

LAS REVUELTAS ÁRABES: ¿FRACASO O RECOMPOSICIÓN DEL ISLAMISMO?

Sergio I. Moya Mena

Correo electrónico: sergio.moya@ucr.ac.cr

Costarricense, Máster en filosofía (Universidad de Costa Rica), Bachiller en Teología (Universidad Nacional) y Licenciado en Relaciones Internacionales (Universidad Nacional). Profesor e investigador de la Escuela de Ciencias Políticas de la Universidad de Costa Rica y de la Escuela de Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional.

Recibido 02/07/2012 – Aceptado 03/07/2012

Resumen

Las Revueltas Árabes en Medio Oriente y África del Norte plantean cambios verdaderamente trascendentales para los países de la región, tanto en lo político como en lo socio-cultural. Aunque las demandas populares que han animado estas protestas tienen un carácter básicamente político, no se puede obviar el papel que a partir de ahora asumirán los movimientos islamistas en países como Egipto o Túnez, donde siguen ejerciendo una influencia significativa en los debates políticos de la post-dictadura. En esta ponencia el autor se propone explicar los cursos de acción que han asumido los islamistas y los posibles escenarios de participación política que afrontarán en el futuro.

Palabras clave: Medio Oriente, Islam, islamismo, democracia, Egipto

Abstract

The Arab Revolts in the Middle East and North Africa represent major changes for the countries of the region, both politically and socio-cultural. The popular demands that have encouraged these protests are essentially political in character but the role of Islamist movements in countries like Egypt or Tunisia, where they will continue to exert significant influence in the political debates of the post-dictatorship, cannot be ignored.

In this paper the author tries to explain the courses of action performed by the Islamists and the possible scenarios of political participation they face in the future.

Key words: Middle East, Islam, Islamism, democracy, Egypt

Introducción

Las llamadas Revueltas Árabes han supuesto un reordenamiento político en varios países del Mundo Árabe que ha permitido a los grupos de oposición islamistas *-otrora severamente reprimidos y perseguidos por los regímenes autoritarios-* adquirir un protagonismo sin precedentes. El surgimiento de un marco mínimo de libertades políticas y la incipiente apertura democrática en países como Egipto, Túnez, Marruecos y Libia, ha posibilitado la emergencia de los islamistas como las organizaciones políticas con más capacidad de movilización. Muestra de esto han sido los procesos electorales efectuados en Túnez, Marruecos y Egipto a lo largo de 2011, donde los islamistas han cosechado sendas victorias que los han llevado incluso a encabezar gobiernos. El islamismo se ha constituido sin duda alguna en uno de los actores políticos más importantes de los nuevos procesos de cambio abiertos en el Mundo Árabe.

Este momento político estelar de los islamistas se contrapone a la tendencia mostrada desde mediados de los años noventa por especialistas como Olivier Roy o Gilles Kepel, que venían señalando el "declive" del proyecto islamista, a partir de factores como el "fracaso" de modelos estatales como Irán, Sudán o Afganistán, la incapacidad para tomar el poder

político, el agotamiento ideológico o las disgregaciones internas. Todo esto implicaba -*entre otras cosas-* un proceso de fortalecimiento de la autonomía de la religión respecto a la política.

Ante el nuevo protagonismo político de los islamistas a partir de las Revueltas Árabes se presentan ahora nuevas interrogantes. ¿Se ve alterado el patrón de declive señalado por estos autores? Los nuevos espacios políticos ganados ¿suponen el replanteamiento del Estado como pivote de la islamización de la sociedad? ¿Cómo se define la agenda política islamista a partir de un marco de participación democrática más amplio? Este artículo analiza estas cuestiones a partir del estudio de los casos de Egipto y Túnez.

Auge y declive del islamismo

Los intentos de implementar proyectos políticos inspirados en el Islam en los últimos ochenta años han sido diversos. El islamismo moderno, nutrido en la fase inicial de su desarrollo por las ideas de Hassan al-Banna, Sayid Qutb, Abul Ala Mawdudi y Ruhollah Khomeini, experimentó un periodo de notable auge a partir de los años setenta, cuando se convierte en una ideología movilizadora que se beneficia de la crisis y declive de otras doctrinas como el nacionalismo o el panarabismo.

Como el Islam mismo, el islamismo ha sido siempre un fenómeno heterogéneo, marcado muchas veces por las particularidades nacionales y las distintas estrategias a las que ha apelado. En este sentido, se pueden plantear varias clasificaciones del islamismo, como el islamismo activista-misionero que se concentra en la predicación o Da'wa o el islamismo jihaidista. Este artículo se limita a la consideración del islamismo político, que comprende los movimientos que dan prioridad a la acción política sobre el proselitismo religioso, buscan el poder por medios políticos más que por la violencia y se caracterizan por organizarse como partidos políticos.

En términos generales el concepto "islamismo" empezó a ser utilizado para referirse a las tesis que prescriben que la acción política y social debe estar basada en el Islam y que un Estado Islámico basado en la Ley Islámica o Sharia y en la unificación de la Ummah, debe ser constituido. El islamismo implica entonces una concepción del Islam como ideología política que debe integrarse a todos los aspectos de la sociedad (*política, derecho, economía, justicia social, política exterior, etc.*). Sin embargo, más allá de esta definición sucinta, hay una amplia variedad de matices que varían de un país a otro, lo que hace difícil argumentar que el islamismo constituye un

programa preciso, aun y cuando se pueden identificar ciertas predisposiciones, como una agenda social conservadora, una llamada al cambio político, una política cultural defensiva, el llamado a adoptar la Sharia¹ o la insistencia en la no separación de las esferas religiosa, política y legal.

Como lo afirma la arabista española Gema Martín Muñoz, en términos teóricos, los islamistas buscan restaurar un orden islámico que pretende estar inspirado simbólicamente en los primeros años del Islam y del cual derivan su legitimidad política "autóctona" y la deslegitimación del orden establecido, lo cual no niega una interpretación en clave contemporánea que se adecue a la realidad del momento.²

Políticamente, buena parte de las organizaciones islamistas suníes surgidas a lo largo del siglo XX van a estar emparentadas con la Hermandad Musulmana (*al-Ikhwān al-muslimūn*), fundada por el egipcio Hassan al-Banna en 1928 y que desde entonces, fundamentó su orientación en cinco principios básicos: Allah es nuestro objetivo; el Profeta es nuestro ejemplo; el Corán es nuestra Ley; la Jihad es nuestra

¹ Graham E. Fuller, *The future of political Islam* (New York: Pelgrave, 2004) 193.

² Gema Martín Muñoz, *El Estado Árabe, crisis de legitimidad y contestación islamista*. Biblioteca del Islam contemporáneo (Barcelona: Edicions Bellaterra, 2005) 297.

vida y el martirio es nuestra meta.³

Al inicio de la década de los años ochenta, el islamismo se había extendido por todo el mundo musulmán, convirtiéndose en la principal referencia de los debates sobre el futuro de la sociedad. La naturaleza equívoca de su mensaje, con el que podían identificarse tanto el capitalista "barbudo" como el habitante de los tugurios, facilitaba su propagación, mientras que la referencia religiosa le garantizaba un margen de confianza respecto a sus realizaciones concretas. Kepel dice al respecto:

*"Con la promesa de restablecer la sociedad justa de los primeros tiempos del Islam, el Estado instaurado por el Profeta en Medina, el islamismo encarnaba una utopía tanto más atractiva por cuanto se oponía a los regímenes precozmente desgastados por la corrupción, la quiebra económica y moral, el autoritarismo y la supresión de las libertades públicas..."*⁴

Esta fase del islamismo marca según Kepel su expansión fulgurante pero también el inicio de sus contradicciones.⁵

En el plano internacional los años ochenta estuvieron marcados por la rivalidad encarnizada entre la monarquía wahhabí saudita y la República Islámica de Irán (*empeñada en exportar el modelo revolucionario de Khomeini*) y por la jihad afgana, que tuvo una importancia vital en la evolución mundial del movimiento islamista.

Hacia 1989 el islamismo llegó a experimentar su mayor apogeo. Los *mujaidines* afganos derrotaron a los soviéticos; el liderazgo de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), empezó a ser seriamente cuestionado por la organización islamista Hamas (*Ḥarakat al-Muqāwamah al-Isīlāmiyyah*); en Argelia se funda el Frente Islámico de Salvación (FIS), que llegaría a ganar las primeras elecciones democráticas desde la independencia y en Sudán, el golpe militar de junio encumbra al teórico islamista Hasan al-Turabi como líder *de facto* del país. Sin embargo, estas señales promisorias para el islamismo pronto se desvanecerían. Diversos acontecimientos y factores van a empezar a evidenciar una crisis que vendrá a cuestionar la capacidad del islamismo para ofrecer un modelo de sociedad alternativo.

El primer acontecimiento que señala el debilitamiento del islamismo fue la invasión de Kuwait por parte de Saddam Husein y su ejército en 1990, que fue vista con simpatía por

³ Hasan S.M. Al-Banna, *Iman Shahid Hasan Al-Banna* (Swansea: Awakening, 2002) 56.

⁴ Gilles Kepel, *La Yihad: expansión y declive del islamism* (Barcelona: Ediciones Península, 2000) 45.

⁵ *Ibíd.* p. 45.

muchos árabes y musulmanes, particularmente los más pobres, frente al egoísmo y las costumbres suntuosas de las petro-monarquías. La amenaza iraquí a la monarquía wahhabí saudita, "Guardián de los Lugares Santos", vino a explotar el consenso islamista, al menos en el ámbito suní. En el Líbano, Hezbollah renunció a la idea de constituir un Estado Islámico, debido al reconocimiento del papel de los cristianos en la definición de la nación. Otro elemento que marca una división del islamismo es la consolidación de una facción *jihadista* radical dentro del movimiento que, ejercitada y adoctrinada en el marco de la guerra de Afganistán, pretendió trasponer su experiencia al resto del mundo, confiando en poder precipitar la caída de los regímenes "impíos" como el de Arabia Saudita. También incide en la crisis del islamismo la cancelación de las elecciones argelinas de diciembre de 1991, en las que había quedado manifiesto el triunfo democrático del FIS.

Pero más allá de estos factores, lo que desde el punto de vista político vendría a señalar el más evidente revés del islamismo, sería el fracaso de los regímenes islamistas en Irán, Sudán y Afganistán, que habrían sido incapaces de

construir sociedades o estados islámicos nuevos.⁶

En Sudán y Afganistán el islamismo llegó al poder pero fue incapaz de resolver sus conflictos internos de manera serena y democrática, así como proporcionar viabilidad económica a sus proyectos de gobierno. Sin embargo, el fracaso más significativo sería el de la República Islámica de Irán, pues -como lo afirma *Kepel*- si las victorias islamistas en Afganistán y Sudán fueron importantes, son difícilmente comparables con la *verdadera revolución* que tuvo lugar en Irán, que, al margen de su especificidad chiíta, encarnó la utopía islamista en un sentido amplio.⁷ La revolución devoró a sus propios hijos y los comerciantes del bazar terminaron confiscándola en detrimento de la juventud pobre a la que se negó el ascenso social. Aunado a esto, el proyecto de exportación de la revolución fracasó frente al *containment* saudí.⁸

En términos generales, el islamismo -con muy pocas excepciones- no alteró de manera significativa el panorama político de Medio Oriente. Este fracasó -según *Roy*- sería paralelo a un fracaso primordialmente intelectual:

⁶ Olivier Roy, *The failure of political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994) 23.

⁷ Gilles Kepel. Op. Cit. 756.

⁸ *Ibíd.*

"El pensamiento islámico se basa en una premisa inicial que destruye sus propios elementos innovadores: por un lado, como dice la lógica, la existencia de una sociedad política islámica es una condición necesaria para que el creyente alcance la virtud total, pero por otro lado, una sociedad como esa, funciona sólo por la virtud de sus miembros, empezando por sus líderes. En resumen, el desarrollo del pensamiento islamista que es político por excelencia, termina disociándose a sí mismo de los componentes mismos de la política (instituciones, autoridades, una esfera autónoma separada de la esfera privada), viéndolos como meros instrumentos para elevar los estándares morales y por lo tanto por una ruta diferente, a la percepción tradicional de los ulemas y los reformistas, en cuyos ojos los musulmanes sólo necesita ser virtuosos para que la sociedad sea justa e islámica".⁹

Como resultado de todo esto, muchos movimientos islamistas, que en varios países de Medio Oriente permanecían en la oposición "perdieron vapor" como fuerzas revolucionarias y moderaron notablemente su lenguaje. El proyecto político de estos grupos, que pese a su ambigüedad auguraba un futuro brillante, empezó a ser reconsiderado en torno a lo que significaba el "Estado Islámico" o la aplicación de la Sharia.

⁹ Olivier Roy, *The failure of political Islam*. Op. Cit. X

Los sectores más moderados, especialmente los vinculados a las ramas locales de la Hermandad Musulmana, multiplicaron las profesiones de fe democrática y se involucraron en procesos electorales que, aunque amañados, permitieron a los islamistas conquistar espacios en los parlamentos. Pese a este avance, la capacidad del islamismo para ofrecer una alternativa real a las sociedades musulmanas, se puso en duda. El islamismo perdió su ímpetu original, se "socialdemocratizó," y dejó de ofrecer un modelo de sociedad alternativa.¹⁰ La Sharia se puso en práctica sólo parcialmente en los estados más conservadores (Pakistán, Arabia Saudita, Sudán) y más allá de la Revolución Islámica en Irán, la pobreza del pensamiento político islamista se hizo notable, en parte por la propensión de los pensadores islamistas de evadir el tema de la definición de las instituciones.

El principio de no separación entre religión y política (*din wa siyasa*) paradójicamente se convirtió para los islamistas en una negación de la política misma a favor de una imposible búsqueda por la virtud que no podía ser alcanzada. El modelo político islamista, asequible únicamente en el hombre y no en instituciones, hace que la creación de una *polis*, de un Estado islamista, sea imposible.

¹⁰ Olivier Roy, *The failure of political Islam*. Op. Cit. IX.

De hecho, una re-islamización implicaría el fin de la sociedad política. Si todos son virtuosos, ¿para qué serían necesarias las instituciones? Para los islamistas lo que realmente impulsa la Sociedad Islámica es el hombre, el creyente, el Estado tiene únicamente un papel pedagógico: hacer al individuo virtuoso. De esta manera, el pensamiento islamista sufre un giro característico: a partir de la política, retorna a una forma de neo-fundamentalismo, es decir, una negación de la política: "No se puede tener un Estado islámico, excepto en la medida en que se tenga una sociedad islámica", dice Hasan al-Turabi, quien enfatiza: "los estados van y vienen, la sociedad islámica puede existir y ha existido sin las estructuras de un Estado durante siglos".¹¹

Aunque la meta de tomar el poder no fue abandonada, el proyecto revolucionario de transformar ideológicamente a la sociedad parecía haber sido reemplazado por un plan para implementar la Sharia y purificar las costumbres, mientras que los estamentos políticos, económicos y sociales son retados sólo de palabra. Roy añade:

"En resumen, lejos de ser la vanguardia político-revolucionaria, los islamistas se han introducido en la sociedad civil y la clase política. Aunque el espectro de

*la revolución islámica se está desvaneciendo, símbolos islámicos están penetrando en la sociedad y la política de las prácticas discursivas del mundo musulmán más que nunca. El retiro del islamismo político ha estado acompañado por el avance del Islam como un fenómeno social".*¹²

Según el académico francés, los islamistas se han visto frente una encrucijada: optar por una normalización política dentro del marco del moderno Estado-nación o evolucionar hacia una forma de neo-fundamentalismo, una visión del Islam cerrada, literalista y conservadora que rechaza la dimensión nacional y estatista en favor de la Ummah, la comunidad universal de todos los musulmanes, basada en la Sharia.¹³ El neo-fundamentalista busca re-islamizar la sociedad a nivel de las bases y no más a través del poder estatal.¹⁴

Si el mito del islamismo implicaba la unificación de la religión y la política, este post-islamismo implica una reafirmación de la autonomía de la política. El post-islamismo no va de la mano con el declive de la religión sino que expresa la crisis de la relación entre religión y política e implica más

¹¹ Ibíd. 67.

¹² Ibíd. 78.

¹³ Olivier Roy, *Globalized Islam, the search for a new Ummah* (New York: Columbia University Press, 2004) 1.

¹⁴ Olivier Roy, *The failure of political Islam*. Op. Cit. 79.

bien -según Roy- la privatización de la religión.¹⁵

Este marco de "declive" y transformación es el que marca la caracterización del islamismo entre los orientalistas occidentales más destacados. Un marco que demanda reconsiderarse a partir de las Revueltas Árabes.

El Islamismo y las revueltas populares 1.0

Aun y cuando era evidente que el autoritarismo, la corrupción y la conculcación sistemática de las libertades a lo largo y ancho del Mundo Árabe no serían eternos, el carácter espontáneo de las revueltas populares tomó por sorpresa a casi todos los sectores políticos y religiosos, incluidos los movimientos y partidos islamistas. Aunque en países como Egipto o Jordania las ramas locales de la Hermandad Musulmana terminaron sumándose a las protestas, las movilizaciones populares no fueron organizadas por los islamistas y mucho menos convocadas en nombre del Islam. De hecho, las voces dentro de las multitudes que demandaban la sustitución de los regímenes autocráticos y la instauración de la Sharia fueron minoritarias. Las mezquitas no fueron los centros de movilización más importantes. Con la excepción de los Bahréin, los

manifestantes no se han vestido con sudarios blancos (*demostrando su voluntad de asumir el martirio*) frente a las bayonetas como en el Teherán de 1979.

En Egipto, durante los primeros días de las protestas, la Hermandad Musulmana fue incapaz de imponer su presencia o controlar las consignas en la Plaza Tahrir. Así lo reconocía en una entrevista en el diario español *El País*, Hamdy Hasan, ex portavoz parlamentario de la Hermandad:

*"Esta revolución no es nuestra, sino de todos los egipcios. De los jóvenes. Ellos le pusieron la mente y el corazón y abrieron el camino para que la gente perdiera el miedo y saliera a la calle".*¹⁶

La consideración de los actores sociales más destacados de estas revueltas (*especialmente los jóvenes*), los medios tecnológicos que utilizaron y especialmente sus agendas políticas, hizo que algunos analistas denominaran a estos procesos como revueltas "post-islámicas". Los jóvenes protagonistas de estos cambios conformarían una generación post-islamista, laica pragmática, no ideológica, nacionalista (*sin llegar a ser fanática del nacionalismo*), pluralista e individualista. Una generación que rechaza las dictaduras corruptas -*así como las formas*

¹⁵ Olivier Roy, *Globalized Islam, the search for a new Ummah* Op. cit. 3.

¹⁶ Egipto debe ser un país laico. *El País*, 15 de febrero de 2011.

teocráticas de poder- y de la misma forma ansía la democracia. Los valores a los que suscribirían serían universales. Estos jóvenes tienen mejor educación que sus padres; mejor acceso a la información; todavía viven en el marco de una familia nuclear y están conectados a las redes sociales, lo que les permite evitar los partidos políticos. Olivier Roy señala en un artículo publicado en febrero de 2011:

"Mirad a los involucrados en los levantamientos, está claro que se trata de una generación posterior a la islamista. Para ellos, los grandes movimientos revolucionarios de los años 1970 y 1980 son historia antigua, asuntos de sus padres. Los miembros de esta generación de jóvenes no están interesados en la ideología: sus consignas son pragmáticas y concretas - "Erhal!" O "Vete ahora!". A diferencia de sus predecesores en Argelia en la década de 1980, no apelan al Islam, sino que están rechazando las dictaduras corruptas y llamando a la democracia. Esto no quiere decir que los manifestantes son seculares, pero están operando en un espacio político secular, y no ven al Islam como, una ideología capaz de crear un mundo mejor".¹⁷

Una lectura de esta primera etapa de las revueltas que abarcaría los primeros meses después de las caída de las dictaduras de Mubarak y Ben

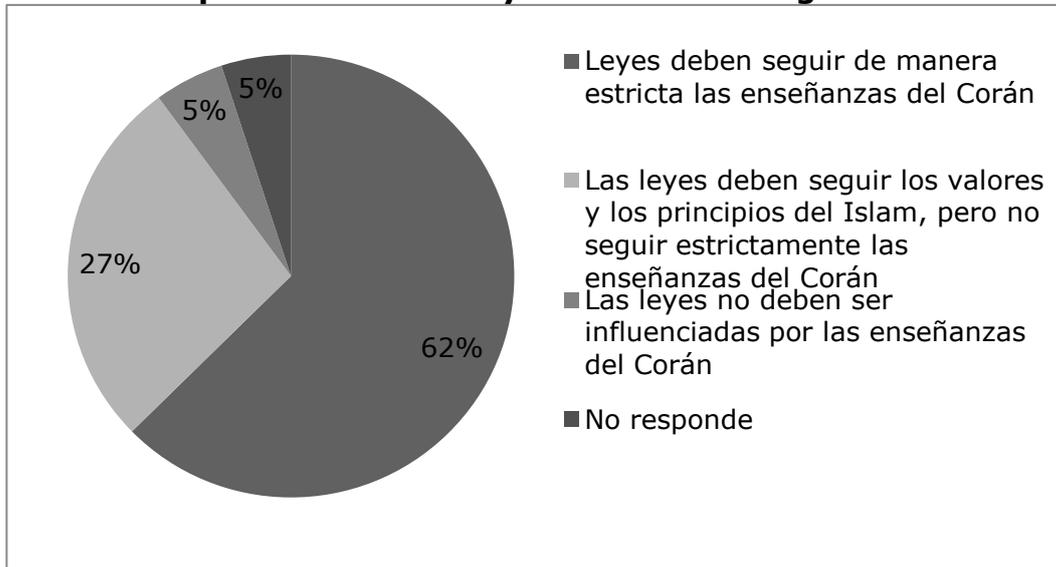
Alí, señala el carácter laico de las protestas a través de demandas estrictamente políticas, orientadas a la obtención de derechos civiles o mejoras socio-económicas y no a una agenda religiosa. ¿Implicó esto una pérdida de espacios políticos y culturales de los islamistas en países como Egipto, Túnez o Argelia? No necesariamente. Esta primera etapa de las Revueltas Árabes aceleró el proceso de cambio entre los sectores islamistas señalado por Kepel y Roy y que había supuesto un proceso de moderación y aceptación de las prácticas democráticas y el pluralismo.

Los islamistas en países como Egipto y Túnez se preocuparon de demostrar pragmatismo, moderación, cierto compromiso con el pluralismo, así como la flexibilidad que desde hace bastante tiempo venían exponiendo en aspectos religiosos.

Desde comienzos de 1990, la Hermandad Musulmana egipcia había afirmado públicamente la creencia en el valor cívico y religioso de la democracia y había exigido su plena aplicación en el sistema político egipcio. Su programa electoral de 2005 estableció que la Constitución debía conceder igualdad de derechos a "todas las personas vivas en suelo egipcio" y a pesar del apoyo

¹⁷ Olivier Roy, "This is not an Islamic revolution". *New Statesman*, 15 de febrero de 2011.

Gráfico No. 1
Egipto
Opinión sobre las leyes con bases religiosas



Fuente: Pew Research Center's Global Attitudes Project, April 2011

mayoritario a la implementación de la Sharia en Egipto (ver gráfico No.1), la Hermandad eliminó de sus plataformas políticas los contenidos explícitamente islamistas.¹⁸

Más que demandar directamente a un Estado islámico, la Hermandad Musulmana apela a un "Estado civil con referencias islámicas", sugiriendo un compromiso con la separación del Estado y la religión y su voluntad de no excluir a nadie que no sea musulmán o varón de la política.

La caída de Mubarak vino a moderar aun más el discurso de la organización y sus dirigentes reiteraron su compromiso con la democracia y los llamados a la "tolerancia".¹⁹

En Túnez, un dirigente del partido islamista Ennahda afirmaba a principios de febrero de 2011: "No tenemos tendencias hegemónicas porque en Túnez es imposible cabalgar solos" (...) "Gobernar no es nuestra prioridad, no nos presentaremos a las elecciones presidenciales". Por su parte, el líder histórico del partido,

¹⁸ Shadi Hamid, "The rise of the islamists". *Foreign Affairs*, (mayo-junio de 2011), p. 41.

¹⁹ MB Chairman Calls on Nation to Protect Its Revolution. <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=28202>

Rachid Ghanuchi, retornó al país después de un largo exilio reafirmando el compromiso con la democracia y la igualdad de géneros. Ghanuchi decía en una entrevista: *¿Qué proyecto tiene Ennahda para Túnez? "La democracia con todo lo que eso conlleva, elecciones libres, libertad de expresión, etcétera". ¿No es usted islamista? Le pregunta el periodista: "La democracia es compatible con el Islam", responde Ghanuchi sin titubear. ¿Acepta el estatuto de la mujer vigente en Túnez, el más avanzado del mundo árabe? "Lo acatamos ya en 1988".*²⁰

Igualmente, Ghanuchi rechazó las medidas más aberrantes del derecho musulmán para sancionar los delitos (*lapidación de la adúltera o amputación de las manos del ladrón*), que son "en nuestros días métodos impracticables".²¹ Respecto a la implementación de la Sharia, Ghanuchi afirmó:

"Nuestro programa no apela la aplicación de la Sharia. Lo hicimos a propósito, no porque no creemos en la Sharia, ya que, al igual que todos los islamistas creemos que en el Islam como un todo, sino porque el concepto de la ley islámica todavía no está claro en la mente de muchos

*tunecinos. Hay muchas mujeres y una gran parte de la elite para quienes el significado de la Sharia es ambiguo. Sin embargo, todos los tunecinos, y todos los partidos políticos, incluidos los partidos con formación marxista, aceptan un artículo de la Constitución de 1959, que describe el Estado de Túnez como uno cuya religión es el Islam".*²²

Este pragmatismo de los islamistas correspondía a una lectura realista de los hechos: había evidentemente fuerzas sociales que en esa coyuntura parecían superar no sólo su capacidad de reacción sino también su poder de convocatoria. Acostumbrados en varios países de la región a ser la única fuerza de oposición con capacidad de hacer frente al autoritarismo, los islamistas parecían ser ahora "un sector opositor más", carentes de protagonismo. Una de las expresiones más claras de esta actitud fue la decisión de la Hermandad Musulmana, tomada en julio de 2011, de no participar en las elecciones presidenciales egipcias.²³ Essam El-Erriani, miembro del Consejo de Dirección de la Hermandad Musulmana:

"Nuestro objetivo es lograr la reforma y los derechos para

²⁰ "Lo más difícil está aún por hacer. Entrevista: Revolución democrática en el Magreb Rachid Ghanuchi líder del partido islamista Ennahda", *El País*, 16 de enero de 2011.

²¹ Sami Nair, "El islamismo tunecino". *El País*, 12 de febrero de 2011.

²² *Tunisian Ruling Islamist Leader: We Fought for Freedom, not Sharia Law.* Rachid Ghannouchi in an interview with Al-Asaad Ben Ahmad. 6 de abril de 2012, NewAgeIslam.com Consultado el 28 de junio de 2012.

²³ "Muslim Brotherhood's political party will not run for presidency", *Ahram Online*, 26 de julio de 2011.

todos: no sólo para la Hermandad Musulmana, no sólo para los musulmanes, sino para todos los egipcios. No tenemos la intención de tomar un papel dominante en la transición política futura. No estamos proponiendo un candidato para las elecciones presidenciales programadas para septiembre".²⁴

El Islamismo y las revueltas populares 2.0

La aparente pérdida de protagonismo político de la Hermandad frente a la emergencia de grupos seculares como el *Movimiento Juvenil 6 de Abril*, *Kifaya* o la *Asociación Nacional para el Cambio*, que auguraba la conformación de un arco político amplio y diverso, sería relativamente efímera, pues la realización de los primeros procesos electorales en Túnez y Egipto, mostraron una consolidación espectacular de las organizaciones islamistas. Estos procesos electores marcarían el inicio de una segunda etapa de las Revueltas Árabes.

En las elecciones para elegir a la asamblea constituyente llevadas a cabo en Túnez en octubre de 2011, Ennahda obtuvo 37.04% de los votos, mientras que en las elecciones parlamentarias egipcias celebradas entre diciembre de 2011 y enero de

2012, la Alianza Democrática para Egipto (ADE), encabezada por el brazo electoral de la Hermandad Musulmana, el Partido de la Libertad y la Justicia (PLJ), obtuvo el 37.5% de los votos (ver gráfico No. 2). En ambos casos la cantidad de votos obtenida por los islamistas se ubicó muy por encima de las estimaciones previas y las fuerzas seculares y grupos de jóvenes que fueron los principales responsables de las movilizaciones contra Mubarak y Ben Alí no fueron capaces o no tuvieron las condiciones para organizarse en partidos políticos con capacidad de movilización.

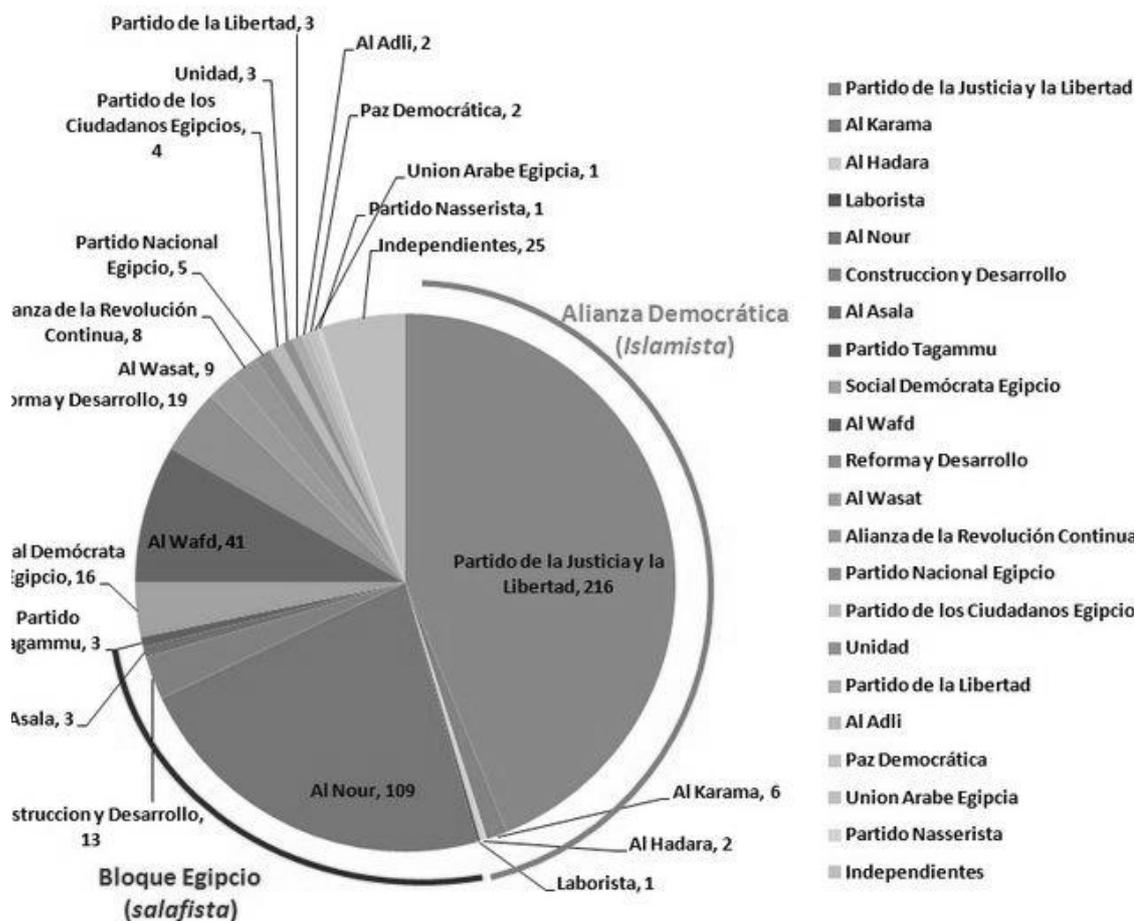
En el caso de Egipto, la sorpresa fue el excelente resultado cosechado por la alianza salafista¹ Bloque Islámico, encabezada por el Partido Al Nour (*la Luz*), que obtuvo el 27.8% de los votos. La creciente influencia de los salafistas en la sociedad egipcia se palpaba desde hace dos décadas, pero su ascenso político es un fenómeno sin precedentes, no sólo en el país, sino en toda la región, pues en el pasado, los salafistas se habían abstenido de participar en la actividad política e incluso muchos predicadores salafistas la consideraban como una actividad "religiosamente prohibida". Sin embargo, el temor a que el tránsito a la democracia erosionara la posición del Islam y las "bases morales del país", lanzó al salafismo al ruedo político.

²⁴ Essam El-Erian, "What the Muslim Brothers Want". *The New York Times*, 9 de febrero de 2011.

El nuevo enfoque salafista hacia la política se explica también a partir de su objetivo

de monopolizar la esfera pública islámica. Las revueltas superaron las

Gráfico No.2
Egipto
Elecciones parlamentarias 2011-2012
Número de escaños



Fuente: elaboración propia

expectativas de los salafistas e incluso contaron con una participación considerable de sus bases, que hicieron caso omiso de las advertencias de algunos de sus clérigos. Como

lo afirma Ashraf El-Sherif, la politización repentina de grandes segmentos de la sociedad egipcia vino a cuestionar la bien establecida creencia de que el momento

político de los salafistas "todavía no había llegado".²⁵

Los salafistas se han sentido obligados a participar directamente en la política si pretenden que sus ideas y su visión del Islam sigan siendo relevantes para los egipcios. Su objetivo en el próximo período no sería superar la oferta política de laicos y liberales. Por el contrario, su principal blanco serían los reformistas islámicos, con quienes disputarían el equilibrio de poder en la esfera pública islámica.

La ambigua agenda política del islamismo

Aunque el patrón de declive, pragmatismo y moderación señalado por Kepel y Roy parecía confirmarse de uno a otro país, las circunstancias abiertas por las Revueltas Árabes, especialmente en su segunda etapa, hacen necesario replantear cuál será el papel de los islamistas en estos países.

Ya sea para apaciguar las sospechas de los sectores seculares, las minorías religiosas (*en el caso de Egipto*) o las organizaciones de mujeres (*en el caso de Túnez*), o bien a partir un compromiso genuino con la democracia, el pluralismo y los derechos humanos, las circunstancias de las revueltas

obligaron a los islamistas a moderar su lenguaje y asumir compromisos con otros sectores y grupos de oposición.

Sin embargo, pese al proceso de moderación experimentado por los islamistas, persisten muchas interrogantes sobre la posibilidad de compatibilizar un régimen democrático y pluralista con la voluntad de un partido islamista de impulsar la Sharia.

Si bien en Egipto existe un apoyo mayoritario a la implementación de la Sharia, hay en el país una importante comunidad cristiana copta, así como importantes sectores seculares que la rechazan, pues podría llevar a un Estado religioso que discrimine a los no musulmanes y mujeres. Hay que recordar que el Artículo 2 de la Constitución egipcia, modificada en 1980, proclamó que "el Islam era la religión del Estado y los principios de la Sharia islámica constituían la principal fuente de legislación", pero dicho artículo nunca se implementó.

Pese a la asimilación del discurso democrático por parte de la Hermandad, el modelo político de la organización sigue siendo poco preciso. En el núcleo de la visión política de la Hermandad persiste la idea de que "Allah es Soberano", un concepto con amplio respaldo coránico que está estrechamente ligado al pensamiento de al-Banna, Qutb

²⁵ El Sharif Ashraf. "What do Salafis really want?" *Al Masry Al Youm*, 29 de marzo de 2011.

y Mawdudi, los padres del islamismo. Esta concepción de Allah como soberano, implica que la Sharia, a partir de su origen divino, ha de servir como fuente de toda la legislación y en ese sentido, constituye un objetivo político fundamental de la Hermandad, cuyos líderes están profundamente comprometidos con aumentar el papel del Islam en la vida pública egipcia.²⁶ Impulsar la Sharia hacia adelante como un símbolo de un orden jurídico auténtico, justo y moral, tiene un gran atractivo popular y los partidarios de base de la Hermandad esperan que el movimiento coloque la Sharia en el centro de su agenda política como parte de un proceso amplio de islamización. El vocero de la Hermandad, Mohamed Morsi, decía en abril de 2011:

"Los Hermanos Musulmanes deben islamizar la sociedad antes de conseguir la mayoría en las elecciones, de acuerdo con la filosofía de Hassan al-Banna, el fundador de la organización".²⁷

En cuanto a la instrumentalización institucional de su proyecto, los líderes de la

Hermandad han venido proponiendo un "Estado civil islámico" (*dawla madaniyya Islamiyya*), lo cual en alguna medida pretende también apaciguar las acusaciones que señalan que la verdadera intención de la Hermandad de instaurar un Estado teocrático. En este sentido Mohamed Badie, Guía Supremo de la Hermandad ha dicho:

"Una referencia islámica para un estado civil es la única garantía para todos los egipcios, pero llamar a un estado civil, sin una referencia islámica es contradictoria y en contra de la ética y la moral".²⁸

En su referencia a un "Estado civil", los islamistas aparentemente coincidirían con los sectores liberales, pero la percepción islamista de la sociedad civil es diferente a la liberal, pues sostiene que un "marco de referencia religiosa" es obligatorio. Al respecto dice dijo Gamal Heshmat, alto dirigente de la Hermandad:

"Hemos tomado prestado el término "civil" en referencia a un estado gobernado por los hombres y no por Dios (...) Es un Estado donde la gente toma decisiones y ejerce el poder, es un Estado donde la gente puede llevar a su gobernante a juicio y expulsarlo si comete errores. Pero no hay forma de que la religión pueda ser separada del Estado. El Islam

²⁶ Brown, Nathan et al. *The Draft Party Platform of the Egyptian Muslim Brotherhood: Foray Into Political Integration or Retreat Into Old Positions?* (Washington DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2008) p. 2.

²⁷ Citado por Said Shehata. "Islamism in Egypt: legitimate concerns?" *Ahram Online*, 20 de abril del 2011

²⁸ "Brotherhood leader: Rejecting Islamic reference for state is immoral". *Al Masry Al Youm*, 8 de junio de 2006.

no respalda a ningún divorcio entre la religión y el Estado".²⁹

Cabe observar que a partir del proceso de islamización que ha vivido la sociedad egipcia en las últimas décadas, el concepto "secularismo" ha adquirido connotaciones negativas y los islamistas han logrado convencer a la mayoría de los egipcios que secularismo es sinónimo de ateísmo. De hecho, algunos de los predicadores islamistas más populares han sostenido que un laico no puede ser musulmán. Es el caso de dirigentes salafistas, como Abd El-Monem El-Shahat, portavoz del Grupo Salafista, quien dijo al diario *Al-Sharq Al-Awsat*, que la posición del presidente debía limitarse estrictamente a un varón musulmán.

Todo lo anterior no disipa las dudas ni la desconfianza de los liberales y seculares sobre las intenciones de los islamistas. El lenguaje político de la Hermandad resulta muy ambiguo. Para los críticos, la referencia islamista a un "Estado civil" es engañosa, una maniobra política con el fin de no enemistarse con Occidente o con la intelectualidad.

Incluso musulmanes reformistas como Gamal al-Banna, hermano menor del fundador de la Hermandad

Musulmana Hassan al-Banna, han afirmado que un Estado civil y un marco religioso de referencia son mutuamente excluyentes. *"Es difícil tener un Estado civil con un marco de referencia islámico, porque la jurisprudencia islámica ofrece una gran cantidad de interpretaciones que contradicen la esencia de la civilidad"*, dijo Banna al diario *Al-Masry Al-Youm*.³⁰ Para al-Banna, un Estado civil, tiene dos pilares: la "igualdad" y la "libertad". Sin embargo, la jurisprudencia islámica tiene un conjunto de disposiciones que limitan estos dos principios. Este intelectual se refiere a los puntos de vista de ciertos juristas conservadores que restringen la libertad de pensamiento y de creencias y discriminan a las mujeres. Gamal al-Banna agrega:

"Sin embargo, si dejamos a un lado todas las interpretaciones del Islam que son canonizadas por los islamistas, y retomamos el Corán y las tradiciones bien autenticadas del Profeta, uno se da cuenta de que el Islam aprueba el Estado civil".³¹

Voceros de la Hermandad han alimentado las dudas de sus críticos a través de varias declaraciones que cuestionan su compromiso con el pluralismo. Por ejemplo, en marzo de 2011 Sobhi Saleh, líder de alto rango de la Hermandad, insinuó que los

²⁹ Citado por Noha El-Hennawy. "Islamists and secularists battle for the heart of the nation". *Al-Masry Al-Youm*, 26 de mayo de 2011.

³⁰ *Ibíd.*

³¹ *Ibíd.*

castigos capitales islámicos o Hudud podrían ser aplicados en el futuro y que en ese sentido, ciertas leyes egipcias tendrían que ajustarse a la Sharia: *"Tenemos 600 versos coránicos que estipulan determinadas disposiciones en materia. ¿Están estos versos abrogados o deberían ser efectivos?"* dijo Saleh.³²

También el compromiso de la Hermandad con la democracia no deja de generar sospechas. El Guía General de la Hermandad Muhammad Badie ha afirmado que si la organización apoya la democracia y la libertad, *"lo hace dentro de un marco de referencia islámica y la democracia no puede hacer que se permita lo que está prohibido, o prohibir lo que está permitido en términos religiosos, incluso si toda la nación está de acuerdo con eso"*.³³

Para Moheb Zaki, asesor de alto rango del Centro Ibn Khaldun para Estudios de Desarrollo del Cairo, la Hermandad Musulmana profesa un compromiso con la democracia únicamente para ganar legitimidad popular: *"La Hermandad Musulmana dice que está enamorada de la democracia ahora, porque se han dado cuenta de que cualquiera que se opone a la*

democracia perderá todo legitimidad".³⁴

Pese también a la demanda de igualdad para todos los ciudadanos egipcios, que proclama la Hermandad, algunos sectores de la sociedad egipcia han expresado su preocupación por lo que el posible ascenso al poder de los islamistas venga a significar para los cristianos coptos y las mujeres. Los coptos, que representan alrededor del 10% de la población egipcia, temen verse obligados a adherirse a una interpretación radical de la ley islámica que venga a limitar su derecho a hacer proselitismo religioso y limite la construcción de nuevas iglesias.

La ambigüedad de los posicionamientos de la Hermandad ciertamente justifica los temores de los coptos. Por ejemplo, si bien algunos dirigentes islamistas han afirmado que los coptos, como ciudadanos gozan de todos los derechos asociados con la ciudadanía y como parte de la estructura de la sociedad egipcia, documentos de la misma Hermandad contradicen estas afirmaciones. Es el caso de la Plataforma Política de la Hermandad de 2007, que estipulaba que un cristiano no podría servir como presidente de la república. En respuesta a

³² *Ibíd.*

³³ *Ibíd.*

³⁴ Citado por Chris Harnisch. *"Democratic Ideology in Islamist Opposition? The Muslim Brotherhood's 'Civil State'"*, Middle Eastern Studies, Vol. 45, No. 2, 189–205, (Marzo 2009) 194

las críticas que señalaban que esta prohibición contradecía el principio de igualdad de los ciudadanos, uno de los redactores de la plataforma, Mohamed Morsi, explicó que en el Islam, *"el presidente tiene cierta responsabilidad hacia la religión que requiere que proteja al Islam y la ley islámica, medidas cautelares que requieren a un varón musulmán como presidente"*.³⁵

A pesar del llamamiento de la Hermandad de la igualdad entre hombres y mujeres, algunos escépticos ponen en duda dicho compromiso y temen que llegue a obligarse a las mujeres a adherirse a las estrictas restricciones sociales. En este sentido, la Plataforma Política de 2007 afirmaba que *"la mujer va a gozar de todos sus derechos, que se practicarán de conformidad con los valores fundamentales de la sociedad"*. Este lenguaje ambiguo hace temer que las mujeres pueden verse obligadas a respetar ciertas reglas establecidas por interpretaciones rígidas del Islam, como la obligación de usar el hijab. Sin embargo, el entonces Guía General, Mehdi Akef, afirmó que dentro de la visión de la Hermandad de un Estado civil islámico, las mujeres no se verían obligadas a llevar el hijab, porque eso *"equivaldría a la compulsión en la religión,"* algo que el Corán prohíbe expresamente: "Que no

haya compulsión en la religión" (2:256).

Reflexiones finales

Las Revueltas Árabes han oxigenado políticamente a los grupos islamistas en países como Egipto o Túnez, posicionándolos como las organizaciones políticas más importantes e influyentes. El fin de las dictaduras dejó un vacío de poder que fue *-en parte-*llenado por los islamistas, únicas fuerzas de oposición que tenían sólidas redes de movilización y proselitismo. Frente a esto, los sectores seculares y las izquierdas no han podido de constituirse en fuerzas políticas capaces de disputar el poder a los islamistas. Ciertamente las revueltas no las hicieron los islamistas, pero han sido estos los que las han capitalizado políticamente.

Los espacios políticos conquistados han proporcionado a los islamistas la confianza necesaria para revertir las actitudes de prudencia, perfil bajo y autocontrol asumidas en la primera etapa de las protestas, como la decisión de no presentar candidato a las elecciones presidenciales. En el caso de Egipto, terminó imponiéndose la ambición y Khairat al-Shater fue proclamado candidato presidencial del PLJ. Casi inmediatamente al-Shater afirmó que la aplicación de la Sharia era su meta, aunque no

³⁵ *Ibíd.* p. 199.

dio detalles sobre los métodos que se adoptarían para aplicar la legislación islámica. Al-Shater, dijo también que "*las elecciones legislativas habían demostrado que los egipcios exigían un Estado islámico*", y pese a que ese objetivo no era parte de la plataforma electoral del PLJ, agregó que "la amplia victoria islamista en las elecciones parlamentarias era un mandato democrático indiscutible para un gobierno explícitamente islámico".³⁶

Sin embargo, el protagonismo político de los islamistas no revierte completamente el patrón de declive y transformación señalado por autores como Roy y Kepel. El islamismo sigue siendo una corriente marcada por muchas divisiones; su lenguaje político es ambiguo y denota muchas diferencias internas; no existe en la actualidad ningún modelo estatal islamista que se considere como referente legítimo a seguir y persiste entre sus filas un estancamiento intelectual.

Lo anterior no quiere decir que el Islam va a tener un papel menos relevante en la vida política de países como Egipto, Túnez, Libia o Siria. Es preciso recordar que Islam no es sinónimo de islamismo y es previsible que la corriente neo-fundamentalista que busca re-

islamizar la sociedad a nivel de las bases va a continuar.

Quizás el elemento que podría revertir parcialmente el patrón de declive, sería una reconsideración del espacio estatal para impulsar la islamización de la sociedad por parte de los islamistas. Estimulados por las victorias electorales alcanzadas en países como Egipto, Túnez o Marruecos, los islamistas intentarían volver a colocar a la política como un espacio propicio para la islamización. En este sentido, denominar a las Revueltas Árabes como revueltas "post-islámicas", podría ser una caracterización poco precisa. No han sido islámicas en sus orígenes pero podrían serlo en algunas de sus consecuencias.

No obstante, esto no será tan sencillo para los islamistas. Lejos de lo que opinan algunos dirigentes islamistas, las victorias electorales posteriores al derrumbe de las dictaduras no implican necesariamente un "mandato democrático" para aplicar la Sharia. En Túnez, los líderes de Ennahda parecen haber comprendido que impulsar la aplicación de la Sharia encuentra resistencia en amplios sectores de la sociedad, mientras que en Egipto, una islamización "desde arriba", enfrentaría seguramente la oposición del Ejército y de los cristianos coptos, entre otros sectores, con un potencial de desestabilización que

³⁶ Ahmed El-Tonsi, "The Brotherhood according to El-Shater". *Al-Ahram Weekly*, 5-11 de abril de 2012, No. 1092.

amenazaría la transición a la democracia.

En este sentido, es previsible que el progreso democrático en la región será un proceso lento, que va a estar marcado por varios ejes de conflicto, que enfrentarán a los islamistas con los seculares y liberales y por otro lado con los militares.

La ampliación de los espacios democráticos podría implicar también más divisiones entre los sectores islamistas, como ha acontecido en Egipto, donde los salafistas, han dejado de lado su tradicional quietismo político para involucrarse de lleno en la política partidaria, compitiendo con organizaciones islamistas tradicionales como la Hermandad Musulmana. La irrupción político-electoral del salafismo implica en el mediano y largo plazo una competencia inter-islámica fuerte. Las divisiones dentro de las organizaciones islamistas tradicionales como la Hermandad Musulmana posiblemente estarán marcadas también por la ampliación de la brecha generacional entre los jóvenes que cuestionan las rigideces y dogmatismo de los dirigentes más viejos.

Notas

ⁱEl término salafismo se refiere a una interpretación del Islam que busca restaurar la fe islámica y la práctica tal y como

existía en la época del Profeta Muhammad y las primeras generaciones de sus seguidores (*conocidos como los Salaf, o antepasados, de ahí el adjetivo salafista*). Los salafistas creen que este primer período, que representó la edad de oro del Islam en su forma pura, debería ser el ejemplo seguido por todos los musulmanes hoy en día. Los salafistas favorecen al estilo de Islam practicado en Arabia Saudita y quieren prohibir el licor e imponer rigurosos prácticas morales.

Bibliografía

- Al-Banna, Hasan S.M. *Iman Shahid Hasan Al-Banna*. Swansea: Awakening, 2002.
- Ashraf, El Sharif. "What do Salafis really want?" *Al Masry Al Youm*, 29 de marzo de 2011.
- Brown, Jonathan. *Salafis and Sufis in Egypt*. Washington DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2011.
- Brown, Nathan J. et al. *The Draft Party Platform of the Egyptian Muslim Brotherhood: Foray Into Political Integration or Retreat Into Old Positions?* Washington DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2008.
- "The Muslim Brotherhood as helicopter parent". *Foreign Policy Middle East Channel*, 27 de mayo de 2011.

- Cole, Juan. "Fear Not the Muslim Brotherhood Boogeyman". truthdig.com, 15 de febrero del 2011. Accesado el 20 de marzo de 2012.
- El-Erriani, Essam. "What the Muslim Brothers Want". *The New York Times*, 9 de febrero de 2011.
- "Rise of the Brothers". *The Cairo Review of Global Affairs*. No. 1, Spring 2011.
- El-Hennawy, Noha. "Islamists and secularists battle for the heart of the nation". *Al Masry Al Youm*, 25, de mayo de 2011.
- El-Tonsi, Ahmed. "The Brotherhood according to El-Shater". *Al-Ahram Weekly*, 5-11 de abril de 2012, No. 1092.
- Fuller, Graham. E. *The future of political Islam*. New York: Pelgrave, 2004.
- Hamid, Shadi. "The rise of the islamists". *Foreign Affairs*, mayo-junio de 2011.
- Harnisch, Chris. "Democratic Ideology in Islamist Opposition? The Muslim Brotherhood's 'Civil State". *Middle Eastern Studies*, Vol. 45, No. 2, 189-205, marzo de 2009.
- Khadra, Yasmina, "No son revoluciones". *El País*, 4 de febrero de 2011.
- Kepel, Gilles. *La Yihad: expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Ediciones Península, 2000.
- Kurzman, Charles et al. *Islamic political parties and parliamentary elections*. Washington DC: United States Institute of Peace, Working Paper. Enero de 2009.
- Lahori, Ahmed. *El fin de la utopía política islamista*. WebIslam, 20 de abril de 2011. Consultado el 25 de abril de 2011.
- Lewis, Bernard. "Freedom and justice in the modern Middle East". *Foreign Affairs*, mayo -junio de 2005.
- Martín Muñoz, Gema. *El Estado Árabe, crisis de legitimidad y contestación islamista*. Biblioteca del Islam contemporáneo. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2005.
- Nair, Sami. "El islamismo tunecino". *El País*, 12 de febrero de 2011.
- Roy, Olivier. *Globalized Islam: the search for a new Ummah*. New York: Columbia University Press, 2004.
- The failure of political Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- "This is not an Islamic revolution". *New Statesman*, 15 de febrero de 2011.
- Shehata, Said. "Islamism in Egypt: legitimate concerns?" *Ahram Online*, 20 de abril del 2011.
- Strindberg, Anders et al. *Islamism, religion radicalization and resistance*. Polity Press, Cambridge, 2012.