, 1997).

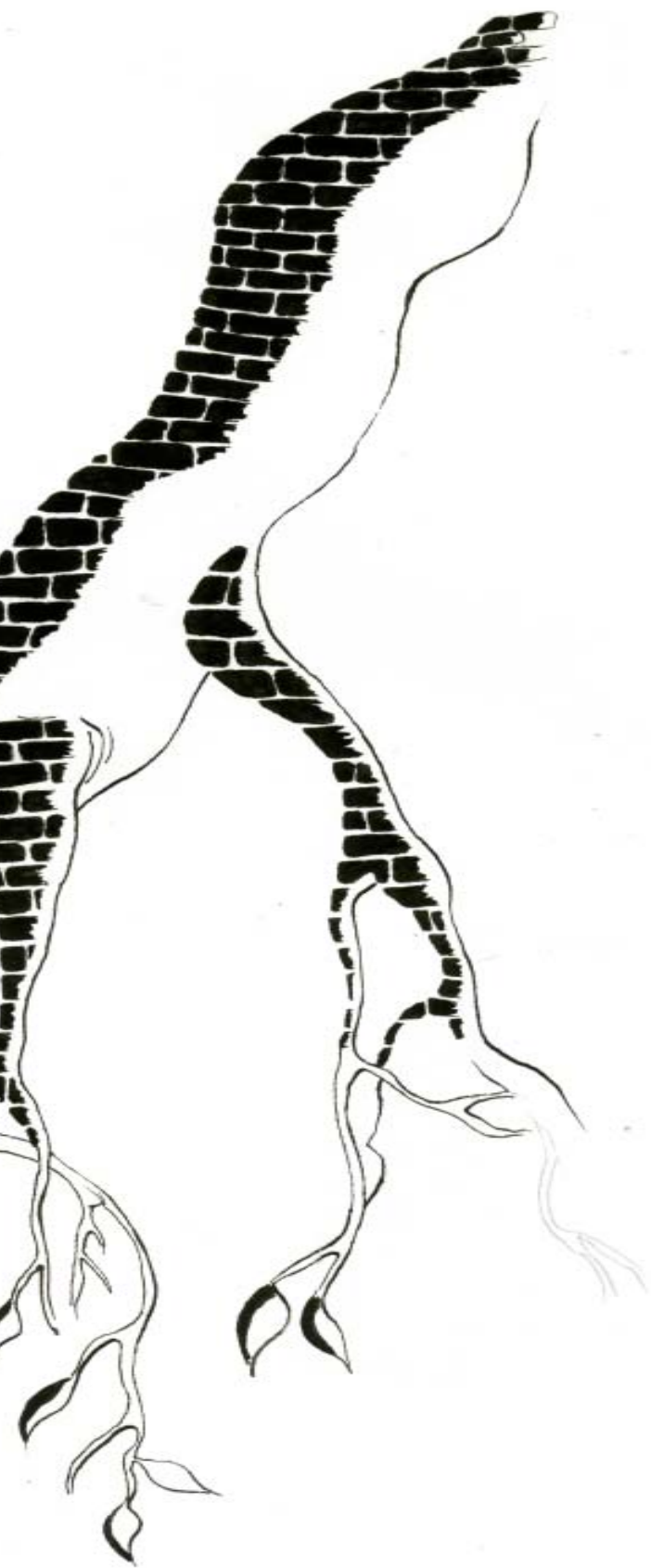
Una segunda forma implica la intromisión de lo político en lo religioso, al darse una relación marcada por la intención de consolidación de un poder logrado, al pretender su legitimación apelando a la doctrina religiosa, acción que reviste la creación de una línea de pensamiento acorde con el poder existente, con lo que se da paso a la instauración de una forma correcta y pretendidamente ortodoxa de interpretación de la ley, en oposición a las «heterodoxas», es decir, subversivas. Una ejemplificación clara sería la elevación a ortodoxia de las escuelas jurídicas, a la vez que se perseguían las escuelas de pensamiento mu´ tazilíes o shiíes durante el régimen Omeya.

La tercera forma, reviste una intromisión de lo religioso en lo político, cuando de una manera u otra, la fundamentación doctrinal es utilizada para calificar a un régimen de ilegítimo y se crea una franca oposición a cualquier tipo de gobierno que no cumpla con los atributos que la interpretación religiosa exige. En ciertas circunstancias, esto puede devenir en la apatía frente al poder político, cuando bajo la idea de que ningún poder es legítimo, en la práctica todos pasan a serlo, como de hecho ha sucedido en diversas ocasiones con la comunidad shií.

La cuarta categoría, que es en la que se enfoca este artículo, es la que tiene lugar cuando lo político y lo religioso se integran de una manera tal que lo religioso es tomado como «política total». Esto conduce a la confusión entre lo religioso y lo político, de tal forma que el uno se define dentro del otro. Se da paso así a un proceso complejo en el que, al globalizarse la esfera de lo sagrado, esta misma obstaculiza el ejercicio gubernamental impidiendo la creación de un proyecto realista y ejecutable de estado o, por el contrario, lo político acaba trascendiendo lo religioso dando pie a que la doctrina acabe siendo un ropaje ideológico, al



Héctor Hugo Calvo



paso que se mercantiliza y se politiza, mientras la religiosidad popular se desenvuelve por otros lados. Los dos ejemplos más claros de estos fenómenos son, por un lado el régimen Talibán en Afganistán, y por el otro, la Revolución Islámica de Irán (Michel, 1997).

Estas tipologías no se dieron siempre en forma separada, por el contrario, muchas veces se vieron superpuestas unas a otras, con lo que se permite la existencia de conformaciones sociales diversas.

Así, mientras que durante los siglos VII y VIII se buscaba centrar en la figura del *jalifa* el poder político, al tiempo le era otorgado el título de jefe de la comunidad islámica, sin que esto implicara un control directo sobre las manifestaciones religiosas de los musulmanes. Paralelamente, se buscaba la sistematización de la jurisprudencia, lo que de paso implicaba la elaboración de interpretaciones jurídicas de la «Revelación», dando lugar a las cuatro escuelas que conforman el derecho islámico (*fiqh*). De esta manera, la relación que se estableció entre las dos esferas por parte de los grupos religiosos (y de oposición política) que se fueron gestando a medida que la religión se expandía y se hacía más compleja, era radicalmente distinta. Desde esta perspectiva, el *jalifa* era un usurpador que no reunía ni los méritos ni la legitimidad para dirigir la Casa del Islam (*Dar al-Islam*).

Es preciso anotar que en buena parte, la *sharia* o ley islámica que pretenden aplicar los grupos fundamentalistas de reciente aparición es la correspondiente a estas interpretaciones, tomándolas fuera de su contexto. Es decir, obedecen a una forma particular, localizable en el tiempo y en el espacio, y de ninguna manera, exclusiva, de exégesis de la «Revelación», en la que se hace evidente la doble implicación de lo político, en su construcción y en la búsqueda de su implementación. En buena medida la interpretación del Islam que realizan estos grupos se centra en la simple y superficial práctica de los preceptos y no en un estudio teológico de fondo de la «Revelación» (Ayubi, 1996).

Es necesario anotar que, pese a que las primeras divisiones en la religión fueron políticas, la teorización acerca de estas diferencias fue bastante posterior, motivo por el cual, la reflexión acerca de la relación aparece en el discurso de una manera razonada y lógica, apartándose del carácter bastante ambiguo que ha revestido en la

realidad. Pese a esto, en buena medida, muchas de las ideas que se han vinculado al Islam en los últimos dos siglos no han sido incorporaciones de la religión sino, más bien, son ciertas ideologías de inspiración liberal, democrática o socialista las que han buscado validez musulmana a sus tesis (Goytisolo, 1995).

### El estado musulmán

En este estudio no tomamos «estado musulmán» como un estado bajo el control de un régimen islámico, sino como aquella construcción estatal en la que la mayor parte de sus habitantes son musulmanes. Por esto, nos referiremos a las características que ha revestido la conformación estatal contemporánea en el mundo islámico.

El ascenso de las naciones europeas fue paralelo al establecimiento de una entidad política imperial en el mundo musulmán, el Imperio Otomano. De raíz turca y orientación cada vez más europea, detrás de su inicial poderío escondía el colapso de las sociedades islámicas, que desde el siglo XIV venían perdiendo su dinamismo y para el siglo XVIII, se hallaban inmersas en el estatismo.

Tal situación se alteró cuando el progresivo aislamiento al que se había abocado la sociedad islámica desde fines del siglo XIV, se vio roto por la cada vez más intensa intromisión de los estados europeos en el siglo XIX, iniciada con la anexión francesa de Argelia en 1834, lo que provocó serios cuestionamientos dentro de la sociedad misma, que no entendía como se había pasado de dominador a dominado. Las respuestas revistieron caracteres tanto políticos como religiosos. Por un lado, se sostenía que se debía adoptar el modelo de desarrollo occidental con el

fin de salir del atraso económico y hacerse fuertes mientras que, en crecientes sectores sociales, se iba imponiendo la idea de que sólo un regreso a los valores islámicos tradicionales devolvería el poder al mundo islámico. Dentro de este discurso, que empezó a debatirse con frecuencia creciente a partir

**«Al menos teóricamente, la religión y la política al interior del Islam no constituyen dos esferas independientes, ni subordinadas la una a la otra o en oposición, sino por el contrario, su relación es de integración»**

de los años veinte del siglo pasado, se abogaba por un Islam político. Esto, unido a un odio al colonialismo, llegó a difundirse con éxito particularmente dentro de ciertas comunidades minoritarias que, como el caso de los shiíes, sufrían discriminación por parte de los grupos predominantemente sunníes que se encontraban en el poder, ya fuese de forma independiente o mediante la negociación de su posición con una potencia extranjera. Este debate no revistió características puramente populares sino que, por el contrario, pronto muchos intelectuales pasaron a discutir tanto en las universidades como en las *madrásas* o escuelas islámicas.

De esta manera, textos como El Gobierno Islámico (*al – hakûma al–islâmîyya*) de ‘Abu Allah al–Mawdudi, empezaron ser difundidos dentro del mundo islámico, dando pie a que diversos grupos pronto empezaran a abogar por una participación más activa de la religión y de la *sharia* en el gobierno (Said, 1994). El mayor impacto sobre las sociedades islámicas tuvo lugar a partir de los años sesenta del siglo anterior, cuando diversos movimientos extremistas surgieron o se consolidaron, apoyados en ocasiones por las potencias de la guerra fría que pretendían manipularlos. El hecho de mayor impacto en la región fue la Revolución Islámica iraní de 1979, en la que los clérigos shiíes, encabezados por el *ayatollah* Ruhollah Jomeini, se hicieron con el poder poniendo fin al reinado del *sha* Muhammad Reza Pahlavi.

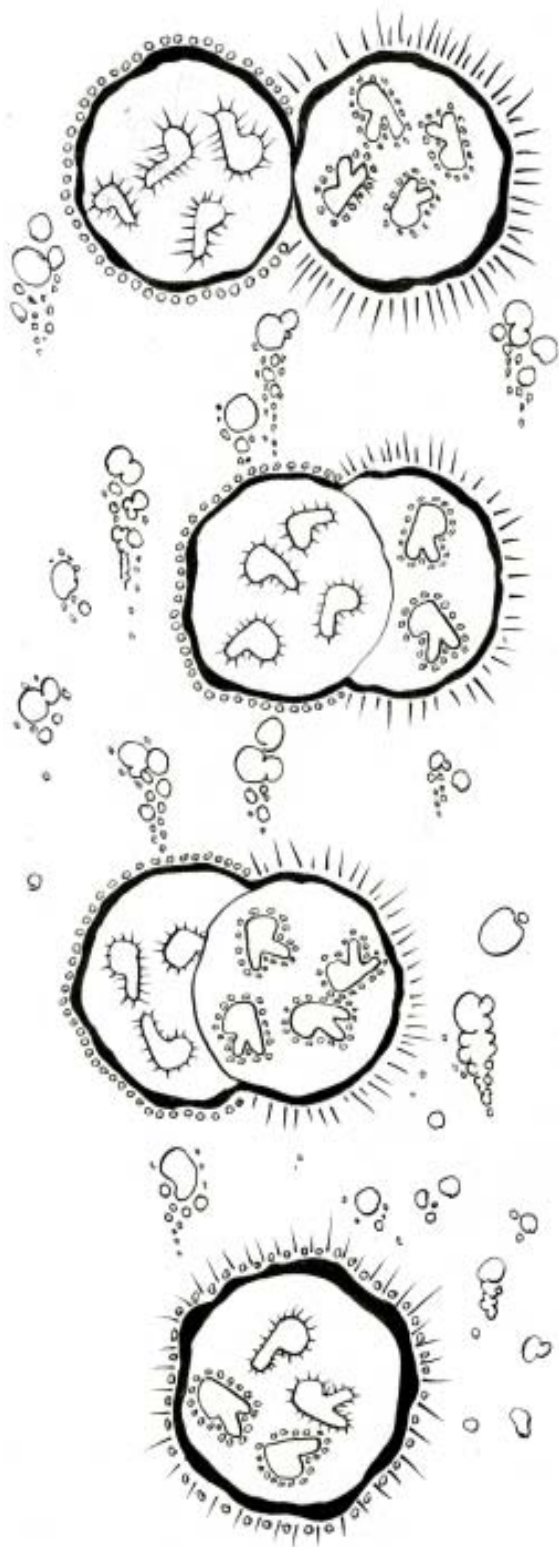
Sin embargo, desde sus inicios el estado musulmán revistió características especiales que lo diferenciaron de otros modelos de estado, configurando de paso su problemática. En los estados-nación árabes que nacieron a principios del siglo XX, el poder era monopolio exclusivo de una élite gobernante que no pretendía una legitimidad democrática sino que basaba la razón de su poder en el mismo hecho histórico de su lucha independentista contra los poderes europeos (Martín, 2000), por lo que consideraban haber no sólo liberado sino creado la nación. Esto con el tiempo condujo al problema de que estos «padres de la patria» pronto se vieran como un obstáculo para la participación política de las generaciones más jóvenes que fueron naciendo, quienes no se sentían de manera alguna comprometidos con dicho poder oficial. Así, con el tiempo estos mismos grupos o los que les sucedieron por medio del uso de la fuerza, institucionalizaron la falta de espacios para el ejercicio de lo político a la mayor parte de la población, al basar su discurso en la búsqueda del desarrollo económico y en la modernización, creando de paso actitudes paternalistas a la vez que patrimoniales respecto al estado mismo.

En este nuevo orden de cosas y en medio de las tensiones generadas por la guerra fría, los grupos en el poder buscaron su centralización apelando no a la condición musulmana de la población, sino a unas supuestas identidades nacionales que pasaron a ser construidas echando mano a las identidades tribales, lingüísticas o culturales. Este proceso de paso significó para muchos de los grupos minoritarios, la negación de sus propias particularidades e incluso su clasificación como obstáculos para el progreso.

Como los modelos que muchas de estas élites, educadas principalmente en Occidente, buscaban implementar estaban

**«En medio de las tensiones generadas por la guerra fría, los grupos en el poder buscaron centrar su poder apelando no a la condición musulmana de la población, sino a unas supuestas identidades nacionales que pasaron a ser construidas echando mano a las identidades tribales, lingüísticas o culturales»**





inspirados en modelos de desarrollo foráneos, tanto los simpatizantes del socialismo como de la sociedad de mercado, empezaron a clasificar al Islam mismo como una de las causas principales del atraso de estas sociedades.

Esta situación se vio alterada a partir de los años sesenta, cuando se hizo evidente que los grupos, más o menos espontáneamente conformados basándose en la religión como forma de resistencia, iban ganando cada vez más notoriedad y poder en la escena internacional. A partir de entonces, muchos regímenes se vieron en la necesidad de apelar menos al nacionalismo o transnacionalismo, que había liderado hasta entonces los procesos de integración, y hacer hincapié en el carácter islámico de los gobiernos, buscando de nuevo la legitimidad en la doctrina.

Pese a esto, la concepción del estado permaneció en muchos aspectos igual, manteniéndose la lógica del control y la dominación de la sociedad, sumisa ante el poder estatal. Esta situación se ha visto reflejada en la conformación de los actuales grupos islamistas, que por un lado, buscan una participación absoluta en el poder, es decir, tomándolo por la fuerza de ser necesario y excluyendo de paso a los grupos con los que no se hallan identificados, enmarcando sus acciones más en la esfera local que en la transnacional, al determinar sus perspectivas de triunfo de acuerdo al marco político de cada país en particular (Zidane, 1997). De esta manera, los grupos islamistas no buscan la implementación de la democracia sino la implementación total y absoluta de la *sharia* tal y como ellos la entienden. Son en general movimientos de búsqueda del poder y, como tal, su triunfo significa, como lo anotamos anteriormente, no un producto de la religión sino un logro político al hacerse la relación inoperante. Sin embargo, parte de su triunfo actual debe entenderse en que ofrecen unas salidas a las prácticas corruptas y clientelistas de muchos de los regímenes imperantes en el mundo islámico.

Es dentro de este orden de cosas que hemos de estudiar el papel de los shiíes en la historia política iraquí.

### Islam Shií

Los shiíes, con un 10% de la población musulmana, constituyen la mayor minoría del Islam. Pese a incluir a varios subgrupos, en líneas generales, comparten unas

características básicas que a su vez se han convertido en espacios de conflicto con la mayoría de la población, autodenominada sunní. En general, al igual que todos los musulmanes, respetan el dogma central de la unicidad de Dios (*tawhid*: no hay más dios que Dios), el texto sagrado (*al-Qurán*), al Profeta (Muhammad), la creencia en el juicio final y la resurrección, así como las mismas obligaciones básicas: la oración, el ayuno, la peregrinación, la limosna y la *yihad* (Richard, 1996). A éstas, los shiíes añaden la creencia en la justicia divina y en el imamato, que considera que Dios, a fin de no dejar al hombre a la deriva tras la muerte del profeta, habría enviado a una serie de grandes maestros espirituales como garantes de la Fe, descendientes todos de Muhammad mismo y que, de acuerdo a la escuela a la que se pertenezca, serían siete (shiíes séptimanos) o doce (shiíes duodecimanos). De esta manera, la mayor parte de los shiíes considera estar desde el año 874 en la época del decimosegundo *Imam*, Muhammad al- Mahdí, quien seguiría viviendo y cuyo regreso se relaciona con la llegada del juicio final.

A diferencia del Islam sunní, el shií cuenta con una jerarquía clerical que pasa por los imanes, los *moytahed* y los ayatollahs, hasta llegar al grado máximo de Gran Ayatollah (*ayatollah al- 'ozma*) al cual tan sólo ascienden unos pocos considerados «modelos a imitar». Además, los shiíes tienden a otorgar una gran importancia a los hombres que califican de santos (*ziyara*), al organizar peregrinaciones en nombre de estos. El origen mismo de los shiíes es considerado por la comunidad como reserva de actos y mitos fundadores que les definen y a la vez les diferencian dentro del Islam. La división se presentó a la muerte del profeta en 632, cuando por consenso casi unánime, se impuso como sucesor Abû Bakr, en lugar de 'Alí Ibn Abû Talib, yerno del profeta y quien según algunos debía acceder al cargo por línea dinástica. Si bien 'Alí finalmente accedió al poder, esto tuvo lugar hasta 654 tras los mandatos de 'Umar y 'Uthman. Dado que este último fue asesinado, esto pondría en entredicho el mandato de 'Alí para algunos musulmanes, particularmente al general Muawiya, quien le enfrentó y finalmente le sucedió, tras su asesinato en 661. A partir de entonces, los partidarios de 'Alí (*shiat 'Alí*) se separaron del tronco mayor de los musulmanes e iniciaron un movimiento religioso fiel a los descendientes de este.

«Esta situación se vio alterada a partir de los años sesenta, cuando se hizo evidente que los grupos más o menos espontáneamente conformados basándose en la religión como forma de resistencia, iban ganando cada vez más notoriedad y poder en la escena internacional»

### El shiísmo en la historia política iraquí

Si bien ya desde finales del siglo VII existían shiíes en Mesopotamia, fue hasta la inmigración masiva de beduinos de la península arábiga a la zona en el siglo XVIII, que su número aumentó en forma significativa debido a su conversión, con la que pretendían escapar en alguna forma

**«Los grupos islamistas no buscan la implementación de la democracia sino la implementación total y absoluta de la sharia tal y como ellos la entienden. Son en general movimientos de búsqueda del poder y, como tal, su triunfo significa no un logro de la religión sino un logro político»**

a la autoridad otomana (Yann, 1996). Una vez convertidos en mayoría en la región, los shiíes pasaron a ser el grupo que más propugnaba por la construcción de un estado a finales del siglo XIX. Estas expectativas, se vieron truncadas por la entrada de las tropas de la Fuerza de Expedición de Mesopotamia, con la que los ingleses se hicieron con el control del país en 1914. Debido a la fragilidad del control logrado, los británicos crearon una alianza con los sunníes, convirtiéndolos en poder minoritario dado que para ese entonces, Iraq contaba con más de un 50% de shiíes, un 20% de kurdos y un 20% de sunníes (Frattini, 2003). Esta situación condujo a que muchos shiíes se unieran a las tribus que se encontraban en contra de la ocupación por la fuerza extranjera, desembocando en 1920, en el primer levantamiento contra el poder inglés. La organización de los participantes en la rebelión, estuvo dada

por dos agrupaciones políticas shiíes creadas de manera no oficial, la sociedad secreta *Jam'iyya al-Nahda al-Islamiyya* (Sociedad del Renacimiento Islámico), fundada en 1918 por la invasión de las ciudades santas de Karbala y Nayaf; y la sociedad secreta *Haras al-Istiqlal* (Guardianes de la Independencia), formada en 1920 y que reunía no sólo a shiíes sino

también a sunníes que buscaban la creación de un Iraq independiente.

Sin embargo, tras reprimir violentamente la rebelión, los ingleses pusieron en el poder a Faisal I en calidad de rey de Iraq, quien pese a la oposición y las trabas creadas por el país invasor, intentó superar las divisiones étnicas y religiosas al interior del país con el fin de lograr la unidad nacional, adoptando medidas tales como el reconocimiento de derechos a los shiíes, lo significó para éstos la participación más alta en el gobierno durante todo el siglo XX con 26 escaños de 82 en el parlamento (Frattini, 2003).

Pese a esto, en general la derrota de los años veinte significó para los shiíes, el inicio de una progresiva marginación del poder y de la participación política que se prolongaría por casi cuarenta años, cuando los movimientos comunistas empezaron a enfocarse en dicho sector de la población con el fin de aumentar sus filas. Consecuentes con esta lógica, la creación del partido *Da'wat al-Islamiya* intentó en buena parte frenar el avance de los que eran considerados enemigos de la religión, por lo cual fue emitida una *fatwa* contra estos, a la par que se intentaba resurgir como fuerza política.

Sin embargo, en general los años treinta y cuarenta significaron para este sector de la población el verse sometidos a prácticas clientelistas, mediante las cuales algunos pocos shiíes lograban puestos altos dentro de la estructura de gobierno, sin que esto repercutiera en

mejoras a la miseria común que era la condición general de la base popular del shiísmo iraquí. Debido a esto, la entrada de los partidos comunistas en la región a comienzos de los años cincuenta significó que éstos, concientes del potencial de masas de los shiíes, iniciaran su acercamiento adoptando rituales y símbolos propios de la piedad shii. Esto, por supuesto, no significaba que no estuvieran vinculados a otros partidos políticos, particularmente al Partido Socialista del Renacimiento Árabe (*Baath*), que finalmente se hizo con el poder mediante un golpe de estado en 1963. Este cambio político no significó una mejora ya que su participación en la dirección del partido pasó de casi un 50% a un 6%, al tiempo que se generalizaba la represión a los comunistas.

El panorama cambió de manera significativa con la llegada desde Irán del ayatollah Ruhollah Jomeini, quien en 1964 ingresó exiliado por el régimen del Sha. El futuro líder de la Revolución Islámica, abogaba por una posición política más activa y beligerante por parte de los shiíes, entre quienes se difundieron rápidamente sus ideas.

Fruto de estas ideas y de la exclusión, tuvo lugar el surgimiento del partido propiamente shii del «llamamiento del Islam» (*Da'wat al - Islamiya*), producto de la desafección que para entonces había surgido entre los shiíes por las instituciones religiosas. Con el propósito de frenar esta corriente de religiosidad política, Saddam Husayn, quien había logrado tomarse el poder en 1979, inició una doble estrategia de represión de los sectores más politizados del clero shii al tiempo que apoyaba a los líderes no políticos en el mantenimiento de los edificios religiosos declarándose, además, descendiente del profeta. En respuesta, los shiíes se resolvieron ya fuera por el quietismo político, o bien por un militantismo más definido, cuya cabeza más sobresaliente fue la del ayatollah Muhammad al-Baqr al-Sadr, quien resolvió apoyar públicamente la revolución iraní (Devalle, 2002).

Movidos por el ejemplo del ayatollah al-Sadr, jóvenes shiíes empezaron a generar disturbios y a protagonizar acciones violentas contra el régimen del partido Baath y sus simpatizantes. De esta manera, el primero de abril de 1980, miembros de *al-Da'wat* atentaron contra el viceprimer ministro Tarek Aziz, quien pese al elevado número de víctimas resultó ileso; y cuatro días más tarde llevaron a cabo una segunda acción violenta contra los asistentes al funeral del primer atentado. En respuesta, el régimen de Saddam decretó la detención y ejecución de todos

**«Como los modelos que muchas de éstas élites, educadas principalmente en Occidente, buscaban implementar, estaban inspirados en modelos de desarrollo foráneos, tanto los simpatizantes del socialismo como de la sociedad de mercado, empezaron a clasificar al Islam mismo como una de las causas principales del atraso de estas sociedades»**

**«El origen mismo de los shiíes es considerado por la comunidad como reserva de actos y mitos fundadores que les definen y a la vez les diferencian dentro del Islam»**

los miembros de *al-Da'wat*, comenzando con al-Sadr, quien fue encarcelado el 6 de abril y ejecutado tres días después. En total, la represión dejaría un saldo de 35.000 exiliados y cientos de muertos (Tripp, 2003).

Con el inicio de las hostilidades entre Irán e Iraq, la situación de los shiíes se hizo aún más contradictoria, ya que el régimen los percibía como potenciales enemigos internos. Por esta razón, el Estado adoptó

como política la expulsión del país de un gran número de iraníes. Al mismo tiempo, se intentó aislar a determinados sectores de la población recurriendo a un discurso que pretendía centrarse en el nacionalismo, pasando por encima de las circunstancias religiosas que revestían la lucha desde el otro lado de la frontera.

Un nuevo intento de cambio en la política iraquí, se presentó una vez el ejército de Saddam fue vencido por las fuerzas aliadas tras la ocupación de Kuwait en 1991. Animados por la derrota, los líderes de las comunidades shiíes del sur se levantaron contra el régimen, que sin embargo, seguía fortalecido en el interior del país por un ejército de casi un millón de hombres. En respuesta al secuestro y asesinato de varios políticos locales pertenecientes al partido de gobierno y sus familiares, Husayn sometió por la fuerza las ciudades shiíes de Basora, Nayaf y Karbala, lo que significó el asesinato de casi 300.000 shiíes (Frattini, 2003) y un mayor marginamiento de la comunidad, situación agravada por el hambre resultante del bloqueo económico impuesto a partir de ese año a Iraq.

### Reordenamiento Político

Pese al quietismo que caracterizó las últimas décadas del ejercicio del poder en Iraq, los movimientos que pretenden dar cabida a otras formas de considerar el orden político, no han dejado de estar vigentes, lo que va en contradicción con una tendencia islámica a considerar que los cambios vienen desde arriba, desde las élites preparadas, hacia los estratos inferiores de la sociedad. Por el contrario, una vez finalizaron las hostilidades que determinaron el fin del régimen de Saddam Husayn en 2003, las distintas fuerzas políticas hasta entonces subterráneas, brillaron en toda su diversidad. Inicialmente, algunas facciones respondieron de manera desconfiada, e incluso abiertamente agresiva a la intromisión de las fuerzas ocupantes, particularmente la milicia *al-Mahdi*, encabezada por el clérigo shií Muqtada al-Sadr, descendiente del ayatollah Muhammad al-Sadr. Este trató de llegar al poder con el apoyo de otros clérigos shiíes, mediante la aplicación de la *sharia* tal como es interpretada por los shiíes.

Sin embargo, la postura de la mayor parte de los shiíes tomó una dirección unificada con el regreso al país del Gran Ayatollah 'Alí al-

Sistani, quien a la larga logró unificar criterios y proponer una lista única de candidatos, lo que desembocó en el triunfo de la Alianza Unida Iraquí, que logró el 48% de los votos en las elecciones del pasado 30 de enero, adjudicándose 140 puestos en el parlamento interino, integrado por un total de 275 miembros. Esto es especialmente significativo, si se tiene en cuenta que la Asamblea deberá escoger entre sus miembros a un presidente y dos diputados, que a su vez elegirán un primer ministro, miembro también de la Asamblea. Además, la Asamblea es la responsable de elaborar el borrador de la nueva constitución iraquí, la cual deberá presentar el 15 de agosto de 2005 con el fin de ser sometida a referendo.

La lista de la Alianza Unida Iraquí reunía a la mayor parte de las fuerzas shiíes, entre las que se contaban el clásico partido *al-Da'wat* y el *Consejo Superior de la Revolución Islámica Iraquí*, además de otros sectores de la población. Sin embargo, el triunfo significó el recrudescimiento de la oposición sunní, patrocinada principalmente por sectores aliados del viejo régimen.

Opuestas a esta reorganización, se encuentran por un lado las fuerzas de oposición, generalmente denominadas en los medios de comunicación como la «resistencia iraquí» y que sin embargo, constituyen más bien fuerzas reaccionarias organizadas en torno al «triángulo sunní», es decir las ciudades de Falluja, Tikrit y Bagdad, centros de poder del derrocado partido Baath; pero por otro lado, también es posible observar el ascenso de grupos de radicales islamistas que, vinculados a organizaciones como *al-Qaeda*, intentan desestabilizar el régimen de ocupación e implementar un gobierno inspirado en la *sharia*. Estos grupos, en su esfuerzo por tomar o retornar el poder mediante el uso de la fuerza, desconocen la legitimidad de las otras fuerzas políticas, llegando al extremo de no reconocer, como es el caso de Nasir A'if al-Ani, delegado sunita



Héctor Hugo Calvo

**«Una vez finalizaron las hostilidades que determinaron el fin del régimen de Saddam Husayn en 2003, las distintas fuerzas políticas hasta entonces subterráneas brillaron en toda su diversidad»**

ante el Consejo Nacional Iraquí por el Partido Islámico Iraquí, el carácter mayoritario de la población shíi en el país (Smith, 2004), a los que de paso califican de aliados de la invasión por las ventajas que han logrado en esta coyuntura.

Es necesario entender que el proceso producido por la intervención norteamericana rompe de manera radical con la historia política iraquí. En primer lugar, por buscar la integración de distintas fuerzas, representantes de diversos sectores de la sociedad; y en segundo lugar, por romper con una tradición de golpes de estado en el relevo político. Sin embargo, no es posible reducir el ascenso de nuevos partidos políticos

a un relevo de tendencias políticas, como sería normal en una democracia consolidada. La forma misma de definirse de los distintos grupos que ahora se articulan, hace referencia a identidades largamente excluidas y que no obedecen a un solo carácter social. De esta manera, grupos como los kurdos, que si bien sunníes, habían estado apartados del gobierno árabe por su diferencia étnica, como los shíies

lo habían estado por su naturaleza religiosa, con el ejercicio electoral entran a romper con una tradición de poder concentrado en la élite árabe sunní que se había rotado el poder entre subgrupos dentro de la minoría misma, siempre dentro de una dinámica que lograba el cambio de régimen de manera violenta (irónicamente, la invasión norteamericana rompe con el modelo). Incluso, dentro de la misma sociedad árabe sunní, el juego no era equitativo y ciertas zonas del país tenían ventajas y oportunidades que otros no tenían.

El ejercicio democrático mostró el alto grado de cohesión que existe entre los shíies, pese a los largos años de represión. Al mismo tiempo, fue posible observar que los diferentes sectores siguen respetando el poder eclesiástico al limar asperezas y aceptar formar parte de la Alianza Unida Iraquí ante el llamamiento de un líder espiritual.

Sin embargo, el que estas fuerzas emergentes se vean beneficiadas por la intervención y el derrocamiento del régimen *Batista*, no significa que sean aliados de la intervención norteamericana. Por el contrario, fuerzas como las de *al-Mahdí*, se opusieron inicialmente de manera violenta y, actualmente, el proceso de implementación de la democracia y de instalación del nuevo modelo de estado, es visto como una forma de acelerar el fin de la presencia estadounidense en el país, ya que este tendría toda la legitimidad para negociar la salida de las tropas.

Por supuesto, este experimento que está teniendo lugar aún no permite pronosticar las futuras tendencias en el ejercicio del poder, una vez la presencia norteamericana se haga más difusa, ni si las instituciones políticas occidentales lograrán ser integradas dentro de la manera en que los iraquíes definen y entienden lo político.

Si bien constituyen la mayor fuerza política del país, los shiíes necesitan volver constantemente sobre su propia religiosidad si esperan dar continuidad a la cohesión lograda. Pese a que esto podría devenir en un intento por llevar la *sharia* al nivel de ley suprema, es lógico suponer que este riesgo se ve disminuido por el alto número de población sunní existente en Iraq, y que pondría en entredicho cualquier intento de aplicación de una interpretación de la ley islámica en particular. Sin embargo, aún los largos años de prácticas clientelistas que han forjado la cultura política de muchos sectores, así como los intereses particulares de etnia, tribu o religión, deben ser superados para que el experimento de construcción de un nuevo proyecto de estado sea exitoso.

Es necesario reconocer que los valores sociales a los que se apela no son sólo religiosos, sino también étnicos y culturales. Por esta razón, el triunfo de un proyecto de estado incluyente estaría dado por un equilibrio político que diera paso a un fortalecimiento de las instituciones, que a su vez, lograra restar fuerza y legitimidad a quienes, dependientes aún de la tradición violenta de oposición al poder, ven en el viejo modelo estatal una propiedad que les ha sido arrebatada.

## BIBLIOGRAFÍA

AYUBI, NAZIH. 1996. *El Islam político: teorías, tradición y rupturas*. Barcelona. Ediciones Bellaterra.

CAMPARINI, MÁXIMO. 2003. *Islam y política*. Madrid. Biblioteca Nueva.

DEVALLE, SUSANA B. C. (coordinadora). 2002. *Identidad y etnicidad: continuidad y cambio*. México D.F. Centro de Estudios de Asia y África. El Colegio de México.

EICKELMAN, DALE F. 2003. *Antropología del mundo islámico*. Barcelona. Biblioteca del Islam contemporáneo, Serie Ibn Jaldún. Ediciones Bellaterra.

FIERRO BARDOJI, ALFREDO. 1981. *El hecho religioso*. Barcelona. Salvat editores.

FRATTINI, ERIC. 2003. *Irak, el estado incierto*. Bogotá. Editorial Espasa.

GHALIOUN, BURHAN. 1999. *Islam y política: las traiciones de la modernidad*. Barcelona. Ediciones Bellaterra.

IBN WARRAQ. 2003. *Por qué no soy musulmán*. Bogotá. Ediciones del Bronce.

KIRABACU, NUR & POCHTA, YURIY. 2002. *Values in Islamic culture and the experience of history*. Washington. Russian Philosophical Studies I, Cultural heritage and contemporary change series IV A, Eastern and Central Europe Vol. 13 series II A. Islam, Vol. 9. The Council for Research in Values and Philosophy.



KHOSCOKHAVAR, FARHAD & ROY, OLIVIER. 2000. *Irán: de la revolución a al reforma*. Barcelona. Ediciones Bellaterra.

MARTÍN MUÑOZ, GERMA. 2002. *El estado árabe: crisis de legitimidad y contestación islamista*. Barcelona. Ediciones Bellaterra.

MICHEL, PATRICK. 1997. *Religion et Démocratie: Nouveaux enjeux, Nouvelles approches*. Paris. Éditions Albin Michel.

RICHARD, YANN. 1996. *El Islam Shií*. Barcelona. Biblioteca del Islam Contemporáneo, No.2. Ediciones Bellaterra.

ROY, OLIVIER. 2003. *El Islam mundializado: los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona. Ediciones Bellaterra.

SAID AL-ASHMAWY, MUHAMMAD. 1994. *Islam and the political order*. Washington. Cultural heritage and contemporary change series IIA. Islam. Vol. 1. The Council for Research in Values and Philosophy.

TRIPP, CHARLES. 2003. *Historia de Iraq*. Cambridge. Cambridge University Press.

———. 2003. *La Guerra de Iraq: Reconstruyendo el estado en Iraq*. Documento electrónico, en <http://www.almedron.com>. Consultado en marzo de 2005.

———. 2003. *Lecciones de una historia colonial olvidada*. Documento electrónico, en <http://www.monde-diplomatique.es>. Consultado en marzo de 2005.

#### **Sitios de interés**

<http://www.economist.com>.

Consultado en noviembre - abril de 2005.

<http://www.english.aljazeera.net>.

Consultado en marzo de 2003 - abril de 2005.

<http://www.news.bbc.co.uk>

Consultado en noviembre - abril de 2005.