

HACIA UN MODELO ALTERNATIVO DE LA UMMA, LA SHARIA Y EL ESTADO EN LA TEORÍA JURÍDICO-POLÍTICA ISLÁMICA CONTEMPORÁNEA

TOWARDS AN ALTERNATIVE MODEL OF THE UMMA, THE SHARIA AND THE STATE IN THE CONTEMPORARY LEGAL-ISLAMIC POLITICAL THEORY

José Cepedello Boiso

Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
jcepboi@upo.es

Recibido: octubre de 2017
Aceptado: Noviembre de 2017

Palabras-clave: *Umma*, *Sharia*, teoría jurídico-política islámica, posislamismo, pensamiento descolonial.
Keywords: Umma, Sharia, Islamic legal-political Theory, Post-Islamism, Decolonial Thinking.

Resumen: En el presente artículo se analizan los conceptos de sociedad, derecho y Estado, en la teoría jurídico-política islámica contemporánea, tomando como eje de referencia el concepto de *Umma*. La *Umma* es el término utilizado en el Corán y en la Constitución de Medina para designar a la comunidad de los creyentes y este uso se ha mantenido en el pensamiento islámico hasta nuestros días. Frente a las visiones reduccionistas de este concepto, elaboradas por las doctrinas neocoloniales y fundamentalistas del Islam, se defiende la necesidad de elaborar una nueva definición de la *Umma* desde una perspectiva descolonial y posislamista.

Abstract: This article analyzes the concepts of society, law and state, in contemporary Islamic legal-political theory, taking as a reference axis the concept of Umma. The Umma is the term used in the Qur'an and in the Constitution of Medina to designate the community of the believers and this use has been maintained in the Islamic thought until our days. Faced with the reductionist views of this concept, elaborated by the neocolonial and fundamentalist doctrines of Islam, the need to elaborate a new definition of the Umma from a decolonial and post-Islamist perspective is defended.

1. Introducción: el Islam como alternativa social y política

En un mundo contemporáneo caracterizado por una clara tendencia a identificar las interpretaciones jurídico-políticas del Islam con sus manifestaciones más radicales, englobadas comúnmente, desde hace décadas, de manera claramente imprecisa, bajo el término general de islamismo, resulta difícil determinar el marco conceptual teórico sobre el que construir las vías más idóneas de delimitación de las necesarias herramientas metodológicas que permitan un acercamiento más adecuado a la compleja problemática social, jurídica y política islámica en nuestros días. Más allá de cualquier intento reduccionista, tan característico, por otra parte, de toda la tradición occidental de estudio del fenómeno islámico, como ya señalara, en su día, con singular maestría y rigor, en sus estudios, ya clásicos, Edward Said¹, lo que resulta evidente es que, en los albores del siglo XXI, las diversas manifestaciones sociales, jurídicas y políticas del Islam son entendidas, desde amplios sectores sociales en Occidente, como provistas de un conjunto de elementos característicos que le confieren cualidades, consideradas por muchos como esenciales e inherentes, que le capacitan para configurar un modelo diverso, en sus aspectos más sustanciales, al consolidado desde la modernidad en la tradición occidental y que, tras varios siglos, ha acabado por imponerse, de manera casi hegemónica, con la extensión paulatina de la globalización. En estas coordenadas, el Islam es concebido como

una de las pocas entidades, en el mundo contemporáneo, con la suficiente capacidad como para configurar e implantar un modelo social, jurídico y político cuya consolidación, teórica y práctica, pueda suponer, en último término, un obstáculo real ante el avance imparable en la implantación global del modelo occidental.

Massimo Campanini se plantea, en este sentido, la capacidad real del Islam para constituirse como tal alternativa, tomando, como punto de partida para su reflexión, las palabras del filósofo egipcio, Hasan Hanafi, quien defiende que la auténtica vitalidad contemporánea del Islam radica en su capacidad para constituirse como el único sistema social, político e ideológico que no se ha sometido al modelo dominante impuesto desde Occidente². Campanini, utilizando las herramientas metodológicas ofrecidas por el filósofo italiano Antonio Negri, considera que la definitiva configuración del Islam como alternativa dependerá de su capacidad real para constituirse como un auténtico *poder constituyente*, con la suficiente fuerza como para cambiar el modelo establecido, a través del desencadenamiento de un proceso revolucionario. En principio, la capacidad revolucionaria del Islam no se vería manifestada en las interpretaciones clásicas del mismo, dominantes hasta principios del siglo XX en el mundo de raíz islámica, dado que éstas mostraban un acusado quietismo y conformismo social en relación con el poder establecido. Por el contrario, las corrientes de interpretación jurídico-política del Islam que, en sus dos vertientes, reformista y radical, se van desarrollando a lo largo del siglo XX, se caracterizarán por una crítica cada vez más marcada al conformismo social

1. E. Said, *Orientalism*, Pantheon Books, New York, 1978; E. Said, *Culture and Imperialism*, Vintage Books, New York, 1993.

2. M. Campanini, *L'alternativa islamica*, Bruno Mondadori, Milano-Torino, 2012, p.1.

imperante en el mundo islámico durante la modernidad³. Independientemente de sus claras divergencias ideológicas, tanto las interpretaciones reformistas como las radicales del Islam, coinciden en señalar que, para llevar a cabo una auténtica reconfiguración del modelo social, jurídico y político islámico imperante, es necesario, como paso previo ineludible, poner en discusión los componentes esenciales de la concepción clásica de la unidad social básica en la doctrina islámica, esto es, reconstruir, sobre nuevos cimientos, el concepto de comunidad social islámica o *Umma*.

Campanini considera que, en principio, en la doctrina islámica, se encuentran los elementos imprescindibles como para realizar una configuración social, jurídica y política del Islam realmente alternativa y revolucionaria. Así, analizando la historia de los territorios de raíz islámica, es posible observar cómo, de manera reiterada, en las épocas de renovación profunda del mensaje religioso islámico, es muy común que se produzcan, al mismo tiempo, manifestaciones evidentes de ese poder constituyente en la medida en que las reconfiguraciones religiosas van inexorablemente acompañadas de proyectos, más o menos exitosos, de remodelar la sociedad y el Estado, con la finalidad de establecer el orden sociopolítico que cada doctrina hermenéutica religiosa consideraba, en cada caso, como el más genuinamente islámico. Como referente ineludible, para las sucesivas reconfiguraciones sociopolíticas elaboradas sobre la base religiosa, hay que hacer referencia, por un lado, al hecho de que su libro sagrado, el Corán,

3. *Vid.*, entre otros, N.N.M. Ayubi, *El Islam político. Teoría, tradición y rupturas*, Bellaterra, Barcelona, 1996 y O. Roy, *Généalogie de l'islamisme*, Hachette litteratures, Paris, 2001.

incluya múltiples suras dedicadas, de manera explícita, a indicar la necesidad de actuar para cambiar el estado de las cosas e, incluso, apelaciones directas a la revuelta frente a la injusticia y los que la cometen, hasta el punto que, en palabras de Campanini, la revolución se constituye como “uno de los atributos constitutivos del individuo creyente y de la comunidad de los creyentes”⁴. En consecuencia, en segundo lugar, y como derivación directa del aspecto reseñado, el investigador italiano considera también que, sobre esa misma base coránica, es posible construir una configuración islámica del concepto de comunidad social o *Umma* que, en consonancia con los atributos señalados por Negri y Hardt en su texto *Multitud*⁵, pueda constituirse como el imprescindible sujeto activo con la suficiente potencia social y política como para convertirse en el auténtico eje embrionario y vertebrador del proceso revolucionario, en el sentido *gramsciano* de *sujeto constituyente*⁶. Sobre la base de este razonamiento, fuertemente anclado en la filosofía de Gramsci, Campanini reflexiona sobre la capacidad que pueda poseer el concepto islámico de *Umma* para constituirse como el nuevo sujeto orgánico constituyente en las sociedades islámicas, en detrimento del partido político propugnado, en su día, de manera acorde con las circunstancias históricas del momento, por el propio Gramsci.

En esta misma línea de inspiración *gramsciana*, Thomas J. Butko reflexiona sobre la capacidad real de las interpretaciones sociopolíticas radicales contemporáneas

4. M. Campanini, *cit.*, p. 16.

5. A. Negri & M. Hardt, *Multitud*, Debate, Barcelona, 2004.

6. A. Negri, *Il potere costituente*, Manifestolibri, Roma, 2002, p. 12.

del Islam para configurar el sustrato ideológico sobre el que construir una nueva definición de la sociedad islámica que pueda consolidarse como una auténtica fuerza activa contrahegemónica, cuyo objetivo último no sea otro sino el derrocamiento del actual modelo sociopolítico imperante⁷. En opinión de Butko, en principio, las interpretaciones radicales del Islam, construidas sobre los pilares teóricos de las doctrinas ya clásicas de Hassan al-Banna, Sayyid Qutb, Abu al-‘Ala Mawdu-di y el Ayatolá Jomeini, manifiestan, con mayor o menor éxito, un claro interés por intentar consolidar los tres rasgos necesarios, según Gramsci, para construir un modelo ideológico alternativo o, más allá aún, contrahegemónico: ideología coherente, organización unificada y estrategia a largo plazo⁸. Hasta tal punto que, en opinión de Butko, más allá de su supuesta intención de mantenerse fiel al mensaje original e inmutable del Islam contenido en sus textos sagrados, la intención de todos aquellos sujetos con capacidad de acción política que apelan al radicalismo islámico no es sino consolidar y asentar el sustrato ideológico imprescindible para constituir “movimientos que se configuren como organizaciones esencialmente revolucionarias interesadas en la adquisición del poder estatal por sus propios medios”. Más aún, concluye Butko, “es sólo la finalidad de obtener el poder político, lo que los lleva a crear un nuevo orden socioeconómico basado en un nuevo modelo del ser humano, de la cultura y

7. T.J. Butko, “Revelation or Revolution: A Gramscian Approach to the Rise of Political Islam”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 31, nº 1, 2004, pp. 41-62.

8. T.J. Butko, “Revelation or Revolution: A Gramscian Approach to the Rise of Political Islam”, *cit.*, pp. 41-42.

de la moralidad, con la intención clara de aprovechar la oportunidad para disfrutar de los beneficios del poder del que tanto ellos como sus seguidores han sido, durante mucho tiempo, excluidos”⁹ (Butko: 2004:60).

Esta clara intencionalidad sociopolítica, inherente a la práctica totalidad de las interpretaciones contemporáneas del Islam, ha propiciado, como señala Tony Evans, que exista una clara tendencia en Occidente a englobar cualquier doctrina sociopolítica de raíz islámica bajo la etiqueta reduccionista de *islamismo* o *Islam político*, lo que conlleva, casi sin solución de continuidad, la posterior, y casi inexorable, identificación de la misma con las interpretaciones radicales del Islam, cuyo objetivo único no sería otro sino constituir una entidad sociopolítica con el suficiente poder como para acabar con el orden actual global, caracterizado por una decidida tendencia hacia la consolidación de la democracia, los derechos humanos y la prosperidad económica mundial¹⁰. El Islam político es concebido, de esta forma, en palabras de Aziz Al-Azmeh, como un obstáculo ideológico posmoderno que se opone a la consecución de los logros más acertados de la modernidad, más que como un retroceso hermenéutico hacia una supuesta tradición situada siglos antes del surgimiento de la modernidad¹¹. Esta potencialidad

9. T.J. Butko, “Revelation or Revolution: A Gramscian Approach to the Rise of Political Islam”, *cit.*, p. 60.

10. T. Evans, “The limits of tolerance. Islam a counter-hegemony?”, *Review of International Studies*, 37, 2011, pp. 1751-52.

11. A. Al-Azmeh, “Postmodern Obscurantism and ‘The Muslim Question’”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 5, 2003, pp. 20-47.

sociopolítica de Islam se enraíza no sólo en el contenido ideológico configurado por el *islamismo*, sino también, y fundamentalmente, en su capacidad para dirigir su mensaje a un extenso movimiento de masas a nivel global, cuyos miembros pueden identificarse con una distintiva y compleja tradición de raíz no sólo religiosa, sino también histórica, moral, cultural, filosófica, social, política, artística y económica. Independientemente del contenido ideológico de los mensajes de contenido político transmitidos por las diversas doctrinas, radicales o no, el Islam posee un sustrato social de tal magnitud que es sobredimensionado, desde amplios sectores sociales en Occidente, y concebido como la única entidad contemporánea con capacidad para constituir un movimiento global único que pueda suponer un desafío real al sistema de valores imperante. En esta línea, se expresaba Samuel P. Huntington cuando, en su libro, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, afirmaba: “el problema subyacente para Occidente no es el fundamentalismo islámico. Es el islam, una civilización diferente cuya gente está convencida de la superioridad de su cultura y está obsesionada con la inferioridad de su poder”¹².

En último término, por tanto, la capacidad para constituir un modelo alternativo o contrahegemónico no residiría, realmente, en los contenidos ideológicos de las diversas doctrinas contemporáneas del Islam político, sino en la extensión e intensión de su base social, esto es, en la unidad de su comunidad global o, en términos de la tradición coránica, en la

12. S.P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Taurus, Buenos Aires, 2001, p. 211.

manera como se realice la configuración social y política de la *Umma*. Es, realmente, la *Umma*, la única entidad de raíz islámica que posee la capacidad de consolidarse como sujeto constituyente capaz de construir un modelo alternativo o contrahegemónico. La capacidad revolucionaria del Islam no se halla en el contenido ideológico del radicalismo islámico, sino en las potencialidades sociales y políticas de una comunidad social que, más allá de las múltiples y complejas divergencias de todo tipo existentes en su seno (geográficas, lingüísticas, sociales, económicas, culturales...) posee un referente común de unidad inamovible a través de los siglos: la conciencia de todos sus miembros de pertenecer a una única comunidad originaria, la *Umma*.

Así pues, la capacidad del Islam para ofrecer un modelo sociopolítico alternativo dependerá de la forma como se configure la comunidad social islámica o *Umma*, en el marco de las complejas relaciones a todos los niveles que se producen en el complejo proceso de la globalización. En estas coordenadas, dos de los rasgos más determinantes para calibrar la capacidad de la *Umma* para constituirse como un *sujeto constituyente* válido son, por un lado, su unidad y, por otro, su capacidad para determinar referentes adecuados de cohesión, integración y articulación social que le permitan alcanzar un adecuado nivel de potencialidad que la capaciten para impulsar una acción política autónoma, tanto a nivel interno, en cada uno de los Estados con comunidades islámicas, como externo, en el complejo proceso de integración mundial auspiciado por la globalización. Ahora bien, acontecimientos recientes como los diversos procesos desarrollados en un gran número de países de raíz islámica que, a pesar de ser

recibidos y denominados con etiquetas tan esperanzadoras como *Primaveras árabes*, acabaron abocados al más profundo fracaso y conllevaron un acusado deterioro de las condiciones de vida de las distintas comunidades sociales afectadas, muestran la debilidad manifestada, en nuestros días, por los distintos intentos de desarrollar procesos de construcción e integración de la *Umma* por toda la geografía islámica¹³.

Uno de los factores más relevantes que propicia esa incapacidad de las diversas y variadas comunidades islámicas, para alcanzar el adecuado nivel de unidad y capacidad de acción política, viene determinado por el alto grado de dependencia que presentan en nuestros días las sociedades islámicas respecto de factores externos. De entre ellos destacan dos: por un lado, el mantenimiento de las prácticas neocoloniales de control sociopolítico, derivadas de las nuevas formas de explotación económica y, por otro, el control ideológico ejercido por el radicalismo y el fundamentalismo islámico. Ambos aspectos se aúnan en las sociedades islámicas contemporáneas para conseguir un fin común: la desarticulación de la integridad social de la *Umma* con la finalidad de neutralizar y externalizar su capacidad de acción política.

En ambos casos, la *Umma* es sometida a diversos procesos de construcción ideológica y de acción política que, en lugar de propiciar su consolidación real, no consiguen sino justamente lo contrario, obstaculizarla con la finalidad última de anularla. En primer lugar, desde el punto de vista de las prácticas neocoloniales,

las comunidades islámicas son sometidas a un proceso de construcción posmoderna erigida sobre un concepto básico: el miedo de las sociedades occidentales a toda comunidad social que pueda llegar a adquirir el suficiente poder como para constituirse como modelo sociopolítico alternativo. De esta forma, en el ámbito ideológico, la *Umma* es consolidada, desde Occidente, como una ficción posmoderna que resulta más útil en la medida en que, por un lado, se consigue crear la apariencia de que constituye una entidad íntegra y activa en el imaginario colectivo del amplio abanico de comunidades sociales, cada vez más interconectadas, a lo largo de todo el planeta, pero, al mismo tiempo, desde el ámbito de la política, se llevan a cabo acciones para conseguir que su referente real, esto es, las comunidades islámicas reales, por el contrario, manifiesten un grado cada vez mayor de desintegración, sometimiento a fuerzas externas de todo tipo e incapacidad, por tanto, para la acción colectiva autónoma.

Estos dos mismos procesos de construcción ideológica y acción política son llevados a cabo, como indicábamos, por parte de los que sostienen interpretaciones fundamentalistas y radicales del Islam. Desde la perspectiva ideológica, con la misma finalidad de desarticular la capacidad de integración social y acción política de las comunidades islámicas, las interpretaciones fundamentalistas del Islam desarrollan aquellos procesos hermenéuticos de interpretación de los textos sagrados que les resultan más útiles para alcanzar un grado absoluto de legitimación de su acción política. Con tal objetivo, ponen en juegos todas aquellas técnicas hermenéuticas que permitan desvincular la acción política de la comunidad social, con el objetivo último de crear una entidad única

13. A. Bayat, *Life as politics: How ordinary people change the Middle East*, Stanford University Press, Stanford, 2013, p.1.

que monopolice toda esa potencialidad, recurriendo a conceptos tan incompatibles con la contemporaneidad como *Califato* o tan contrarios al propio Islam como *Estado Islámico*. Y, en la faceta de la acción política, sus manifestaciones más extremas acaban desembocando en la acción violenta contra las propias comunidades islámicas y, en el ámbito actual de un mundo globalizado, contra el resto de comunidades sociales del planeta¹⁴.

La desintegración social y la desarticulación política de la *Umma*, en nuestra opinión, constituyen dos obstáculos de tal importancia que dificultan sobremanera, en la actualidad, determinar la capacidad del Islam para constituirse como auténtica alternativa y, mucho menos aún, como modelo contrahegemónico. Muy al contrario, los procesos de construcción ideológica y de acción política descritos permitirían, más bien, afirmar que, hasta el momento, el papel desempeñado en la actualidad por el islamismo radical no es sino el de reforzamiento y consolidación de la hegemonía existente. Más aún, la profundización, cada vez más acusada, en los procesos tanto de control ideológico como de acción política nos muestra la pervivencia e intensificación de los procedimientos desarrollados justamente con la intención de mantener las prácticas más apropiadas para la consolidación del modelo sociopolítico imperante. Por un lado, desde Occidente, las opciones políticas que construyen su mensaje ideológico sobre la base de la existencia de una supuesta unificada comunidad islámica mundial con gran capacidad de ac-

ción, manifestada, de manera singular, en los actos terroristas, van aumentando, de manera progresiva su apoyo social. Este hecho, además, supone que incluyan en sus programas e impulsen en la política exterior de sus Estados la necesidad de desarrollar acciones para debilitar a las comunidades islámicas que van desde las medidas de control sobre la población, en el interior de sus fronteras, hasta el desarrollo de campañas militares, en los territorios de raíz islámica. En el segundo ámbito reseñado, el Islam fundamentalista y radical ha desembocado en la legitimación ideológica y consolidación política de una entidad despótica y autoritaria que se concede a sí misma una capacidad de acción total, que no encuentra límite alguno en las prácticas desarrolladas, para intentar alcanzar el control absoluto sobre los sujetos y los territorios.

A partir de este planteamiento teórico, el objetivo del presente artículo será mostrar que la capacidad que pueda poseer el Islam para ofrecer un modelo sociopolítico alternativo sólo podrá desplegarse en la medida en que se superen los dos elementos principales que impiden que la comunidad social islámica o *Umma*, teniendo en cuenta tanto su complejidad y diversidad como su unidad, pueda consolidarse como un auténtico *sujeto constituyente* con la suficiente capacidad de acción política como para decidir sobre su propio futuro. Y estos dos obstáculos, en el ámbito del objeto de estudio de nuestro texto, no son otros sino los ya reseñados: las interpretaciones ideológicas y las prácticas políticas neocolonialistas y fundamentalistas que intentan imponer, por todos los medios, incluidos entre ellos la violencia extrema, su dominio absoluto sobre el mundo islámico en nuestros días. En definitiva, como desarrollaremos en las

14. A.H. Soufan, *Anatomy of terror: from the death of bin Laden to the rise of the Islamic State*, W. W. Norton & Company, New York, 2017 y O. Roy, *Jihad and death : the global appeal of Islamic State*, Hurst & Company, London, 2017.

conclusiones del epígrafe final, sólo una concepción *descolonial*¹⁵ y *posislamista*¹⁶

15. *Vid.*, en este sentido, Sirin Adlbi Sibai, *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico descolonial*, Akal, Madrid, 2016. Las líneas fundamentales del pensamiento descolonial son expuestas por Ramón Grosfoguel, en su texto, “La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global”, en Santos, Boaventura y Meneses, Paula (eds.), *Epistemologías del Sur*, Akal, Madrid, 2014, pp. 373-405. En línea con lo establecido por Grosfoguel, en nuestro artículo, intentaremos realizar un acercamiento metodológico al concepto de *Umma*, que no suponga una mera revisión de la doctrina clásica islámica sobre el mismo, a partir de un análisis hermenéutico canónico de sus textos sagrados o un estudio de sus exégetas más ortodoxos, sino la búsqueda de “nuevas alternativas utópicas descoloniales más allá de los fundamentalismos eurocéntricos y “tercermundistas” (pág. 386). Consideramos, en este sentido, que el desarrollo, bajo las formas del pensamiento descolonial, del concepto de *Umma* puede representar un hito importante, en el intento señalado por Grosfoguel de superar las imposiciones políticas del modelo democrático impuesto, “durante los últimos 510 años del ‘sistema-mundo europeo/euroamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial’” que no otorgaba “ningún respeto ni reconocimiento a las formas de democracia indígenas, africanas, islámicas u otras no europeas”, dado que “la forma liberal de la democracia es la única aceptada y legitimada”, al tiempo que “las formas de alteridad democrática son rechazadas”. En nuestra opinión, los elementos democráticos contenidos en el concepto de *Umma*, una vez sea liberado este de sus interpretaciones tanto neocoloniales como fundamentalistas, pueden permitir dar un paso hacia el objetivo epistemológico establecido por Grosfoguel de “reconceptualizar la democracia en una forma transmoderna con el fin de descolonizarla de la democracia liberal, es decir, de la forma de democracia de Occidente, supremacista blanca y centrada en la acumulación de capital” (págs. 397-398).

16. Gilles Kepel utilizó el término *posislamismo* para señalar la necesaria renovación que debía producirse, en el seno del islam político funda-

de la *Umma* permitiría que el Islam, asumiendo toda su complejidad y diversidad

mentalista, tras lo que él consideraba el fracaso de sus propuestas que aparecían, para el pensador francés, como, ya agotadas, a finales del siglo XX (G. Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l’islamisme*, Gallimard, Paris, 2000). Por su parte, Olivier Roy marcaba, con este término, la necesaria privatización o socialización de la islamización frente al modelo de islamización del Estado (O Roy, “Le post-islamisme”, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, vol. 85, núm. 1, 1999, p.12). Asef Bayat, por su parte, lo utilizó, en un primer momento, para designar, de forma específica, la situación política en Irán tras la muerte del ayatolá Ruhollah Musaví Jomeini (A. Bayat, “The Coming of a Post-Islamism Society”, *Critique: Critical Middle East Studies*, 9, 1996, pp. 43-52) pero, posteriormente, fue avanzando hacia una concepción más global del fenómeno en el que marcaba, sobre todo, la necesidad de cambiar la concepción política y social el mundo islámico mediante la superación de los lastres heredados del islamismo (A. Bayat (ed.), *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*, Oxford University Press, New York, 2013). De esta forma, se va configurando *posislamismo* como un concepto que surge debido a la fuerte carga política que el término *islamismo* había ido acumulando durante décadas. Islamismo, en principio, desde un punto de vista semántico, es un término políticamente neutro y de contenido específicamente religioso, dado que su significado se circunscribiría a señalar, como aparece en el diccionario de la RAE, para el caso del castellano, el “conjunto de creencias y preceptos morales que constituyen la religión de Mahoma”. Sin embargo, en la actualidad, islamismo es un término utilizado, no solamente con un sentido casi exclusivamente político, sino, además, con la intención de designar un conjunto específico de las posibles interpretaciones políticas del Islam. En concreto, las interpretaciones radicales y fundamentalistas del mismo. Esta carga semántica provoca, por un lado, que se produzca una identificación, que se mantiene y profundiza con el paso del tiempo, entre interpretaciones políticas del Islam e islamismo fundamentalista y radical y, por otro, que no se tenga en cuenta el amplio abanico de propuestas políticas surgi-

en el mundo contemporáneo, pudiera ser considerado como una auténtica y factible alternativa social y política, con la suficiente capacidad como para planear renovados modelos de organización sociopolítica que supongan auténticos proyectos en pro de la mejora de las condiciones de vida de todas las comunidades, islámicas o no, a lo largo de todo el planeta y que ofrezcan, al mismo tiempo, respuestas acertadas a los retos planteados por las sucesivas crisis del modelo occidental.

2. La *Umma* como modelo de comunidad social islámica

Desde sus primeros tiempos, el concepto de *Umma* representó uno de los ejes esenciales sobre el que giraba gran parte de las doctrinas sociopolíticas de raíz islámica, dado que es un término que se utiliza para designar a la comunidad de los creyentes en los dos textos más relevantes para el Islam en sus orígenes. Por un lado, desde un punto de vista religioso, en su texto sagrado, el Corán¹⁷ en el que *Umma* aparece como “el más importante término único religioso-comunal tanto en el Corán como en la historia del Islam”¹⁸, y, por otro, en el ámbito social y político, en el primer texto con contenido social, legal y político del Islam, redactado en tiempos del propio profeta Mahoma, justo después de la hégira, en el año 622,

das en el seno de las sociedades de raíz islámica, alejadas de los planteamientos fundamentalistas.

17. F.M. Denny, “The Meaning of ‘Umma’ in the Qur’an”, *History of Religions*, vol. 15, nº 1, 1975, pp. 34-70.

18. F.M. Denny, “Some Religio-Communal Terms and Concepts in the Qur’an”, *Numen*, vol. 24, 1, 1977, p. 26.

desde la Meca a Medina, la *Constitución (Pacto, Estatuto o Carta) de Medina*¹⁹.

En origen, en el Corán, *Umma* hace referencia a una comunidad humana en un sentido religioso que, según Denny, “existía como concepto con un contenido religioso y comunitario profundamente arraigado en la conciencia árabe”²⁰. Desde el principio, en el Corán, el término va a ser usado con diversos, pero conectados significados²¹. Por un lado, aparece con el significado amplio de cualquier comunidad o colectivo social, pero, por otro, también se usa para designar, de manera específica, a cada comunidad social en función de su base religiosa y, en último término, y de manera más restringida aún, para nombrar, en exclusiva, a la comunidad de los creyentes en la fe islámica. Su aspecto sociopolítico aparece más marcado en el segundo de los textos mencionados, la Constitución de Medina. Las interpretaciones de la Constitución de Medina, en tanto que acto fundacional de la *Umma*, entendida, desde esta perspectiva, como la unidad de acción sociopolítica básica en el Islam, han variado a lo largo del tiempo, hasta el punto que, ya en el siglo XX, el texto ha llegado a ser considerado como “la primera Constitución escrita de un Estado en el mundo”²².

19. S.A. Arjomand, “The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad’s Acts of Foundation of the *Umma*”, *Journal Middle East Studies*, 41, 2009, pp. 555-575; U. Rubin, “The ‘Constitution of Medina’: Some Notes”, *Studia Islamica*, nº 62, 1985, p.12-18.

20. F.M. Denny, “The Meaning of ‘Umma’ in the Qur’an”, *cit.*, p. 38.

21. G. Bowering, (ed), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Princeton University Press, Princeton, 2013, pp. 107-108.

22. S.A. Arjomand, “The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad’s

Aunque su razón de ser original era establecer un pacto de seguridad, realizado por Mahoma siguiendo las antiguas costumbres árabigas, para regular la convivencia pacífica entre los primeros musulmanes y el resto de las tribus de Medina, Arjomand considera que, en último término, el texto se concibió con un objetivo esencial: la fundación de una nueva y unificada comunidad erigida sobre una base religiosa, pero con una clara intencionalidad social y política. Para Arjomand, es un texto revolucionario en la medida en que exige “una radical transformación de las sociedades tribales, muy segmentadas desde el punto de vista político, así como de la estructura de la autoridad que controla cada uno de sus segmentos, los clanes”²³. Ante esta situación, el texto promueve la fundación de una nueva unidad fuertemente integrada, la *Umma*, así como la disolución progresiva de los enfrentamientos tribales mediante la vía del establecimiento de sólidos acuerdos entre todos los clanes. Pero, en último término, el texto anticipa el establecimiento de una forma de gobierno única para una comunidad social también única, mediante la creación de un sistema de seguridad intertribal que se sustenta en la integración, la fortaleza y la unidad de la *Umma*. Ahora bien, en tanto que carta constitucional, como señala Arjomand, el texto adolece de una grave deficiencia que dejará una huella indeleble en la historia del pensamiento político islámico, en la medida en que, en primer lugar, se define un sujeto único como base de la cohesión social, la *Umma*, en segundo lugar, se determina, en consonancia con el mandato contenido

Acts of Foundation of the *Umma*”, *cit.*, p. 556.

23. S.A. Arjomand, “The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad’s Acts of Foundation of the *Umma*”, *cit.*, p. 558.

do en distintas suras del Corán, el respeto exigido a los miembros de la *Umma* hacia la autoridad establecida, pero, en último término, la determinación de esa autoridad queda circunscrita a la figura del Profeta.

Esta indefinición, presente tanto en el Corán como en la Constitución de Medina, a la hora de establecer un modelo, sujeto o entidad política de referencia a quien la comunidad social debe reconocer la autoridad debida, permite afirmar a Wael B. Hallaq que, una vez producida la muerte de Mahoma, el único auténtico sujeto sociopolítico legítimo en la tradición islámica es la *Umma*²⁴. En la misma línea, Tony Evans señala el carácter inmanente de la política en el Islam en la medida en que en el acto fundacional de Mahoma, expresado tanto en el Corán como en la Constitución de Medina, no se produce la creación de una forma de gobierno o autoridad determinada, sino tan sólo los medios de constitución y las vías de consolidación de una comunidad social fuertemente cohesionada bajo la forma de la *Umma*²⁵.

Muy al contrario, en la realidad sociopolítica del mundo contemporáneo, controlado por los discursos y las acciones políticas de las estructuras ideológicas y de poder tanto neocoloniales como fundamentalistas, la *Umma* aparece como un sujeto social completamente sometido a los desigños de los diversos modelos de autoridad política establecidos en nuestros días, dado que, si algo caracteriza a la comunidad islámica, es su situación de sometimiento a lo largo de todo el planeta. En los países de tradición islámica, en la mayoría

24. W.B. Hallaq, *The impossible State: Islam, Politics and Modernity’s Moral Predicament*, Columbia University Press, New-York, 2013, p. 49.

25. T. Evans, “The limits of tolerance. Islam a counter-hegemony?”, *Review of International Studies*, 37, 2011, p. 1769.

de los casos, la población se encuentra sometida a los designios de las más variadas formas de regímenes políticos autoritarios y despóticos; en otros, sojuzgados por una gran diversidad de entidades políticas, tanto externas como internas, inmersas en conflictos bélicos interminables y, en último término, el nivel de dominación y control alcanza límites inimaginables en aquellas comunidades que acaban bajo la implacable autoridad del recientemente creado Estado Islámico o las diversas entidades de similares características y formas de actuación diseminadas por toda la geografía islámica. En todos estos casos, además, otra sombra igualmente tiránica condiciona sobremanera a las comunidades islámicas: el terrorismo de las múltiples organizaciones fundamentalistas. Y, en segundo lugar, en aquellos Estados, a lo largo de todo el planeta, en los que hay importantes colectivos de tradición islámica, estos se ven sometidos a variadas formas de control, en muy diversos grados, derivadas de la ficción reduccionista creada a partir de la idea, impulsada al unísono por el neocolonialismo y el fundamentalismo, acerca de la supuesta unidad de acción de cualquier musulmán en tanto que perteneciente a la *Umma*. Es indudable que este hecho hace recaer sobre los musulmanes la continua sospecha de pertenecer a esa comunidad de creyentes que, impulsados por el islamismo político y militante, convierte a todos sus miembros en potenciales sujetos de todo tipo de acciones políticas contrarias al orden establecido.

Pero, como señala Asef Bayat, la imagen reduccionista de la *Umma* no se ajusta, en ningún sentido, a la realidad de las comunidades islámicas contemporáneas diseminadas por todo el planeta²⁶. Es

26. A. Bayat, "Islamism and Social Movement Theory", *Third World Quarterly*, vol. 26, n° 6, 2005, p. 889.

necesario, en su opinión, abandonar las narrativas únicas acerca de la realidad de las sociedades islámicas, en la medida en que todo discurso reduccionista y totalizador suprime las innumerables variaciones que se producen en el seno de cualquier comunidad social. Más aún, en este caso, si aquello que intentamos definir es una comunidad de tal amplitud y heterogeneidad como la comunidad islámica o *Umma*. Sólo indagando en la posibilidad de crear un sentido de unidad autónomo, a partir del reconocimiento de la heterogeneidad y la diferencia, será posible comprenderlas como entidades diversas y dinámicas en continuo cambio y movimiento. Por el contrario, los discursos contemporáneos dominantes, tanto el neocolonial como el fundamentalista, al suprimir el cambio y las diferencias, lo que intentan es crear una entidad ficticia e ilusoria, la *Umma*, a la que se coloca, supuestamente, en el centro de la estructuración sociopolítica del Islam, pero cuyos miembros reales, tanto a nivel colectivo como individual, carecen, casi por completo, de la mínima capacidad como para constituirse en sujetos relevantes para la acción política, ya que esta queda reservada, en exclusiva, para aquellas entidades determinadas por los discursos neocolonial y fundamentalista, como las únicas legitimadas para ejercer la autoridad. De esta forma, independientemente de los intereses y valores, múltiples y diversos, existentes en el seno de las comunidades islámicas, las decisiones políticas vienen siempre determinadas por la lógica propia creada por las coordenadas de los discursos neocolonial y fundamentalista imperantes, ajustados, en todo momento, a los intereses y valores de las estructuras de poder dominantes.

Bayat defiende que las comunidades islámicas, como cualquier otro colectivo

social, no conforman realidades estáticas, sino procesos sociales sometidos a sucesivas y constantes mutaciones que, por lo tanto, no están condenadas a perpetuar las situaciones de dominación heredadas, sino que pueden cambiar con el paso del tiempo, tanto por factores internos como externos. Lo decisivo, por tanto, no es determinar, de manera reductiva, su supuesta esencia inmutable, sino delimitar la dinámica interna de sus movimientos con la intención de calibrar su aptitud para constituirse como sujetos políticos con capacidad de acción autónoma. Ahora bien, su diversidad y pluralidad interna no impide afirmar, señala Bayat, la necesidad que tienen las comunidades islámicas de promover procesos de acción colectiva delimitados por una necesaria unidad en los planteamientos y en las acciones. Es necesario, por tanto, sustituir la ficticia unidad reduccionista de las comunidades islámicas que las condena al sometimiento, propia de las narrativas neocolonial y fundamentalista, por nuevos procesos autónomos de consenso colectivo que Bayat denomina *solidaridades imaginadas*²⁷. Las solidaridades imaginadas deben crearse sobre la base de que la unidad de acción de un colectivo debe partir del reconocimiento de las inevitables fuentes de disensión y discordia que pueden surgir por disparidad de intereses y/o interpretaciones. Al mismo tiempo, los intereses y valores de los colectivos sociales pueden converger en determinados momentos y circunstancias y es inevitable que esto ocurra en las diversas comunidades islámicas ya que comparten tanto valores como intereses.

27. A. Bayat, "Islamism and Social Movement Theory", *cit.*, p. 901. *Vid.*, en el mismo sentido, P.G. Mandaville, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*, Taylor & Francis, London & New York, 2002.

Se trataría, en opinión de Bayat, de buscar la unidad sincrónica de las posiciones de los sujetos, a partir del mayor número posible de convergencias en sus intereses y valores, con la finalidad de alcanzar el suficiente grado de convergencia parcial de los mismos que permitiera consolidar proyectos políticos factibles sobre los que sustentar acciones colectivas autónomas. De esta forma, las comunidades islámicas diseminadas por todo el planeta, esto es, formando realidades sociales fragmentadas, podrían construir una entidad común negociada en virtud de sus intereses y valores individuales y comunitarios y no a través de las imposiciones establecidas por los poderes erigidos sobre el sustrato neocolonial y fundamentalista. Sólo, así, sostiene Bayat, "dadas las dificultades y el incierto futuro de las revoluciones, será posible sostener una vía alternativa que consiga instigar a los Estados para llevar a cabo las necesarias reformas políticas y sociales. Esta estrategia reformista no violenta requiere poderosas fuerzas sociales, esto es, movimientos sociales (de trabajadores, pobres, mujeres, jóvenes, estudiantes, así como movimientos en pro de la democracia) y genuinos partidos políticos, con la finalidad de cambiar la actitud de las autoridades políticas y hegemonizar sus reclamaciones"²⁸.

3. *Umma, Sharia* y estado de la teoría crítica jurídico-política islámica contemporánea

En todas las teorías que analizan el Islam desde una perspectiva reduccionista, se

28. A. Bayat, *Life as politics: How ordinary people change the Middle East*, *cit.*, p. 2.

defiende la unidad indisoluble entre los tres elementos más determinantes de la organización social y política: la *Umma*, la *Sharia* y el Estado. En gran medida, lo que está unidad encubre no es sino la disolución casi absoluta de la sociedad y del derecho en el Estado. Es el mensaje último que comparten tanto las teorías de raíz neocolonial (como herencia de las doctrinas coloniales y poscoloniales) como las fundamentalistas. La plasmación práctica, además, del contenido ideológico de estas doctrinas es la dominante en la actualidad, si se analiza la situación política de las comunidades islámicas por todo el planeta.

Así, como herencia de la situación colonial, en los territorios de tradición islámica, tras los diversos procesos de descolonización, se impusieron sistemas estatales como estructura central de organización política. Debido a que la práctica totalidad de los Estados fueron establecidos sin atender a la realidad de las comunidades sociales existentes en los territorios, la autoridad estatal asumió por completo la capacidad de acción y decisión política, dando lugar a una amplia gama de formas y manifestaciones de regímenes despóticos y autoritarios. De esta forma, la potencialidad política de los diversos colectivos e individuos quedaba anulada casi por completo, subsumida en las decisiones omnipotentes del Estado que, igualmente, dado que en el Islam no existe una autoridad doctrinal única, asumía la legitimidad casi absoluta para determinar, en su territorio, el contenido de la ley islámica o *Sharia*. Se creó, de esta manera, la ficción poscolonial de la unidad indisoluble entre sociedad, derecho y Estado. Además, como la unidad distaba de ser real, dado que las múltiples y heterogéneas comunidades seguían manteniendo sus estructuras tradicionales y construyendo

sus propia *Sharia*, el recurso más utilizado para apuntalar la ficción no era otro sino la fuerza. En esta coyuntura, se mantuvieron durante décadas, en algunos casos, estructuras de organización sociopolítica en las que el único elemento de unión entre las diversas comunidades sociales, sus normas y el Estado se manifestaba en el ejercicio continuo de la fuerza, como único sustento de la ilusoria ficción creada por la ideología poscolonial. En la actualidad, a pesar de que el modelo establecido se ha mostrado como totalmente perjudicial para los intereses de la mayoría de los individuos y colectivos sociales, e incluso, para el orden internacional global, la constante y persistente renovación ideológica neocolonial se afana por apuntalar esta estructura de organización, reinventando, con tal fin, mecanismos para mantener la ficción de la unidad entre sociedad, derecho y Estado.

A pesar de convertir la lucha contra el colonialismo en una de sus banderas ideológicas, no muy diversa ha sido la evolución de esta temática en el seno de las doctrinas fundamentalistas. En principio, la mayoría de sus teóricos ya clásicos, desde Sayyid Qubt a Hassan al-Banna o Mawdudi, coinciden en resaltar la importancia de la *Umma* o comunidad de creyentes y de la ley islámica o *Sharia*. Más dificultades tienen a la hora de definir el tercer elemento de la relación, dado que en la tradición coránica no se delimita ninguna forma concreta de gobierno, sino tan sólo se establece el deber de los creyentes de obedecer a la autoridad. Esta situación ha mantenido durante siglos, en el seno de la teoría jurídico-política islámica, una larga polémica acerca del gobierno más idóneo para la *Umma*, en la que, debido al vacío existente en los textos sagrados, la única forma de gobierno que se podía tener en cuenta era la única históricamente

exitosa, esto es, el Califato. Más aún, si tenemos en cuenta que, en toda la tradición de pensamiento político islámico, los intentos realizados por autores como Averroes de buscar fuentes alternativas, han sido completamente repudiados por la tradición fundamentalista. Para los primeros teóricos fundamentalistas, decidirse acerca de la idoneidad del Califato resultaba algo realmente difícil de dilucidar, en la medida en que, por un lado, puede parecer la forma de gobierno más característicamente islámica, ya que su origen se remonta a los principios del Islam y logró mantenerse en su seno durante siglos, pero, por otro, había sido el modelo establecido no por el propio Mahoma, sino el impuesto por las dinastías Abasí y Omeya, para algunos, como Sayyid Qubt, traicionando el espíritu islámico original.

En esta tesitura, las doctrinas fundamentalistas, desde el punto de vista político, se centrarán en marcar el único elemento de tradición islámica de que disponían, esto es, la necesidad del respeto de los miembros de la comunidad de creyentes a la autoridad que no sólo mantendrán, sino que llevarán hasta su extremo. De esta forma, a pesar de insistir en la necesidad de desarrollar las interpretaciones sociopolíticas del Islam con la finalidad de poner en práctica estrategias para establecer formas de gobierno realmente islámicas, el único mensaje político omnipresente en toda la tradición fundamentalista se concreta en el deber de obediencia absoluta de la *Umma* al poder establecido, mientras que, a la hora de diseñar la forma concreta de esa autoridad, tan sólo se consiguen establecer las líneas difusas de un modelo teórico teocrático sin determinar, de ninguna forma, el diseño, la planificación, las vías y las herramientas políticas concretas para su realización efectiva. Este vacío ofrecido por los ideólogos del

fundamentalismo ha llevado a los actores políticos seguidores de sus doctrinas a recurrir a dos entidades que, en el plano nominal, pueden parecer completamente opuestas pero que, paradójicamente, en la realidad política, son usadas por sus partidarios de forma prácticamente indistinta, dado que, en el fondo, no se trata sino de etiquetar una invención política con la finalidad de establecer un sustento terminológico de peso que consiga ayudar a sostener la misma ficción neocolonial de disolución de la *Umma* y la *Sharia* en la estructura de poder dominante. Por ello, es posible hacer uso del término *Califato*, cuando supuestamente se decide mostrar fidelidad a la tradición, o bien apropiarse del modelo poscolonial supuestamente denigrado y designar a la misma entidad como *Estado islámico*, aceptando que no existe mejor estructura de gobierno en el mundo contemporáneo que permita ofrecer una cierta garantía de que es posible conseguir la ansiada disolución de la sociedad y del derecho en una única entidad de poder con capacidad ilimitada de decisión y acción política. De esta forma, las manifestaciones prácticas más radicales del fundamentalismo acabarán apostando justo por los dos sistemas, aparentemente opuestos, que, como señalan autores como Bobby S. Sayyid, eran precisamente los dos modelos que el islamismo se propuso renovar, desde sus orígenes, a principios del siglo XX: el modelo califal abolido en las primeras décadas de ese mismo siglo y el modelo estatal moderno occidental que comenzaba a mostrar su capacidad incipiente para imponerse como sistema político único por toda la geografía islámica²⁹.

29. B.S. Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism*, Zed Books, London, 2015, p. 158.

El derecho, entendido, en este caso, como un mero mecanismo de control estatal, ha sido una de las herramientas tradicionalmente utilizadas por las diversas estructuras de gobierno, mediante la apelación al concepto de ley islámica o *Sharia*. En el proceso de absorción de la *Sharia*, por parte de los mecanismos estatales, se produjo una auténtica fosilización y distorsión del papel de la misma en las sociedades islámicas. Las distintas administraciones coloniales seleccionaron los principios legales más acordes con los intereses propios. Paradójicamente, este legado colonial se fue perpetuando y hasta reforzando en los distintos Estados tras el proceso de descolonización. De esta forma, en palabras de An-Na'im, la *Sharia* acaba siendo el resultado de una actividad exclusivamente estatal mediante "la selección interesada de los principios de una forma totalmente alejada de las fuentes metodológicas legítimas"³⁰.

La situación planteada en los párrafos anteriores exige, en nuestra opinión, el desarrollo de nuevas herramientas críticas que permitan una reconceptualización en la manera de enfocar las relaciones entre la sociedad, el derecho y el Estado, que vaya más allá de la visión reduccionista ofrecida tanto por las teorías neocoloniales como fundamentalistas. En esta línea, Abdullahi Ahmed An-Na'im defiende que, para mantener una relación dinámica que no conduzca a la disolución de la *Umma* y la *Sharia* en el Estado, es imprescindible llevar a cabo la separación radical entre el Islam, en tanto que credo religioso, y el Estado, en tanto que estructura de organización política. Para An-Na'im, además, esta unión no es característica de la tradición

30. A.A. An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Harvard University Press, Cambridge, 2008, p. 289.

del Islam, sino una manifestación más de la continuidad del impacto del colonialismo sobre las sociedades y comunidades islámicas³¹. Es preciso delimitar un modelo de organización sociopolítica que permita una relación por igual entre, de un lado, la *Umma*, la *Sharia* y el Estado y, de otro, la política, sin que los dos primeros se disuelvan en el Estado y éste, en consecuencia, asuma toda la capacidad de decisión política, por encima de los intereses y valores de la sociedad y de los dictados establecidos en la ley. Todo ello supone regular, de manera precisa, las relaciones entre la *Umma* y la *Sharia*, en tanto que elementos social y legislativamente relevantes en la tradición islámica, y la política, como el medio imprescindible para consensuar la relevancia de ambos frente al Estado.

Este proceso implica una revalorización máxima del papel de la *Umma* y la *Sharia* frente a la imperante y hegemónica omnipotencia del Estado. Con tal fin, la *Sharia* debe dejar de ser una construcción e imposición estatal para convertirse en el resultado de un proceso de razonamiento cívico colectivo derivado de la participación libre y voluntaria de todos los sujetos. Esto sólo será posible si el Estado renuncia a su prerrogativa de establecer, de manera coercitiva y supuestamente en nombre del Islam, la versión particular de la *Sharia* que, en cada momento, considere más adecuada para legitimar y perpetuar su situación de predominio político. En el proceso de determinación del contenido de la *Sharia*, el papel que compete al Estado no es el de acaparar y adueñarse del mismo para garantizarse una ley islámica afín, sino tan sólo salvaguardar las condiciones de igualdad y libertad en la *Umma*, esto es, "proteger el razonamiento libre de los ciudadanos y amparar la re-

31. A.A. An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, *cit.*, pp. 270-274.

solución de las controversias de manera acorde con los criterios y procesos constitucionales y legales establecidos”³². Así pues, la *Sharia* debe ser una construcción eminentemente social, esto es, surgida en el seno de los distintos colectivos sociales y fruto de la discusión libre e igual entre todos los sujetos.

En esta línea, An-Na'im³³ coincide con Wael B. Hallaq a la hora de señalar que, en el seno de la tradición islámica, el concepto de un *Estado islámico* “es tanto una imposibilidad como una contradicción en sus propios términos”³⁴. Como resultado de la imposición colonial y poscolonial, los musulmanes, afirma Hallaq, han aceptado conceptos como Estado o nación, como si fueran realidades completamente naturales y formarán parte de su tradición desde tiempos del Profeta. Dado que asumieron el Estado como la entidad de organización política única e inevitable, mientras que seguían, al mismo tiempo, manteniendo la necesidad de establecer una forma de gobierno basada en la *Sharia*, no dudaron en resolver la contradicción mediante la aceptación de la implícita identificación entre ambos términos. En consecuencia, desplazaron el papel preponderante de la comunidad islámica en la construcción de la *Sharia* y se lo entregaron por completo al Estado,

32. A.A. An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, cit., p. 281.

33. A.A. An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, cit., p. 280.

34. W.B. Hallaq, *The impossible State: Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament*, Columbia University Press, New-York, 2013, p. ix. Apoyándose en razones semejantes, ya en 1992, Olivier Roy entendía que, dado que el Estado islámico era un concepto contradictorio e irrealizable, era inevitable e inminente la caída y el fracaso del Islam político (O. Roy, *L'échec de l'Islam politique*, Seuil, Paris, 1992).

quien, de esta forma, además, consiguió anular, casi por completo, la capacidad de acción política de la *Umma*.

Para Hallaq, nunca existió nada parecido a un Estado en la tradición islámica, sino que la comunidad islámica se regía por lo que él denomina gobernanza islámica y que poseía unos fundamentos morales, legales, políticos, sociales y metafísicos que son totalmente diferentes de los que sostienen el Estado moderno. Uno de los rasgos principales de esta gobernanza islámica era el mantenimiento de los lazos entre moral y ley. La *Sharia* debía constituirse como el resultado de la cristalización legal de los principios morales compartidos por toda la comunidad. De ahí que, en su opinión, “en el Islam, es la Comunidad (*Umma*) la que ocupa el lugar de la nación en el Estado moderno”, pero mientras que la nación-Estado es el fin de todos los fines y el fundamento último del poder soberano, la Comunidad y sus miembros individuales son el único medio y fin³⁵. El hecho de que la Comunidad no posea soberanía, ya que todo el poder está en la divinidad, impide, paradójicamente, que pueda entregársela a ninguna otra entidad política como el Estado. Por esta razón, la política en el Islam es siempre una política de la inmanencia en la que ningún poder trascendente puede sustituir a la divinidad. Así pues, la *Sharia* debe ser siempre una creación de y por la comunidad, sin que pueda ponerse al servicio de ninguna otra forma de poder político, por lo que, en la tradición islámica, es imposible aceptar cualquier forma de *Sharia* impuesta por la maquinaria estatal en cualquiera de sus manifestaciones, tanto las

35. W.B. Hallaq, *The impossible State: Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament*, cit., p. 49.

surgidas bajo el influjo poscolonial como fundamentalista. En conclusión, señala Hallaq, “los musulmanes pueden ahora empezar a articular y construir renovadas formas de gobernanza. Esto requiere ideas inconformistas e imaginativas, mediante una reestructuración de las Comunidades (*Umma*) que los libere de la esclavitud de los modelos impuestos por el Estado moderno”³⁶.

Otros autores, como Nazih N. Ayubi, comparten con Hallaq el planteamiento de que el Estado se impuso en los territorios islámicos como una realidad política completamente ajena a una tradición para la que la *Umma* era la auténtica realidad sociopolítica relevante y no el Estado. Sin embargo, Ayubi advierte de que es igualmente peligroso el uso que el fundamentalismo islámico está haciendo del concepto de *Umma*, utilizándolo, junto con el de *Sharia*, como herramienta contrahegemónica con la que arrogarse una pretendida legitimidad, basada supuestamente en la tradición islámica, que le permita dotarse, ante los musulmanes, de la capacidad política necesaria para enfrentarse a los Estados. Por esta razón, en su opinión, el rechazo a los modelos autoritarios del Estado no debe realizarse mediante la negación absoluta de este último, sino a través de la búsqueda de un nuevo marco de relaciones entre la sociedad y el Estado, sustentado en las manifestaciones más democráticas del mismo³⁷.

36. W.B. Hallaq, *The impossible State: Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament*, cit., p. 168.

37. N.N. Ayubi, *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*, I.B. Tauris Publishers, London-New-York, 1995, p. 458.

4. Conclusiones: hacia un concepto alternativo posislamista y descolonial de *Umma*

A pesar de plantearse, en principio, como opuestos, hemos ido comprobando, a lo largo del presente artículo, el gran número de semejanzas existentes entre las propuestas políticas derivadas de los planteamientos neocoloniales y fundamentalistas. Según Sayyid, estas coincidencias no son fruto de la casualidad. Sayyid entiende que el planteamiento original del fundamentalismo de mostrarse como una realidad auténtica, exclusiva e independiente de Occidente, hasta el punto de insistir en su esencia radicalmente opuesta a la occidental, no era, en realidad, sino una construcción ideológica interesada. El fundamentalismo islámico surgió en íntima asociación con el discurso poscolonial y con la crisis general en relación con la condición posmoderna occidental. En palabras de Sayyid, “el relativo éxito del proyecto islamista se basa en una combinación del deconstruccionismo lógico de la crítica posmoderna con la búsqueda de una alternativa no occidental que dio lugar a la proliferación de grupos y movimientos que declaran la incapacidad de la lógica del eurocentrismo para articular como antes sus propias formas”³⁸. No resulta extraño, por ello, el espíritu reformista originario de las primeras propuestas de revitalizar el carácter social y político del Islam, surgidas en las primeras décadas del siglo XX. En sus orígenes, el islamismo político se planteó como finalidad un doble objetivo: conseguir, por un lado, incardinarse con éxito en el mundo islámico

38. B.S. Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism*, cit., p. 158.

los logros alcanzados por los modelos políticos occidentales y, por otro, despertar de su letargo político de siglos a las comunidades islámicas. La frustración posterior, derivada de la incapacidad de conseguir combinar tales metas, propició, en gran medida, el rechazo aparente del primer de los elementos reseñados, esto es, el modelo occidental y la profundización paulatina en el segundo de los presupuestos iniciales; la politización del Islam. Por tanto, en nuestra opinión, el islamismo político, a pesar de sus intentos por crear su propio marco epistémico con la intención de facilitar su posterior hegemonía política, sigue perteneciendo a la episteme moderna occidental y ha acabado, en gran medida, formando parte, en cierto sentido, de los mecanismos desarrollados por esta para mantener su hegemonía. Esto no quiere decir que esta situación se vaya a mantener en el tiempo ya que, y en esto coincidimos con Sayyid, podemos afirmar con él que “el conflicto entre la lógica del islamismo y la lógica del eurocentrismo es el contexto en el que se escribirá la historia en el futuro”³⁹.

En esta línea, Aziz al-Azmeh llega a afirmar que la propia idea del Islam como civilización no ha sido sino una invención contemporánea surgida en el marco epistémico de la cultura occidental, en la medida en que “existen muchos musulmanes en el mundo y muchas subculturas religiosas entre ellos, por lo que no existe nada que pueda ser llamado, ni remotamente, ‘civilización islámica’”⁴⁰. Al-Azmeh defiende que, desde Occidente, se ha propiciado una *superislamización* de los musulmanes que ha conducido a la creación de innumerables

ficciones islámicas sin sentido, en todos los ámbitos: sistemas políticos extraños e incongruentes basados en principios irracionales, formas de conocimiento anacrónicas que conducen a conclusiones absurdas, maneras de vestir en completo desacuerdo con el presente y supuestas leyes islámicas cuya aplicación no conduce sino a la barbarie. Todo ello producto de un círculo vicioso, derivado de los principios de la posmodernidad occidental, en el que un supuesto principio antiorientalista que pugnaba por alcanzar la autenticidad y singularidad del Islam, oculta tras las mentiras de la tradición orientalista occidental, dio lugar a una pretendida “reorientalización de lo oriental” dirigida por dos grandes protagonistas: de un lado, los islamistas revitalizadores de lo político y, de otro, los escritores occidentales que abogaban por desentrañar las esencias culturales de las civilizaciones subyugadas durante siglos y, entre ellas, en especial, el Islam. Entre ambos, defiende al-Azmeh, construyeron un obscurantista discurso sobre el presente, el pasado y el futuro de los musulmanes sobre la base de un supuesto conocimiento indudable de su esencia, sustentado en tres principios que consideraban indudables: a) la historia de los musulmanes está constituida fundamentalmente por la religión; b) los dos últimos siglos de su historia se caracterizaron por la usurpación y desnaturalización de su esencia llevada a cabo por élites occidentalizadas que no representaban a la sociedad civil; y c) el futuro del Islam deberá realizarse mediante la restauración de su situación previa de inocencia cultural que la modernidad no ha conseguido realmente alterar, sino tan sólo ocultar, creando la apariencia de que había desaparecido⁴¹.

39. B.S. Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism*, cit., p. 159.

40. A. Al-Azmeh, “Postmodern Obscurantism and ‘The Muslim Question’”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 5, 2003, p. 21.

41. A. Al-Azmeh, “Postmodern Obscurantism and ‘The Muslim Question’”, cit., pp. 26-27.

El resultado de este proceso, muy enraizado en la posmodernidad occidental, ha sido la creación de un fenómeno global: la aparición por todo el planeta de un populismo hipernacionalista, del que el fundamentalismo o radicalismo islámico no es sino una manifestación específica. Como todo populismo hipernacionalista, el fundamentalismo repudia las formas de vida de los musulmanes presentes y defiende la vuelta a un Islam atópico que supuestamente existió antes de la caída, al mismo tiempo que se arroga la capacidad de distinguir entre lo falso y lo auténtico en todos los aspectos de la existencia de la inmensa pluralidad de comunidades musulmanas diseminadas, hoy en día, en circunstancias sociopolíticas muy diversas, por todo el planeta. A pesar de que, aparentemente, utilizan para ello materiales simbólicos derivados de los textos sagrados islámicos, en realidad, el sustrato ideológico último de su proceder, esto es, los principios sustentadores de su intento de crear una nueva estructura epistémica islámica sobre la que construir sus proyectos sociopolíticos, encuentran su raíz en los mecanismos comunes del nacionalismo populista contemporáneo. Las afinidades se manifiestan en hechos comunes tan palpables como la mística de la muerte y el sacrificio, como antídoto frente a la decadencia, o la glorificación de la sangre, el fuego y el acero como formas de acción política en detrimento del activismo social. En ambos casos, nos encontraríamos ante manifestaciones palpables de la estética posmoderna de exaltación del acontecimiento extremo y absoluto frente a la política del valor de la acción concreta, continua y cotidiana.

Dada su cualidad de construcción ideológica interesada, alejada sobremanera de las condiciones reales de existencia de

las comunidades musulmanas, los resultados más palpables de la extensión del discurso fundamentalista acaban siendo radicalmente opuestos a los que supuestamente se pretendían alcanzar. La revitalización sociopolítica del Islam se concreta, en la realidad de las condiciones de vida de los musulmanes, en un aumento de su incapacidad para el desarrollo cognitivo, económico, social y político junto con una predisposición hacia el uso de la fuerza, la creación de facciones, los enfrentamientos internos y la aniquilación, en suma, de cualquier forma factible de adquirir una auténtica capacidad para constituirse como sujetos con potencialidad política real y efectiva, más allá del uso extremo de la violencia, anclada en la más pura irracionalidad. De esta forma, el fundamentalismo político islámico acaba manifestando los mismos rasgos de nihilismo e irracionalismo que, en su día, detectará Albert Camus como componentes fuertemente arraigados en la tradición occidental contemporánea⁴².

Así pues, dado que nos parece evidente que el influjo de sus configuraciones neocoloniales y fundamentalistas está suponiendo una pesada carga que obstaculiza sobremanera la vida de las comunidades islámicas y que, por ende, afecta, en último término, negativamente al orden sociopolítico global contemporáneo, consideramos que, desde el punto de vista de la teoría jurídico-política de raíz islámica, es necesario desarrollar una nueva reconfiguración de todos aquellos elementos sociopolíticos determinantes en la vida de las comunidades islámicas desde un nuevo enfoque epistémico que los libere de la pesada carga de este pernicioso influjo y que permita avanzar hacia una

42. A. Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris, 1951.

configuración *descolonial* y *posislamista* de los mismos. En este sentido, hay tres conceptos determinantes que deben ser reelaborados. Por un lado, dos elementos propios de la tradición islámica y presentes, en ella, desde sus orígenes, como son la *Umma* y la *Sharia* y, de otro, un tercer elemento imprescindible en la organización política actual, a nivel global, como es el Estado.

El primer paso en este proceso exigiría la separación radical entre Islam y Estado. Para ello, hay que partir del hecho de que, en puridad, la supuesta unión entre estos dos sujetos de naturaleza diferente no deja de ser sino una ficción ideológica sustentada en principios espurios. La ficción se apoya en la idea de que existe una entidad única e inmutable identificable a lo largo de los siglos y presente en la actualidad, el Islam, que, dada su importancia en la vida de un gran número de individuos y colectivos sociales, debe adquirir relevancia política, dando lugar a lo que muchos denominan el *Islam político*. La consideración de político le otorgaría la supuesta unidad de naturaleza con el Estado, permitiendo, así, el establecimiento de profundas relaciones entre ellos, colocando, en segundo plano, o, incluso, negando, por completo, el papel político de los individuos y colectivos sociales seguidores de los principios de esta fe religiosa. De esta forma, el Islam, como construcción abstracta interesada, acaba por anular la potencialidad política de los musulmanes.

Este proceso termina desembocando, inevitablemente, en la defensa de diversos modelos políticos de integración del Islam y el Estado que, lejos de mantenerse en la pura teoría política, se han ido implantando, de manera efectiva, en sus múltiples y variadas manifestaciones, en

la práctica totalidad de los países de raíz islámica en los últimos años, justamente durante el periodo de renovación de la ideología poscolonial, bajo las formas del neocolonialismo imperante en las dos primeras décadas del siglo XXI. El escalón último de la identificación ha dado lugar al denominado *Estado Islámico*, término que, entre las tendencias fundamentalistas más radicales, ha acabado imponiéndose al heredado de la tradición islámica, el Califato. En el Estado Islámico, la anulación de los sujetos, a través del control absoluto de la religión, alcanza extremos inimaginables⁴³. La aniquilación de cualquier principio de acción ajeno a la propia lógica interna de la maquinaria estatal provoca que ésta actúe, en relación con los individuos y los colectivos sociales, a nivel tanto interno como externo, siguiendo los principios del más puro irracionalismo, dado que sus razones son tan intrínsecas al propio Estado que resultan completamente irracionales para el resto de la sociedad. El irracionalismo de la acción política va inevitablemente unido al nihilismo, puesto que nada externo a sus propios valores, fines e intereses, determina sus actuaciones.

Pero, en realidad, el Islam es un credo religioso cuyos principios son compartidos por la comunidad de los creyentes en esta fe. Ni tan siquiera posee una entidad religioso-política centralizada que determine los contenidos únicos e inmutables de la fe para todos los musulmanes del planeta. No hay ninguna estructura política de ningún tipo, ni mucho menos protoestatal, en el seno de la religión islámica. La

43. W.F. McCants, *The ISIS Apocalypse : the history, strategy, and doomsday vision of the Islamic State*, St. Martin's Press, New York, 2015 y M. Griffin, *Islamic State : rewriting history*, Pluto Press, London, 2015.

religión islámica se sustenta en la fe de los creyentes y no en la fe establecida por alguna entidad religioso-política que, con el transcurso de la historia, pudiera haber derivado en formas semejantes al Estado moderno, posibilitando, de esta manera, su integración en la actualidad. Así pues, la supuesta integración no es realmente sino absorción de la religión por parte del Estado. Se trata, en definitiva, de constituir una entidad política con poder máximo que, bajo la excusa de otorgarle capacidad de acción política a un ente abstracto denominado Islam, intenta apoderarse, a través de la fidelidad otorgada a sus contenidos religiosos, de todos aquellos sujetos y colectivos que se declaran creyentes y fieles a los mismos. De esta forma, con el uso espurio de la religión, la estructura centralizada de poder consigue neutralizar la capacidad de acción política, no de la religión que, en sí misma, como ente abstracto, no la posee, sino de los sujetos y colectivos que comparten la creencia de que sus valores, intereses y, en definitiva, los móviles que impulsan sus acciones deben estar determinados por los contenidos de la fe.

La separación, por tanto, entre Islam y Estado es el primer paso imprescindible para posibilitar la liberación de la *Umma*, entendida ésta, no en el sentido abstracto, otorgado por los fundamentalistas y que conduce a la sumisión de los musulmanes al Islam y, a través de él, a las estructuras absolutas y autoritarias de poder, sino como conjunto de todos los musulmanes y sus comunidades, teniendo en cuenta su pluralidad y la ingente diversidad existente entre ellos, en la actualidad, a lo largo de todo el planeta. Se trataría de reconfigurar la *Umma*, comprendida ésta no en un único sentido totalizador, sino en el sentido de comunidad cuyo referente

dependerá no de la conformación de un ente abstracto, sino de las comunidades realmente existentes en los muy diversos planos de la realidad social en todos sus niveles; desde el más global, que podría establecer principios de unidad general basados en el consenso y en el intercambio de intereses y valores comunes a todos los creyentes en la fe islámica, hasta el resto de las plurales y diversas comunidades islámicas específicas en todas sus variantes y formas. Todo ello exige una revitalización de las comunidades islámicas y su incorporación a la vida política como sociedades civiles activas, mediante el establecimiento de un sentido inmanente de la política que no es ajeno al espíritu islámico. Es necesario, por tanto, permitir que las comunidades islámicas fortalezcan sus mecanismos internos o endógenos de acción para que puedan liberarse de la presión política exógena ejercida por los diversos modelos de estructura estatal imperantes en la actualidad.

Ahora bien, apostar por el fortalecimiento de la sociedad civil islámica no supone defender la eliminación o el debilitamiento extremo del Estado, sino replantear y situar en una posición más igualitaria sus relaciones. El sueño nativista del fundamentalismo de volver a un supuesto modelo original de gobierno genuinamente islámico, una vez destruida la imposición estatal occidental, ha acabado mostrándose como una manifestación más de las ideologizadas ficciones herederas del neocolonialismo occidental más extremo, desde el momento en que, en la práctica política, todo el ideario teórico ha acabado cristalizando en la formación de un hiperestado, el *Estado islámico*. De ahí que gran parte de sus actuaciones se ajusten a los deseos de la política neocolonial de des/reterritorialización de las fronteras de los

Estados constituidos en el periodo poscolonial, actuando como una agente de debilitamiento de los países no afines a sus políticas. De esta forma, la existencia del Estado islámico favorece el intervencionismo neocolonial, capacitándolo para actuar más allá de los límites determinados por las fronteras de los Estados y limitando, aún más, el principio de soberanía de unos Estados que, ya de por sí, nunca gozaron por completo de él.

El Estado islámico, como manifestación extrema de la unión entre Islam y Estado, se convierte, de esta forma, en el mayor enemigo de las sociedades islámicas, dado que desencadena una invasión de su capacidad autónoma en un doble sentido. Por un lado, internamente, provoca, allí donde se impone, la práctica destrucción de la pluralidad y diversidad de las comunidades islámicas, al mismo tiempo que facilita el intervencionismo de otros Estados en los territorios, sin atender a los límites fronterizos ni al supuestamente reconocido principio de soberanía. Y, por otro, externamente, suscita la animadversión de parte de la comunidad internacional hacia cualquier colectivo de origen islámico, favoreciendo el desarrollo de planteamientos políticos sustentados en la implantación paulatina de mecanismos específicos de supervisión y control de la actividad social de las comunidades islámicas. De esta forma, la unión entre Islam y Estado acaba desembocando, a nivel global, en el *excepcionalismo*, sin duda, una de las herramientas utilizadas por la maquinaria estatal para intentar asumir la mayor cuota de poder político a costa de la sociedad y del propio derecho. En este sentido, en nuestros días, se hace cada vez más común el uso del excepcionalismo, tanto en política exterior, con la intención de justificar la capacidad de actuación en cualquier territorio, como en política interior, con la finalidad de le-

gitimar limitaciones de derechos que, en situaciones normales o no excepcionales, serían inasumibles.

La anulación del individuo y de la comunidad derivada de la identificación Islam y Estado encuentra en el sistema normativo una de las herramientas más importantes para su asentamiento y consolidación definitiva. La *Sharia* se convierte, de esta manera, en una construcción ideológicamente interesada, cuyo fin último no es sino garantizar el sometimiento absoluto a las decisiones irracionales de la estructura estatal. La finalidad otorgada a la *Sharia* es, en gran medida, doble. Por un lado, somete y prácticamente aniquila la capacidad activa del individuo y los grupos sociales y, por otro, provoca el aislamiento tanto interno como externo. Desde el punto de vista interno, es decir, en las relaciones intrasociales en el seno de las diversas comunidades y, desde el punto de vista externo, en las relaciones con otros individuos y colectivos sociales. Todo ello se logra a través de la construcción de una *Sharia* sustentada, no en los valores e intereses de cada comunidad, sino en la normativización de las acciones, tanto individuales como colectivas, a través de la desconfianza y el castigo. La aniquilación y el aislacionismo, derivados del sometimiento a la impostada *Sharia*, facilitarán, por un lado, el establecimiento del Estado en sus formas más autoritarias y despóticas, allí donde es mayoritaria la comunidad islámica, y, por otro, la dificultad de los individuos y colectivos de origen islámico de establecer relaciones de igualdad con otras comunidades y con el propio Estado, en los países en los que conforman minorías sociales⁴⁴.

44. J.P. Filiu, *From deep state to Islamic State : the Arab counter-revolution and its Jihadi legacy*, Hurst & Co Publishers Ltd, London, 2015.

En la medida en que la religión es una creencia que pertenece a los sujetos y a los colectivos sociales, nos parece indudable que la unión entre religión y política no debe darse en el seno del Estado sino, en el caso de la tradición islámica, en el interior de la *Umma*. En este sentido, sí que es posible aceptar que un credo religioso pueda constituirse como uno de los componentes esenciales del sistema de valores e intereses sobre los que sustentan la acción política de los individuos y los distintos grupos sociales. La propia tradición coránica puede ser utilizada en apoyo de esta opción, en la medida en que el Corán hace una descripción endógena del poder en la que, de manera concreta, sólo se tiene en cuenta al individuo y la comunidad (*Umma*), sin aludir a un poder externo, dado que el único elemento exógeno o trascendente a la *Umma* es la divinidad. No es absurdo sobre esta base defender que, paradójicamente, la trascendencia única del poder absoluto de la divinidad puede ser entendida como un reconocimiento de la radical inmanencia del poder del individuo y la comunidad social.

Esta perspectiva de defensa de la inmanencia social de la política permitiría concebir un nuevo modelo de *Sharia* que, emanada de la actividad libre y autónoma de los sujetos y colectivos islámicos, en los marcos específicos de su actuación social, y consolidada mediante el diálogo y el consenso, como una representación plural de la variedad de valores e intereses existentes en su seno, podría, sin duda, constituirse como una herramienta fundamental de fortalecimiento social. Una *Sharia*, además, que no surgiera directamente como mecanismo legislativo de imposición estatal, sino, en primer lugar, como construcción normativa social. Sólo una vez consolidada como normativa

social, estaría capacitada para, mediante sólidos mecanismos democráticos, iniciar su camino para poder convertirse en un elemento presente en el sistema jurídico estatal, como mecanismo legal de respaldo de los intereses y valores sociales de cada comunidad.

Hemos comprobado a lo largo de este artículo como, para alcanzar esta nueva configuración de las relaciones entre *Umma*, *Sharia* y Estado, nos encontramos con un gran número de obstáculos ideológicos de todo tipo, heredados de la poderosa alianza epistémica, asentada, fortalecida y renovada durante más de un siglo, entre colonialismo, poscolonialismo, neocolonialismo y las formas fundamentalistas y radicales del islamismo político. Ahora bien, sólo el reconocimiento de las múltiples alianzas establecidas en su seno permitirá comprender mejor el estado actual tanto de la realidad social y política de las comunidades islámicas, como de la propia teoría social, del derecho y del Estado que toma como objeto de estudio las singularidades sociopolíticas que puedan existir en el seno de los colectivos que comparten esta secular tradición religiosa. Mientras la sociedad, el derecho y el Estado, en sus aspectos tanto teóricos como prácticos, sigan anclados, e incluso profundicen su asentamiento, en el seno de las comunidades de raíz islámica, en los principios de la episteme neocolonial y fundamentalista, será completamente imposible que puedan ofrecer un modelo sociopolítico alternativo al imperante en nuestros días. Mientras pervivan los mecanismos ideológicos sustentadores de este modelo, se mantendrá la indudable paradoja, teórica y práctica, que afecta al islamismo desde hace décadas. Por un lado, dadas sus inminentes contradicciones internas, se anticipa su decadencia y

su inminente fin, como ya hicieran, en su día, Olivier Roy⁴⁵ o Gilles Kepel⁴⁶. Pero por otro, cada momento de aparente debilidad conduce a un refortalecimiento posterior que ha acabado desembocando, por un lado, en la creación del *imposible* Estado islámico y, por otro, en la situación caótica⁴⁷ que impera hoy en día en la mayor parte de los territorios de raíz islámica y que, por ende, amenaza continuamente por extenderse al resto del planeta. En esta tesitura, desde hace décadas, asistimos a un renovado y continuo proceso por el que todo el supuesto aparato ideológico de apariencia revolucionaria o de poder contrahegemónico de la propaganda fundamentalista acaba reinventándose, en cada ocasión sucesiva con más intensidad, en las más variadas prácticas que, aunque manifiesten y hagan uso de la máxima violencia, esta no va dirigida contra el orden político hegemónico establecido, sino contra los individuos y la totalidad de las comunidades sociales, sin distinción, por todo el planeta. De esta forma, lejos de mostrarse como un modelo realmente alternativo, se sigue manifestando como uno de los factores determinantes en el mantenimiento y profundización en los aspectos más negativos del modelo político imperante.

45. O. Roy, *L'Échec de l'islam politique*, Seuil, Paris, 1992.

46. G. Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, Paris, 2000.

47. O. Roy, *El Islam y el caos: el mundo islámico ante los retos del siglo XXI*, Bellaterra, Barcelona, 2007 y, del mismo autor, *Jihad and death: the global appeal of Islamic State*, Hurst & Company, London, 2017.