

ISLAM, DEMOCRACIA Y RADICALISMO: DEL CORONEL GADAFI AL AYATOLLAH JOMEINI

DIEGO CARDONA C.
Universidad de los Andes

TRÁTASE AQUÍ DE EXPLORAR los aspectos básicos del pensamiento político, o de parte de él, de dos representantes de formas también diferenciadas de radicalismo islámico, si bien podemos encontrar algunos elementos comunes en su comportamiento frente a Occidente. El propósito básico es el de establecer una comparación textual, más que el análisis concreto de las circunstancias políticas que dieron origen a los respectivos planteamientos de los dos autores. Un tratamiento del tema desde una óptica histórico-sociológica es perfectamente posible, pero no forma parte de este escrito.

No debemos dejar de lado que la teoría política es la resultante de una doble vertiente: la de la teoría misma y la de los eventos históricos concretos para tiempos definidos. Es decir, que todo pensamiento político se explica tanto por el contexto histórico como por los elementos conceptuales mediante los cuales se expresa. Pero, pese a ello, tiene una cierta especificidad. En efecto, no puede juzgarse una teoría en sus virtudes o defectos, o en su coherencia interna, solamente por los hechos políticos y sus aplicaciones prácticas, aunque ésta sea una alternativa posible. Para el caso, optamos por deslindar ciertas instancias en aras del análisis, y concentrarnos en el pensamiento político de los autores, pese a ser además hombres políticos.

Existen igualmente limitaciones y distorsiones obvias provenientes de la disparidad de los textos utilizados. En efecto, su propósito y naturaleza han sido diversos en cada caso. En el primero (Gadafi), los textos constituyen un agregado sintético de una vasta serie de disposiciones conducentes a la mejor estructuración gu-

bernamental, la administración de las relaciones con la sociedad y la implementación de la legitimidad política del régimen. En el segundo (Jomeini), el propósito es la confrontación con un régimen existente y al cual se intentaba apartar del poder (el del Sha), estableciendo normas conducentes más a la lucha contra lo establecido que a la instrumentación de pautas políticas en un proceso de revolución triunfante. Veamos entonces el asunto en detalle.

Las fuentes de la ley

Ante todo, sabemos que existe en nuestro medio una discusión de amplias implicaciones conceptuales y políticas sobre el llamado proceso de secularización y su relación con el paso de la llamada sociedad tradicional a la sociedad moderna, con sus varias implicaciones: culturales, de ordenamiento familiar, de escala de valores, de desarrollo de la ciencia y la tecnología y de la misma manera de gobernar. Este punto se relaciona igualmente con las posibles motivaciones religiosas de la ideología política, o la utilización discursiva de la religión con propósitos políticos diversos. Este modelo, como sabemos, se encuentra basado en algunas de las consideraciones que constataron la estrecha relación entre el fundamento ético del protestantismo, y el desarrollo del capitalismo en los países europeos. Desde este punto de vista, no cabría entrar a discutir el argumento de Max Weber¹ por lo que a ese tema se refiere. Podemos aceptar, sin mayores dudas, para el caso por él estudiado, que existe en efecto una relación entre el proceso de secularización y el desarrollo de formas más avanzadas de producción y de gobierno. La noción de progreso tiene en Europa la implicación obvia de la secularización, con algunas de sus características básicas: separación cada vez más gradual entre religión —y por ende iglesias— y estado, referencias crecientes a la ciencia y la tecnología al momento de encontrar explicaciones sobre el mundo, la sociedad y las relaciones del ser humano con su entorno; consideraciones de consenso político y social al momento de juzgar la fuente de legitimidad de los gobernantes.

¹ Véase al efecto: Max Weber, *La ética protestante y el desarrollo del capitalismo*. Varias ediciones.

Una arbitraria generalización de esta constatación —por demás ausente del pensamiento mismo de Weber— ha llevado a pensadores y analistas de muy diverso orden a presuponer que las concepciones religiosas y su adherencia con lo estatal constituyen formas automáticamente regresivas, en lo social y lo político. Y que, por ende, un proceso de secularización en gran escala se hace indispensable para garantizar el “progreso” material de las diversas sociedades humanas. De esta concepción participaron todos los evolucionismos unilaterales, desde los modelos políticos etnocéntricos hasta el marxismo, pasando por múltiples formas intermedias. Para el caso, la importancia otorgada al islam, tanto en los dos autores de que nos ocupamos como en otros pensadores políticos de la región, hubiera sido, desde esa perspectiva, regresiva y contraria a toda noción de progreso social y económico. Sin embargo, la situación real y los postulados mismos que tratamos, se encuentran orientados en otra dirección. El modelo que sin duda alguna es válido para el caso europeo, no lo es necesariamente para otras sociedades, como el mismo Weber reconoció con el último prólogo de su libro.

Veamos qué referencias podemos encontrar al respecto en los dos autores. Para Gadafi, la verdadera ley de una sociedad deriva de dos únicos elementos: la tradición —vale decir la costumbre—, o la religión.² Una doble pertenencia y raíz que deberá cumplirse en los dos casos. Si bien se le mira, realmente se parte de la base de que ésta debe subsumir a aquélla. Claro es que, en la práctica, la visión de Gadafi sobre algunas de las normas básicas del islam, concluidos los deberes fundamentales del creyente, posee un alto rango de adaptabilidad en virtud de la costumbre local misma, al punto de ser considerado como violador de las normas islámicas por parte de los pensadores y analistas más ortodoxos. El caso más importante está constituido por su pretensión de que la visita que los creyentes deben realizar a los lugares santos de La Meca, por lo menos una vez en su vida, no aparecía como obligatoria por el hecho de que el gobierno en cuyas manos se encontraba la administración de dichos lugares, aparecía a sus ojos como indigno.³

En cuanto a las relaciones entre ley y costumbre, sabemos que

² Muammar El Gadafi, *El libro verde*, primera parte: La solución del problema de la democracia, “El poder del pueblo”.

³ Véase Edward Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam*, Londres, Faber and Faber, 1982, pp. 277 y ss.

en los países occidentales el asunto tiene una connotación diferente, por lo menos en la época moderna. En efecto, la costumbre es una fuente de ley, ciertamente, pero sólo con carácter subsidiario, a falta de disposición escrita. E incluso, normalmente no opera contra la ley. Esta precedencia es tanto más fija cuando nos acercamos a la tradición latina derivada del derecho romano, y un poco más débil si se trata del antiguo derecho germánico, fuente como se sabe de la normatividad anglosajona.

La Constitución de un país o la serie de normas que hace sus veces, no es concebida así en el caso de Gadafi, como la ley por excelencia de la sociedad. Es interesante y sugerente la semejanza de este punto con las instituciones políticas inglesas: "La Ley de la sociedad no puede ser objeto de una redacción o de una invención", dice el *Libro Verde*.⁴ Lo que se establece es una serie de criterios generales para fijar los derechos y los deberes de los asociados. Uno de los argumentos más importantes de Gadafi para rechazar el valor de las constituciones parte del relativismo político de éstas, que las hace depender en sus cambios y vigencia, de los caprichos y cambios de opinión por parte de los gobernantes: a cada nuevo esquema de gobierno —dice—, aparece una nueva constitución que deroga la anterior, asunto inconveniente. Obviamente, es ésta una constatación parcial, como lo prueba cualquier elemental estadística de supervivencia constitucional en la mayor parte de los países del mundo, en especial en el mundo desarrollado. Las constituciones, suelen tener una vigencia muchísimo mayor que los diversos cambios de gobierno.

Es interesante anotar de todas formas la búsqueda, por parte de Gadafi, de una clara estabilidad normativa que pueda estar por encima de los avatares de los eventos políticos de corta duración; no es en el fondo otra cosa que una tentativa de interés por "fijar" criterios de tipo civilizacional, en este caso desde el punto de vista del islam. Bajo el argumento de que el uso y la religión contienen elementos superiores de sanción moral, llegan estos dos, y en especial el islam a constituirse en el verdadero *desideratum* de la vida social. Éste sólo referente, tomado en su sentido aislado, podría apartar a Gadafi de las concepciones referidas a la necesidad de la "secularización". Empero, debe ser complementado con otras afir-

⁴ Véase Gadafi, *ibid.*, capítulo sobre la ley de la sociedad, pp. 33 y ss.

maciones y con la concepción general del autor, antes de llegar a conclusiones apresuradas.

Por su parte, Jomeini efectúa una referencia clara al islam y a sus fundamentos sociales y políticos: no se trata aquí sólo de un *corpus* de creencias que se ocupa nada más de la oración, sino ante todo de un elemento de nucleación religiosa que entre otras cosas, permite el desarrollo de la lucha política por la independencia real de la "nación".⁵ Para que ella se dé se hace necesario, según el autor, el establecimiento de un gobierno islámico, cuyo fundamento central y necesario lo constituye la obvia desaparición de los gobiernos que le sean contrarios. El primero de ellos, en la perspectiva nacional, el del Sha, considerado como ilegítimo.

En la misma dirección, una clara demostración del interés evidente del shiísmo y de Jomeini en los asuntos de tipo social y político, es fácilmente comprobable, si tomamos en cuenta que de la cincuentena de volúmenes de la tradición shiíta, sólo cuatro de ellos se refieren a la oración y a los deberes del hombre en relación con la divinidad; el resto, concierne a temas relativos a la sociedad, la economía, la política y el estado.⁶

Para este segundo autor, el punto fundamental de referencia es así el derecho islámico. Y no se trata aquí de una concepción general que se limita a proporcionar un posible marco legal. Por el contrario, en su normatividad, de la cual Jomeini es sólo un representante, abarca en detalle todos los aspectos posibles, incluidas las transacciones más diversas, el estado civil, los problemas relativos al poder, el conflicto y las relaciones con los demás estados y la sociedad. Es decir, se parte de la base de que el islam es el fundamento mismo de las consideraciones políticas nacionales, del comportamiento internacional, de la organización social y de múltiples aspectos de las, a su vez, complejas interacciones entre los asociados. En un sentido estricto, "todo elemento concerniente a la vida, ha sido objeto de elaboración de una ley". La ley se convierte en esta concepción, en el articulador por excelencia después de la voluntad de Dios.⁷ El único rey, el único verdadero y legítimo soberano, desde esta perspec-

⁵ Ayatollah Khomeini, *Pour un gouvernement islamique*, Paris, Fayolle, 1979.

⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁷ Véase en especial las partes I y II de Khomeini, *op. cit.* Las pp. 44-45 contienen algunas referencias más específicas.

tiva, es el Dios en su más clásica y clara concepción monoteísta. Los reyes y cualquier gobernante no tienen una derivación divina, y no poseen el derecho de transmitir su autoridad por herencia.

Así, pues, tenemos un interesante caso en el cual la referencia clara a la religión como elemento central de legalidad se combina con una contundente consideración de ilegitimidad de los gobernantes, y de sujeción necesaria de éstos al Único Soberano. Pero, esta concepción dual deja pendiente un problema de importancia, a saber, quién conoce y cómo interpreta y comunica en cada momento la voluntad divina; y, por ende, quién se convierte en el fiel de la balanza de lo político. La concepción de la administración del poder es aquí clara: Dios es el único señor; Mahoma y los profetas son los que han expresado su voluntad y por ende debe considerárseles; los ayatollas son los intérpretes autorizados y temporales, por lo menos mientras se establece el reino de ese Dios sobre la tierra (el gobierno islámico), momento que coincidirá con la aparición del imám oculto.⁸

Empero, toda esta reflexión, con su atadura religiosa, contiene una preocupación central por la tierra, por lo político y la sociedad. No es otra cosa la referencia a los planteamientos de las potencias occidentales: "Una de sus estrategias consiste en mantenernos en el subdesarrollo y en una situación de vida miserable".⁹ El mecanismo para salir de esa situación no es, según Jomeini, de orden científico-técnico, sino básicamente político. Como algunos de los nacionalistas previamente existentes en Irán y en el resto del mundo, concibe que la autonomía política conduce a una vía menos comprometida y a una dirección propia en el camino del desarrollo. Empero, existe también aquí una visión ideologizante a la cual no han escapado otras concepciones políticas más o menos radicales (incluso marxistas), al concebir que basta con la autonomía política discursiva para mantener la autonomía política y económica real. Como quiera que sea, para Jomeini el estado islámico es el instrumento adecuado para el logro y mantenimiento de esa autonomía política.

No es cierto, como se pretendió en Occidente —en especial al final del gobierno del Sha, o cada vez que el fanatismo de algunos practicantes de la religión incurre en actitudes profundamente radicales— que en el islam exista una desordenada concepción sobre

⁸ *Ibid.*, p. 45.

⁹ Véase en especial, *ibid.*, pp. 22-23.

el gobierno, o aún que no exista una concepción clara al respecto. Para el caso, una de las preocupaciones permanentes del ayatollah se refiere al tipo de organización gubernamental y, sobre todo, legislativa acorde con el paso de los tiempos.

Otro asunto de interés y de preocupación en los textos analizados es el tipo de relación postulada entre los deberes religiosos del militante islámico y lo que constituye el *corpus* de sus deberes políticos. No existe aquí una concepción fatalista o resignada, como se menciona cada vez que se habla del islam ("Está escrito", "es así porque Alá lo quería", etc.), es ante todo un llamado a la acción política. En esta concepción, sólo ella garantiza el fundamento del estado islámico. No es la aparición del imám oculto la que trae consigo los cambios políticos, son los cambios políticos y una nueva inscripción internacional los que preparan el camino para la aparición del mismo, preludio del estado islámico buscado. Es ésta una interesante concepción en la cual las motivaciones políticas se encuentran en la base de las religiosas, siendo éstas el elemento definitorio y central de toda la consideración final. Nada más ilustrativo al respecto que la siguiente afirmación perentoria:

En cuanto a nosotros, musulmanes, si no hacemos otra cosa que orar, los colonialistas nos dejarán tranquilos. Pero no debemos permitir que se apoderen de nuestras riquezas, contentándonos con orar so pretexto de que Dios los castigará y nosotros seremos recompensados después de la muerte.¹⁰

De acuerdo con la teoría política de Jomeini, una revolución política se hacía, pues, indispensable, no sólo para cambiar el *statu quo* de dependencia respecto de las potencias, sino también para propiciar la aplicación real y "correcta" del sistema político del islam, por lo menos tal como el shiísmo lo concibe. Sin embargo, la mira está lejos del oscurantismo religioso que se le atribuye en algunos comentarios occidentales:

Nosotros no la emprendemos de hecho contra ninguna clase de estudios. No estamos contra la ciencia. Que los científicos permitan el asentamiento sobre la Luna, que fabriquen la industria nuclear, no seremos nosotros quienes lo reprochemos.¹¹

¹⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹¹ Sobre la relación entre ciencia-tecnología y desarrollo, véase, *ibid.*, p. 23.

Lo anteriormente expuesto, en sus dos vertientes (el laicismo islámico de Gadafi y el fundamentalismo religioso-político de Jomeini), pero más claramente en la concepción de Jomeini, nos plantea un islam que no niega de ninguna manera la modernidad ni la modernización, aunque concibe que la misma debe darse dentro de ciertos parámetros.¹² La apelación al islam como fuente central (con la costumbre) en Gadafi, y al mismo como la fuente suprema mediada por la interpretación de los ayatollas (en Jomeini), no constituye una vuelta atrás en la ciencia o la tecnología, o el progreso material de sus pueblos. Si ello puede haber sucedido parcialmente, se ha debido más que a la concepción misma, a eventos políticos y militares: guerras; proceso de adaptación luego de cambios revolucionarios que alteran la vida cotidiana y la escala de valores; problemas con potencias económicas que han propiciado bloqueos económicos parciales; consideraciones de violación a normas de convivencia internacionalmente aceptadas. No es el islam como tal ni en sus versiones locales (Libia o Irán), el responsable de los problemas recientes de los dos países. Tampoco ha sido de ninguna manera un factor regresivo en la esfera de lo político ni en sus relaciones internacionales. No debe atribuirse al islam una responsabilidad que sólo deriva de las actitudes políticas de algunos de sus practicantes, sean éstos hombres de estado o población en general.

Bases y fundamentos del poder

Gadafi parte del reconocimiento explícito de que el tema relativo al tipo de gobierno y al aparato mismo que lo pone en práctica es menos complejo y más claro en las sociedades tradicionales que en las modernas y de mayor magnitud. La época actual, de acuerdo con él, se caracteriza por el imperio y vigencia de las repúblicas y el advenimiento gradual de un proceso de masificación que, en su expresión política, él denomina como "la era de las masas".¹³ En esta perspectiva, el asunto adquiere matices diversos a los tradicionales. No debemos olvidar que el *Libro Verde* se presenta a sí mis-

¹² Una muy interesante discusión sobre estos temas y su relación con el islam en general, puede encontrarse en Michael Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy*, Yale, 1979, cap. 6: Modernization and its Consequences, pp. 126 y ss.

¹³ Gadafi, *op. cit.*, p. 12.

mo como un tipo de solución definitiva a los problemas derivados de la discusión sobre el “aparato de gobierno”.¹⁴ Toda lucha por el poder entre facciones rivales —dice Gadafi— implica necesariamente la derrota del pueblo, pues la resolución de la misma lleva al triunfo de sectores particulares, llámense clases, sectas, tribus, partidos o individuos. Su concepción del poder lo lleva a plantearse que el poder del pueblo debe ser omnímodo, sin concesiones fragmentarias que finalmente se oponen y triunfan sobre él mismo.¹⁵ A partir de esa concepción, intenta una búsqueda “rigurosa” de un sistema de gobierno que no implique esas divisiones ni tales luchas intestinas. El poder tiene pues, de acuerdo con Gadafi, un fundamento popular que debe negar la existencia de partidos o facciones. El efecto real posible es, como puede pensarse, una expresión real de la voluntad popular, o bien el dominio y manipulación de un pequeño grupo en nombre de tal voluntad popular.

En el caso de Jomeini, el Corán y la Sunna del profeta establecen las normas que deben tomarse como fundamento del gobierno islámico. No de otra manera podría comprenderse lo perentorio de la afirmación, en el sentido de que, “En el islam, el gobierno significa la obediencia a la Ley, y sólo la ley ejerce su autoridad sobre la sociedad”. Las calidades por excelencia de un buen gobernante devienen así, el conocimiento profundo de la ley y el sentido de equidad.¹⁶ Tenemos, pues, un gobierno con elementos de fe, pero básicamente fundado sobre la razón; gobernar no es por otra parte un privilegio, sino una función delicada y difícil. Ahora bien, ¿cómo lograr el establecimiento de un gobierno como el propuesto? Las dificultades de tal tipo de empresa aparecen como de enorme magnitud. Pero —dice el ayatollah— hace cuatro siglos “las potencias colonialistas partían prácticamente de la nada, así como ahora lo hacen los shiítas. Y en el movimiento de la historia y la larga lucha, acabarían por acceder al poder”.¹⁷ Obsérvese de paso la vocación universalista de la revolución islámica de Irán, manifiesta en un sentido religioso, pero ante todo en un sentido temporal: vocación de poder regional e incluso global, a largo plazo.

¹⁴ Véase la primera parte, el capítulo sobre el sistema de gobierno.

¹⁵ Notorias al respecto son las referencias en los capítulos sobre las asambleas parlamentarias y los partidos.

¹⁶ Jomeini, *op. cit.*, p. 48.

¹⁷ *Ibid.*, p. 22.

Un elemento primero y fundamental toca a los procesos de información: la propaganda en las mezquitas y fuera de ellas, y la educación gradual de los creyentes vendrían a ser dos instrumentos básicos en este proceso. La obligación de los ayatollas es ante todo, "divulgar aquello que han logrado aprender (...) informar al pueblo y contribuir a su desarrollo intelectual y político".¹⁸ La consigna es, entonces, la resistencia en el marco de una lucha prolongada, que toma su fuente de poder de la ley en un sentido trascendental. Esta concepción ha sido imperante en el shiísmo, desde el sacrificio de Alí. Sólo dentro de ese marco se busca cambiar o, mejor, destruir los efectos del pensamiento y las concepciones morales "del colonialismo", asunto que no podría lograrse sólo mediante la lucha política o la bondad y rectitud de las intenciones: el conocimiento sólido en todos los órdenes aparece como el único capaz de proporcionar el arrojo y la inteligencia para luchar por la independencia de un pueblo. Pero existe una diferencia de interés frente a las concepciones intelectuales de la ilustración o al manejo del estado por los filósofos desde la concepción griega. En Jomeini, el conocimiento no es anterior a la experiencia y al ejercicio del gobierno. En su planteamiento, eminentemente político y en verdad revolucionario, "sólo en el proceso de la lucha se adquirirá la experiencia política y administrativa que puede ser aplicada posteriormente en el gobierno de la sociedad".¹⁹ Concepción ésta que combina dos elementos aparentemente contradictorios: la necesidad de conocer, de saber sobre la ley y sobre la sociedad y la naturaleza, como fuente de valor en un proceso político pero, por otra parte, la negación de que la experiencia administrativa o gubernamental sea válida, si se da en el marco del régimen existente. En el primer punto, plantea una posición eminentemente progresista y que no niega la doctrina, la exégesis, el análisis o la ciencia. Pero, con el radicalismo de la segunda, negaba cualquier tipo de participación en el régimen anterior. Esta segunda posición, recuerda un tanto el radicalismo de otro importante revolucionario desde otra orilla intelectual y regional: Mao Tsedong. La afirmación de la construcción del partido y de los cuadros del futuro estado sólo en el marco de la lucha revolucionaria, es aquí un elemento común que no pue-

¹⁸ En especial, *ibid.*, pp. 34 y ss.

¹⁹ El programa de acción diseñado en el capítulo III va en esa dirección.

de pasar desapercibido por sus efectos políticos y sobre las alianzas que era posible establecer en un momento dado. Es éste, quizás, el núcleo del radicalismo de este pensador y hombre de acción.

Poder y gobierno: características de la democracia y el problema de la representatividad

Veamos las tesis centrales de Gadafi al respecto. Según él, uno de los mayores males de la época moderna es el de la dictadura de las mayorías sobre los derrotados en las contiendas electorales y, más aún, el hecho de que en algunos casos una minoría en la votación total pueda resultar triunfadora debido a la división de los oponentes. En el mismo sentido, él considera como uno de los mayores males de la democracia, tal como se la concibe en los países occidentales y en la mayor parte del mundo, el hecho de que la votación mayoritaria en condiciones de alta abstención resulte expresando una mínima parte de la votación popular. Por esa razón, es representativa de su pensamiento la afirmación de que “un gobierno de mayoría calificada no representa realmente al pueblo”.²⁰ Este aspecto central del pensamiento del *Libro Verde* nos aparta por completo de las concepciones de élite cualificada a la manera v.gr. del leninismo o de otras teorías políticas. Tampoco existe, claro está, una creencia en los valores positivos del libre juego democrático y, menos aún, del bipartidismo o del multipartidismo. Los regímenes democráticos, tanto en su concepción liberal como marxista, son vistos como realmente dictatoriales.

También debe anotarse como representativa del pensamiento de Gadafi la negativa a aceptar la legitimidad de la representación indirecta por la vía de la democracia parlamentaria; la razón esgrimida es que bajo este rubro la masa, la mayor parte de la población, queda excluida del ejercicio real del poder. De acuerdo con Gadafi, los representantes elegidos no tienen en verdad un lazo orgánico con los electores. Incluso a propósito de los regímenes parlamentarios, vistos tradicionalmente como una mejor garantía de estabili-

²⁰ Gadafi, *op. cit.* El desarrollo de esta idea constituye el núcleo de la primera parte del *Libro Verde*. Empero, se encuentra más claramente desarrollada en los apartes sobre partidos, clases y asambleas parlamentarias.

dad real en lo político, Gadafi sostiene que se trata de verdaderas dictaduras: "Las dictaduras más tiránicas que el mundo ha conocido, han existido bajo la sombra de los parlamentos".²¹ En todo caso, no considera que sea válido bajo ninguna circunstancia que un parlamento o un comité cualquiera se constituyan en creadores de ley o normatividad para la sociedad entera. Las consecuencias adicionales de esta concepción pueden ser variadas. En países en los cuales un régimen de tal tipo existe, el uso de la violencia contra quienes en un momento dado ejercen el poder en nombre del pueblo (o contra él, según Gadafi), se convierte en legítimo. Incluso el efecto internacional no deja de ser notorio: los representantes gubernamentales de cada estado, al ser "ilegítimos", lo mismo que sus instituciones, pueden ser motivo de escarnio y, por ende, es legítimo propiciar o auspiciar rebeliones o acciones en su contra. La oportunidad para hacerlo o no depende de las circunstancias de oportunidad política. Encontramos aquí una vertiente semejante a la consideración de ilegitimidad política esbozada por Jomeini, pero con una diferencia clara: en éste, todo gobierno es ilegítimo mientras no tenga la "tutoría" de los ulemas y no esté basado en el islam como ellos lo conciben. En Gadafi, en cambio, la legitimidad depende de la representatividad real de la población, es decir, de circunstancias exclusivamente políticas vinculadas al asunto de la representación.

En este punto, existen también diferencias operativas con la concepción del ayatollah Jomeini. Ante todo, en este último caso se había previsto que luego del proceso revolucionario contra el gobierno del Sha se debía establecer un nuevo orden militar, político y jurídico. Dentro de este marco, y previendo posibles inestabilidades o confusiones doctrinarias o políticas, era importante mostrar por todos los medios la conveniencia de poner en práctica un gobierno islámico. La necesidad de un ejecutivo es a todas luces la primera consideración dentro de estos requerimientos. Pero, a diferencia del punto de vista imperante por ejemplo, en América Latina, no se trata de un ejecutivo que lleva a cabo aspectos concretos que el legislativo de elección popular le ha fijado. Aquí, si la ley está dada, el ejecutivo debe ser alguien que por su piedad y conocimiento está en capacidad de servir de instrumento de las normas islámi-

²¹ Sobre este punto, véase *ibid.*, pp. 16, 27 y ss.

cas, dentro de las cuales la aplicación del código penal se convierte en el punto de referencia por excelencia.

En éste, como en los postulados tradicionales más globales sobre la materia, el bienestar de la población se erige en el aspecto más importante, por lo menos al nivel discursivo, y en un sentido amplio relacionado con la educación y los requerimientos más generales. No otra cosa se quiere expresar cuando se dice que

los colonialistas [...] han impuesto un sistema económico opresivo [...] dividiendo al mundo en dos: los opresores y los oprimidos. De una parte, centenas de millones de musulmanes hambrientos, desprovistos de toda higiene y de toda cultura; de otra, minorías que poseen el poder político ejercido corruptamente y en vía de libertinaje.²²

Dentro de estos parámetros, la conclusión es apenas obvia. La misión fijada por Jomeini a los ulemas es ante todo la de luchar "contra el capitalismo de monopolio" y contra las medidas gubernamentales que, teniendo legalidad oficial pero yendo en contra de las normas de equidad del islam, son por ello consideradas como ilegales frente a la ley verdadera. No proporciona sólo un instrumento jurídico-filosófico que justifica la lucha, sino también una exigencia en esa dirección.

Un punto realmente importante en la relación entre religión y política (o quizás a la inversa) es el hecho, un poco inusual para un occidental, de que se mezclen preguntas a los hombres de religión y a los jueces islámicos, que en otras condiciones serían efectuadas sólo a los hombres de estado o a los gobernantes en general: 1) ¿Aplica usted las penas y el código penal? 2) ¿Protege las fronteras y la integridad territorial de la patria islámica? 3) ¿Recupera los derechos de los pobres frente a los ricos, y establece justicia en este punto?²³ Sólo si es así, puede afirmarse que tiene derecho a gobernar, por una parte, y sólo también si se dan esas condiciones tiene realmente derecho a impartir justicia o a llamarse un hombre religioso.²⁴

²² Se insiste en varias ocasiones en este punto, en especial en la introducción y en la parte I del texto de Khomeini.

²³ Op. cit., p. 62.

²⁴ Ibid., pp. 62-80.

Las clases y los partidos políticos

No es a este respecto muy clara la concepción del ayatollah. En efecto, existen en su programa apelaciones a los sectores menos favorecidos de la población, pero es más característica de su pensamiento la exhortación al pueblo en general, con la sola distinción de los vinculados o no al régimen que desea derrumbar. El motor de cambio, el dinamizador del proceso no es en su concepción una clase social específica sino el Grupo de los Creyentes y Practicantes que tienen al islam como guía. Empero, las referencias al clero son de una claridad meridiana, y no sólo teniendo en cuenta consideraciones de pertenencia al mismo. No se dirige al clero por ser éste el único conceptualmente capaz y llamado a ejercer actividad política. Lo hace porque en su sistema de pensamiento, el clero ocupa un papel central como "administrador" de la verdad e intérprete autorizado de la Ley Suprema. Y además por razones prácticas. Quien conozca así sea superficialmente los acontecimientos que desembarcaron en la revolución que destronó a los Pahlevi, sabe perfectamente que la oposición política, en una sociedad cerrada y sin libertad de expresión real, encontraba un eco y una voz en las mezquitas, con un fuero especial que las hace inviolables, como ocurre con las iglesias occidentales. También se da este fenómeno en las madrasas, y en un cuerpo organizado a nivel nacional, poderoso no sólo intelectual sino económicamente, dispuesto al sacrificio y a la lucha prolongada. El 8 de septiembre de 1978 se dirigía el ayatollah a los suyos, diciendo: "Gran clero del Islam. Ustedes son los signos de la confianza y la alta moral de la Nación". Un año más tarde, en consonancia perfecta con los postulados de la tradición shiíta, insistía en que "es bueno conocer que el martirio es la palabra secreta de la victoria".²⁵

Y no se crea que se trata de un clero simplemente fanatizado e ignorante, como se podría pensar luego de un examen superficial. Existe dentro del shiísmo un profundo respeto, no sólo por la ciencia sino por toda forma de erudición y de conocimiento en general. Los centros religiosos tienen un constante imperativo de convertirse en parte de una cadena de enseñanza, propaganda y dirección de los musulmanes. Son además centros en los cuales se agrupan in-

²⁵ Véase Mortimer, *op. cit.*

térpretes del derecho islámico, sea por la vía de la exégesis o de la hermenéutica. Incluyen a eruditos y hombres de estudio sobre asuntos diversos, y no solamente los religiosos. Estas agrupaciones religiosas se convierten así en los detentadores del saber, en la línea de comunicación y expresión de la oposición política y la lucha nacionalista, y por ende en el impulsor de una nueva forma de poder y de nuevos procesos históricos.

Muy diversa es la consideración que sobre el tema encontramos en el coronel Gadafi. Para él, la imposición de un grupo o el otorgarle un lugar central en el análisis o en el imperativo de la acción, es no sólo inconveniente sino violatoria del interés general. Al no existir un clero islámico en corrientes distintas al shiismo (y no olvidemos que el islam libio es sunnita), quedaría la alternativa de los partidos. Pero, ya se ha visto cómo para él la imposición de los partidos o del partido único (según el caso) sobre el pueblo es la consecuencia lógica que se desprende inevitablemente de la existencia de un sistema de opciones políticas en esa dirección. Se crean, dice Gadafi, de esa manera, gobiernos de partidos y asambleas "nacionales" de partido, pero no del pueblo.²⁶ Para Gadafi, el mayor inconveniente de este esquema es que los aparatos políticos y los partidos combaten encarnizadamente entre sí para alcanzar el poder, explotando y sometiendo al pueblo, por lo menos en la esfera de lo político, pero sin que se excluyan otros fenómenos. La sociedad paga así —según insiste— el alto costo de dicho proceso.

En el curso de la lucha por la unidad nacional, Libia apareció más tardíamente que Irán o que algunos otros de los países del Oriente Medio. Por ello es explicable que no sea ésta una preocupación central en Jomeini, pero sí lo sea en Gadafi. El dominio de un país por parte de una tribu o de una secta religiosa parece así, a los ojos de Gadafi, como el principal problema para el logro y consolidación de esa unidad. Y no se trata aquí sólo de la particular situación libia y del acceso al poder de los militares al destronar al rey Idris —quien, como es sabido, era un representante y dirigente de los sanusi—, en especial los de Cirenáica y Tripolitania. Su pretensión es incluso más global, y pretende convertirse en modelo para otros países de la región. Pero, aún más, estigmatiza de la mis-

²⁶ Véase en especial, Gadafi, *op. cit.*, en sus capítulos sobre la ley de la sociedad y los congresos populares y los comités populares.

ma forma al régimen de partidos por considerarlo atentatorio contra la unidad nacional. No otra cosa se quiere decir cuando afirma que "El Partido es la dictadura contemporánea, es el gobierno de una parte sobre el todo; es la expresión sólo de intereses particulares; su resultado es el gobierno por medio del partido, ejercido sobre aquellos que están fuera de él". Y más claramente aún: "El sistema de partido es el moderno sistema tribal y sectario. La sociedad gobernada por un partido es como la gobernada por una tribu o por una secta".²⁷

Una consecuencia lógica se puede desprender de esta concepción, si pensamos que en la mayor parte de los países del Tercer Mundo, la unidad nacional no está aún consolidada. De acuerdo con Gadafi, el camino hacia ese logro tendría que pasar necesariamente por un régimen en el cual no existan los partidos, o las divisiones partidarias, ni un sistema parlamentario o presidencial, y mucho menos el dominio de una parte de la población sobre otra, sea en la forma de familias reales o de cualquier otra naturaleza. Esto automáticamente convierte a Gadafi en adversario de la mayor parte de la comunidad internacional, incluyendo a sus vecinos árabes, en los cuales existen sistemas de partido único, hegemónico o de lucha partidaria efectiva, o de familias reales gobernantes, por otra parte. La concepción "revolucionaria" de Gadafi implica, pues, en este sentido, una confrontación con la comunidad internacional en su conjunto, además de ser un obstáculo para el trato con sus vecinos.

La argumentación arriba enunciada vale igualmente, dentro de la concepción del *Libro Verde*, para la noción de "clase". No aparece claramente demostrada, por otra parte, su afirmación de que incluso en las sociedades en las cuales se combaten las clases, al final de un proceso histórico aparece como una sociedad de clase única, la cual engendra en su seno a otras clases, debido al desarrollo inevitable de la economía o la política (burocracias, miembros privilegiados del partido de gobierno, etc.). Es aún más categórica su condena al partido de clase, pues ve en él un doble vicio de separatividad y fragmentación: el partido y la clase. Además, punto de interés en su concepción, acepta y argumenta que "el partido cons-

²⁷ Op. cit., pp. 13-18.

tituido en nombre de una clase, automáticamente la sustituye",²⁸ alejando así la posibilidad de una democracia real.

Todo lo anterior, nos permite apreciar que Gadafi deslinda muy claramente su concepción de la del marxismo en su versión leninista clásica y, por ende, respecto de todas las formas del socialismo real de los últimos años, incluso en su momento de apogeo. En efecto, sus diatribas contra el "imperialismo" que veía venir de las potencias occidentales, su adhesión a soluciones sociales más o menos radicales, sus relaciones militares con la Unión Soviética, hicieron que desde Occidente se le viera como un instrumento o como un aliado y simpatizante del marxismo. Esto puede ser parcialmente cierto por lo que se refiere al contenido social, pero no lo es en lo que toca al sistema político, las estructuras de poder y de legitimidad, y la noción de la historia. En esta dirección, podríamos hablar de una forma radical de socialismo árabe, pero no de una derivación o entronque del marxismo, en ninguna de sus formas. Que su política haya podido servir a los intereses antioccidentales en un momento dado, es un asunto diferente.

Propuesta formulada por los dos líderes y pensadores políticos

Ya se ha visto en lo sustancial la referencia a la república islámica o basada en el islam, como un propósito en ambos casos. Las normas religiosas o civilizacionales, si se quiere, interpenetran en los países islámicos la casi totalidad de las actividades humanas, por lo menos en el aspecto discursivo. Ello incluye la manera de satisfacer las necesidades de los asociados, múltiples aspectos de las relaciones interpersonales (guerra y paz, reglamentaciones varias relativas a la buena conducción del gobierno y de las naciones) y, obvio, normas de tipo penal, comercial, industrial y agrícola. Y entre las personales, una especie de totalidad vital constituida por el matrimonio, la infancia, la educación, y hasta la aparición y el desarrollo del ser humano que tiende a la perfección, justamente por ser el ejecutante voluntario y consciente de la ley. Enraizada en esta concepción, encontramos en el islam shiíta una consideración secundaria de la

²⁸ *Ibid.*, pp. 19-23.

realidad individual, que llega hasta el desprecio por el sufrimiento, el dolor y hasta la muerte misma, como mecanismos aceptables de lucha política y de motivación social más que personal de cierta perfección que debe mostrar sus virtudes, sin limitarse a la contemplación o a la oración individual. En este sentido, puede ser de un alto sentido militante en el cual lo central es la colectividad y el sentido de la historia que proporciona el retorno a la realización de la ley en la sociedad humana.

El gobierno islámico se justifica —como se indicó— no sólo por los requerimientos de un ejecutivo que aplica las normas de carácter penal, con lo cual nos encontramos con una teoría política en la cual los mecanismos de control social, sobre la base de la represión de las desviaciones de comportamiento, se ubica por encima de los elementos de consenso que tienden a preservar e impulsar un nuevo sistema. Claro está que por otra parte, la existencia de ese ejecutivo se justifica como el mejor mecanismo para propiciar un reparto fiscal equitativo y, por ende, para asegurar un mayor bienestar a la mayoría de la población. Esos mecanismos de control social-gubernamental por la vía del monopolio de la fuerza, a la manera de muchos de los gobiernos conocidos, contienen empero una diferencia a causa del objetivo buscado: mantener el gobierno islámico, defender la integridad territorial (asunto indicado antes y después de la guerra con Irak, lo que prueba que no tiene relación con esa guerra sino que forma parte de un *corpus* doctrinario de mayor profundidad histórica), y mantener de la comunidad islámica. No deja de ser llamativo que dentro de una concepción que tradicionalmente consideró a los gobiernos como ilegítimos, el mantenimiento del gobierno y del territorio sea un imperativo situado por encima del de la comunidad islámica. Esto es un indicio evidente de que el mecanismo transformador por excelencia, es concebido a partir del estado y de su poderío, y no al margen del mismo. El estado adquiere así en Jomeini —contra todo lo que pudiera pensarse a partir de los esquemas que se tienen sobre su pensamiento— una relevancia central como mecanismo de transformación y motor histórico a corto plazo. La anarquía, pues, o la ausencia de gobierno estable se convierte dentro de esta concepción en algo reprochable, una vez que quienes se encuentran en el poder son sus representantes. Como en muchos otros procesos revolucionarios en la historia reciente de la humanidad, tales movimien-

tos son contestatarios en su medio cuando se encuentran en la oposición, y frente al medio que les rodea; pero el carácter funcionalista hace irrupción una vez que su poder se encuentra de alguna manera consolidado, y han realizado algunos de los cambios fundamentales que pregonan. Ello no implica una objeción metodológica o conceptual al shiísmo en el poder, sino el reconocimiento de un hecho histórico-político.

Por otra parte, no olvidemos que shiísmo y fundamentalismo no son exactamente equivalentes, como lo prueban dos hechos: primero, que existen formas de shiísmo que han demostrado una indudable moderación y adaptación al medio internacional, como lo evidencia la mayoría shiíta imperante en las montañas del Yemen, antes parte norte del país; segundo, que de lo que se trata en el caso iraní es más de un movimiento religioso-político que luchaba por destronar a una dinastía a la que consideraba inconveniente para su país, mientras que algunos ulamas del sector más radical veían en los eventos políticos una ocasión para extender o "exportar", de alguna manera, sus concepciones sobre el mundo y la sociedad. A ello debe haber contribuido, sin duda alguna, el hecho de que toda revolución reciente posee un elevadísimo grado de acceso a la conciencia de las grandes masas, en especial de las que se encontraban fuera del poder en el periodo anterior. Y además, porque en el caso de Irán nos encontramos con un caso excepcional: el de una revolución con un mínimo derramamiento de sangre, con mecanismos en algún sentido semejantes a los utilizados por Gandhi o preconizados por Thoreau. Es decir, la desobediencia y la movilización de las masas desarmadas que lograron derrumbar un gobierno que contaba con una de las policías políticas más sofisticadas del planeta, y con uno de los ejércitos más importantes del Tercer Mundo.²⁹ El efecto psicológico debe haber sido indudablemente de gran importancia para que los militantes del shiísmo iraní concibieran que si ello había sido posible en su país lo sería sin duda, y más fácilmente, en Irak, o en los pequeños vecinos del Golfo. Desde una perspectiva histórica, la guerra emprendida por Irak en su momento puede ser considerada como el más importan-

²⁹ Véase al respecto el *Military Balance*, editado por el Instituto de Estudios Estratégicos de Londres, anualmente.

te y definitivo factor de contención de la revolución shiíta, en su perspectiva internacional.³⁰

En otra dirección, dentro de la concepción política del líder libio existen elementos de carácter diverso. Su inquietud central consiste en encontrar la manera operativa de garantizar el ejercicio de la democracia directa, pues acudir a un sistema de referéndum o expresión directa y general de la voluntad popular, por vía de las elecciones, está condenado por él. En efecto, Gadafi considera que tal instrumento es también lesivo de la voluntad popular, porque las elecciones pueden ser manipuladas por los aparatos de partidos o semejantes, y su costo en funcionamiento y publicidad lleva a que sólo los grupos o individuos con mayor capacidad adquisitiva puedan desarrollar una campaña que llegue a la mayor parte de la población. ¿Cuál es entonces la solución, de acuerdo con Gadafi? El establecimiento de congresos populares y de comités del mismo carácter, nombrados por tales consejos o congresos, dentro de una gradación que tendría la siguiente dinámica:³¹

- a) Congresos de base y uniones y asociaciones.
- b) Comités operativos nombrados por los anteriores.
- c) Congreso del Pueblo, producto de la voluntad de los comités operativos.
- d) Comités administrativos nombrados por el Congreso del Pueblo. En la misma forma se designaría a un secretariado general con carácter ejecutivo.

De acuerdo con Gadafi, la existencia de los congresos de base no se contrapone con la existencia de sindicatos y de asociaciones gremiales. El congreso general del pueblo, máxima autoridad dentro de este esquema, estaría compuesto por los dirigentes de los congresos de base, los diversos comités y las asociaciones. Su reunión anual tendría por objeto la fijación de marcos globales de los diversos programas a desarrollar, y aun cuando no se mencione, para discutir aspectos políticos fundamentales. Sus resoluciones equivaldrían a las grandes directrices de la política y a las disposiciones-marco de otros modelos gubernamentales.

³⁰ Asunto doblemente importante si se piensa que frente a tal fenómeno, los países occidentales contribuyeron eficazmente al incremento militar irakí durante toda la década de los ochenta.

³¹ *Op. cit.* Véase cuadro de la p. 32.

Claro está que una observación minuciosa del modelo propuesto nos lleva a plantearle a éste las mismas objeciones que Gadafi esboza respecto de los sistemas a los cuales critica. Ese modelo no soluciona el problema de la representación adecuada de las minorías y de las posiciones minoritarias; no puede impedir las manipulaciones regionales y nacionales por parte de grupos o asociaciones de orden político equivalentes a los partidos; permite en un momento dado una incidencia importante y aun la manipulación por parte de grupos organizados o del gobierno mismo. Es decir, el sistema puede convertirse en una expresión participativa en pequeñas unidades (pueblos y aldeas), pero no existe la menor garantía de que no se convierta en un sistema totalitario a nivel macro, o sea en las provincias y el estado. Algo semejante a algunos efectos del socialismo real, con un elevado grado de discusión e iniciativa por parte de comités de base y de pequeñas unidades (manzana, barrio y poblados pequeños), pero con un esquema de planificación y de desarrollo económico y político provincial y estatal impuesto "desde arriba", de acuerdo a los criterios de la "nomenclatura". En este punto, permanece sin solución, el problema de la democracia, por negación del acceso directo de la población por vía del referéndum.

Mecanismos de control político

Todo aparato o instrumento de gobierno requiere de mecanismos capaces de evitar el abuso y de garantizar la unión de voluntades en dirección a la meta considerada como apropiada o "correcta". Son los diversos *mecanismos de control político*. También en este punto podemos apreciar, en los dos casos estudiados, diferencias explícitas. Para el ayatollah Jomeini el gobernante justo debe detentar, a su vez, la tutela espiritual y efectiva de los ulemas. Son ellos los conocedores de la suprema ley y el ayatollah su legítimo intérprete. No debe, empero, confundirse con el imám oculto que aparecerá como una especie de culminación del movimiento histórico o prehistórico, una vez que la justicia y la observancia de la ley impuesta por la República Islámica labren el camino. Tampoco debe confundirse con los profetas, pues el último de los mismos (Mahoma) ya hizo su aparición y "selló" o dio punto final a tal clase de manifes-

taciones. Tal razón explica también el tratamiento intolerante del shiísmo respecto de sectas o derivaciones religiosas o políticas de cualquier orden que aceptan o preconizan la existencia de profetas posteriores a Mahoma. El tratamiento de hierro que se le da, por ejemplo, a los seguidores del Bahai en Irán, proviene de esta concepción.

Para Gadafi, en cambio, el pueblo es su propio censor, pues nadie individualmente y mucho menos una parte del pueblo, puede erigirse en censor del todo. Dentro de esta concepción, los medios de comunicación adquieren una enorme importancia; la prensa se considera como el órgano de expresión de la sociedad, y por ende no puede ser propiedad de nadie en particular, aun cuando se establece una excepción en el caso de los sindicatos o de las uniones de diverso orden. Pero sólo se considera verdaderamente democrática si pertenece a un comité plural, con participación diversa y representación de una multiplicidad profesional o de otro orden, lo más grande posible.

Finalmente, si consideramos la relación existente entre proyecto político y fronteras nacionales, no existe referencia directa a ello en el *Libro Verde*, aunque sí es clara la reiteración sobre la importancia del panarabismo. Gadafi ha insistido en eso, no solamente en sus textos o en sus discursos políticos, sino también mediante resoluciones tomadas por el Congreso del Pueblo, y por la actividad concreta del gobierno, al intentar promover la unidad con sus vecinos en múltiples ocasiones.

En el caso del líder iraní, por el contrario, la necesidad de la unidad tiene un referente islámico y no árabe. En esta dirección, no encuentra ninguna razón valedera para la existencia de una nación separada o de grupos competitivos conformados por varias naciones, dentro del mundo más amplio del islam. La única razón que lo explicaría, de acuerdo con Jomeini, es la ambición individualizante de los gobernantes. En el mismo sentido, es lógica la afirmación de que "el gobierno islámico es la única garantía de unidad de la comunidad y de liberación de la patria islámica del yugo colonialista y de los gobernantes que la han sujeto".³²

³² Véase en especial, Khomeini, *op. cit.*, p. 35.

Recapitulación

Una enumeración sucinta de las características del pensamiento político de cada una de las dos corrientes tratadas, nos lleva a apreciar en breve sus diferencias.

Para el ayatollah Jomeini, hombre de pensamiento y estudio pero también de acción, representante de una importante corriente dentro del shiísmo y además musulmán no árabe, los aspectos fundamentales son:

1) El islam toca profundamente la vida política, social y cultural, al punto que constituye la base única y real del comportamiento y del estado ideal.

2) Su planteamiento es profundamente nacionalista, antiimperialista, sin descuidar en este punto los mecanismos internos que hacen posible la dominación de su país por los extranjeros. En otra dirección, aun cuando no forma parte de las contradicciones tratadas con tanto énfasis en el texto comentado, sus diatribas se dirigirán también contra "el ateísmo".

3) Todo gobierno es por naturaleza ilegítimo, en especial el del Sha. Incluso la república islámica tiene en sus estructuras políticas un criterio de validez del cual depende permanentemente, y que es fijado por los ulamas. La obediencia y los tratos de alianza con tales gobiernos ilegítimos, se desaconsejan e, incluso, se prohíben. Si se preservan es, ante todo por razones de conveniencia, pues algunos gobiernos y estados son aliados importantes en un momento dado.

4) La prioridad central del texto comentado, es el establecimiento del gobierno islámico bajo la tutela arriba indicada.

5) El papel articulador de los ulamas se encuentra en íntima consonancia con el hecho de que el referente último de todo comportamiento y organizador social debe ser Dios. El ayatollah (quienquiera que sea) es una especie de tutor del pueblo, incluidas las instituciones políticas que soberanamente se establezcan. En esta dirección, no existe un régimen de partido único o una prohibición del multipartidismo, aun cuando no todos los que lo deseen son autorizados.

6) La ciencia y la técnica ocupan un papel importante en el desarrollo. Pero, los cambios se conciben en su naturaleza como básicamente políticos, en lugar de científico-técnicos.

7) El deber central de todo miembro del islam shiíta es convertirse en militante de los postulados enunciados. Pero los gobernantes

tes y el clero poseen obligaciones superiores y deben servir como ejemplo, no como detentadores puros y simples del poder. El poder es concebido así claramente como un instrumento pero también como una fuente de estrictas obligaciones.

8) Todo militante debe poseer la preparación y la actitud mental requeridas para la lucha política a largo plazo. Este postulado se aplicó primero en contra del gobierno del Sha y luego en el proceso de consolidación de la revolución en medio de difíciles condiciones internas e internacionales, incluyendo la guerra con su vecino del oeste. El efecto psicológico-movilizador en la dirección política es claro e importante.

9) No existe razón valedera para la división de la comunidad islámica entre varios países o grupos de países. Esta afirmación se encuentra en estrecha relación con una concepción *panislámica*, como el fundamento de la futura grandeza política y espiritual de los países de la región.

Por lo que toca a Gadafi, militar y hombre de estado, árabe de proveniencia tribal, sunnita y secularizador, podemos resumir sus planteamientos en los siguientes puntos:

1) La ley humana es válida, incluyendo la existencia de las constituciones nacionales, como ley fundamental en el sentido positivo. Pero, la ley suprema de la sociedad está, o debe estar determinada, por la costumbre y el islam. La costumbre adquiere así una fuerza definitoria extraordinaria.

2) Toda representación mediadora de la democracia directa es ilegítima y dictatorial. Tampoco el referéndum garantiza, la legítima voluntad del pueblo. Sólo el gobierno del pueblo ejercido de acuerdo a los postulados del *Libro Verde* (la "tercera teoría universal") es válido y realmente democrático. En estos postulados se encuentran, en la base del sistema, la serie de asociaciones profesionales, regionales y de cualquier otro orden que nombran delegados que, a su vez, confluyen en un Congreso del Pueblo, del cual emanan un secretariado general y los ministros. Las reuniones de tal congreso son anuales.

3) El gobierno no es especializado y no existen previsiones acerca de un aparato de justicia específico, así como no existe tampoco una real división entre el legislativo y el ejecutivo. El gobierno se concibe como el resultado cambiante de las decisiones soberanas del Congreso del Pueblo, el "gobierno real".

4) Ningún grupo puede legítimamente ejercer la tutela o control político sobre el ejecutivo o el legislativo, o el pueblo. Uno de los medios más eficaces de expresión es la palabra escrita por medio de la prensa, verdadero instrumento de control en la medida en que expresa los intereses y las opiniones de la población.

5) Todo partido, clase, tribu o secta, son dañinos para el ejercicio real de la democracia. Si las partes son hegemónicas sobre el todo, aparece la dictadura ejercida por unos pocos a nombre de todos, pero sobre los asociados.

6) La unidad árabe es no sólo deseable sino también posible. Sin embargo, una de las condiciones reales para que la misma se dé sería el cumplimiento de la democracia en cada país árabe, a la manera concebida en el *Libro Verde*. En todo caso, tenemos aquí una concepción panárabe.

Como se ve, existen diferencias profundas pese a los puntos de contacto. No podemos de ninguna manera confundir dos formas tan diferentes del radicalismo islámico. Tal disimilitud puede explicarse por la existencia de profundas diferencias geográficas, ecológicas, étnicas, históricas, religiosas y político-ideológicas. Empero, existen algunos puntos de identidad frente al mundo internacional contemporáneo, de donde puede provenir la confusión cuando se les mira desde fuera. Las dos ideologías políticas son antiimperialistas; las dos rechazan igualmente la solución marxista; plantean el renacimiento de sus respectivos países a partir de formas de unidad política con sus semejantes (panislamismo y panarabismo); las dos contienen principios radicales cercanos a algunas expresiones del socialismo; para las dos el islam es esencial; las dos concepciones se plantean como una tercera alternativa entre el capitalismo y el marxismo. Finalmente, las dos concepciones son radicales en la medida en que consideran a los demás gobiernos como ilegítimos: en Gafadi por no ser realmente democráticos, y en Jomeini por no ser realmente islámicos. El efecto internacional en esta dirección podría ser semejante.

Entre las diferencias centrales, las más importantes serían: un esquema puramente político en Gadafi y político-religioso en Jomeini; es decir, secularizante en la tradición del socialismo árabe el primero y religioso en la tradición shiíta el segundo; una consideración del islam como fundamental en Jomeini, y sólo como uno de los elementos centrales en Gadafi (con la costumbre); una orga-

nización eclesial en Jomeini, y la ausencia de toda organización nacional centralizada o internacional en Gadafi; un rechazo al régimen de partidos o lucha de clases o partido único en Gadafi, lo mismo que rechazo a la división tripartita del poder, mientras que, en Jomeini, los partidos y la división del poder son aceptados; el uno es panárabe, y el otro panislámico; uno accedió al poder por medio de un golpe de estado contra un soberano tradicional que representaba también a una agrupación religiosa, el otro, mediante una revolución político-religiosa contra un soberano no tradicional y que se encontraba empeñado en un proceso de "modernización" acelerada del país que implicaba el abandono de la sociedad tradicional. La magnitud geográfica, histórica y demográfica de los dos países es muy diferente, siendo en este sentido Libia un país de menor importancia. Jomeini se encontraba en un país en medio de diversidades inmensas con sus vecinos, con un elemento común: el islam. Mientras que Gadafi actúa en un país árabe rodeado por países árabes. La vocación Libia es ante todo la del logro de la unidad nacional real y la asociación con vecinos que incrementen su poder. La de Irán es la de una "potencia continental" con un posible mecanismo de expansión internacional-regional aprovechando el shiísmo. La ideología política de Jomeini se expresó desde la oposición, y la de Gadafi desde el gobierno, con lo cual el elemento discursivo es diferente. Finalmente, la estructuración intelectual en el caso de Jomeini es muy superior por su formación y vocación a la de Gadafi, mas un hombre de acción que realiza reflexiones políticas. Como se ve, pese a sus efectos aparentemente semejantes, Jomeini y Gafadi son, en su radicalismo, más diferentes que semejantes. La adecuada comprensión de esta diversidad, puede ser un instrumento de utilidad en los análisis y las decisiones internacionales.