
EL ISLAM POLÍTICO EN EL MEDITERRÁNEO
RADIOGRAFÍA DE UNA EVOLUCIÓN

Editor

FERRAN IZQUIERDO BRICHS
Universitat Autònoma de Barcelona

Contribuciones de

IGNACIO ÁLVAREZ-OSSORIO
Universidad de Alicante

ISAÍAS BARREÑADA BAJO
Universidad Complutense de Madrid

RAFAEL BUSTOS
Universidad Complutense de Madrid

MARIÉN DURÁN CENIT
Universidad de Granada

JOHN ETHERINGTON
Universitat Autònoma de Barcelona

LAURA FELIU
Universitat Autònoma de Barcelona

AMAIA GOENAGA SÁNCHEZ
Observatorio Electoral del Taller de Estudios Internacionales
Mediterráneos, Universidad Autónoma de Madrid

ATHINA LAMPRIDI-KEMOU
Universitat Autònoma de Barcelona

JUAN A. MACÍAS AMORETTI
Universidad de Granada

GUADALUPE MARTÍNEZ FUENTES
Universidad de Granada

FERNANDO NAVARRO
Universitat Autònoma de Barcelona – ICIP

RAQUEL OJEDA GARCÍA
Universidad de Jaén

NAOMÍ RAMÍREZ
Universidad Autónoma de Madrid

JAVIER TRAVÍN
Universitat Autònoma de Barcelona

FRANCISCO VEIGA RODRÍGUEZ
Universitat Autònoma de Barcelona

FERRAN IZQUIERDO BRICHS (ed.)

EL ISLAM POLÍTICO EN EL
MEDITERRÁNEO

Radiografía de una evolución

CIDOB

BARCELONA
CENTRE FOR
INTERNATIONAL
AFFAIRS



© 2013 para cada uno de los trabajos:
Ignacio Álvarez-Ossorio, Isaías Barreñada Bajo, Rafael Bustos, Marién Durán Cenit, John Etherington, Laura Feliu, Amaia Goenaga Sánchez, Ferran Izquierdo Brichs, Athina Lampridi-Kemou, Juan A. Macías Amoretti, Guadalupe Martínez Fuentes, Fernando Navarro, Raquel Ojeda García, Naomi Ramírez, Javier Travín, Francisco Veiga Rodríguez

© 2013 CIDOB para todos los créditos
Elisabets, 12, 08001 Barcelona
<http://www.cidob.org>
e-mail: subscripciones@cidob.org

Foto de cubierta: Graffiti que reproduce el rostro de la activista egipcia Samira Ibrahim

Distribuido por Edicions Bellaterra, S.L.
Navas de Tolosa, 289 bis, 08026 Barcelona
www.ed-bellaterra.com

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Impreso en España
Printed in Spain

ISBN: 978-84-92511-42-6
Depósito Legal: B-13.396-2013

Impreso por Book Print Digital S.A

Este libro se ha realizado en el marco de los proyectos de investigación financiados por el Institut Català Internacional per la Pau (ICIP) «Factor religiós i conflictes violents al Nord d'Àfrica, Orient Mitjà i Turquia: Presència i visibilitat a Catalunya des d'una perspectiva comparada» (2011 RICIP00011) y «Les revoltes àrabs. De la Violència unilateral a la guerra: Participació i impacte de l'Islam polític» (2011 RICIP00011); y el proyecto financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad «Revueltas populares del Mediterráneo a Asia central: genealogía histórica, fracturas de poder y factores identitarios» (HAR2012-34053).

Sumario

Presentación, *Ferran Izquierdo Brichs*, 9

1. De la revolución a la moderación: el largo camino del islam político, *Ferran Izquierdo Brichs y John Etherington*, 11
2. La era del AKP: una aproximación al islamismo contemporáneo en Turquía, *Marién Durán Cenit y Francisco Veiga Rodríguez*, 49
3. Líbano y el triunfo islamista en un entorno multiconfesional, *Amaia Goenaga Sánchez*, 85
4. Los Hermanos Musulmanes en Siria: entre la confrontación y la concertación, *Ignacio Álvarez-Ossorio y Naomi Ramírez*, 121
5. El islam político entre los palestinos con ciudadanía israelí, *Isaías Barreñada Bajo*, 151
6. Entre el pragmatismo y el celo ideológico: el camino del islam político palestino, *Fernando Navarro y Javier Travín*, 179
7. Las fuerzas islamistas en el Egipto contemporáneo: el fin de las dualidades convencionales, *Athina Lampridi-Kemou*, 209
8. Islam político en Libia: elitización y vanguardia, *Laura Feliu*, 233
9. El islamismo político en Túnez: un paisaje en cambio, *Guadalupe Martínez Fuentes*, 269
10. El islamismo argelino: análisis de élites y recursos *Rafael Bustos*, 295
11. El islam político en Marruecos: la ética islámica como recurso de poder político, *Juan A. Macías Amoretti*, 319
12. Análisis y evolución de los grupos islamistas en Mauritania, *Raquel Ojeda García*, 351

Presentación

Ferran Izquierdo Brichs

Las revueltas árabes que estallaron en 2010 provocaron las caídas de los regímenes de Ben Ali en Túnez, Mubarak en Egipto, Gaddafi en Libia y Saleh en Yemen. También abrieron el proceso de transición en Siria y cambios constitucionales en Marruecos. En la práctica totalidad de los países árabes, el contagio alcanzó a sectores importantes de la población, que estalló en protestas y provocó el miedo a los regímenes en el poder. Algunas de estas protestas han sido muy duramente reprimidas, como en el caso de Bahrein, donde incluso ha intervenido el ejército saudí para asegurar la continuidad de la dinastía Al-Jalifa. En la mayoría de los casos, estas revueltas han sido protagonizadas por jóvenes que espontáneamente tomaron las plazas, y también por sindicatos obreros, allí donde su implantación es significativa. Sin embargo, en Túnez y en Egipto los mayores réditos de la caída de los regímenes los han recogido los grupos islamistas en forma de victorias electorales.

Las transiciones políticas son procesos largos en los que los distintos actores políticos, económicos y sociales intentan adecuar el nuevo sistema a sus necesidades para ganar poder. Los revolucionarios tunecinos y egipcios se están enfrentando en la actualidad a unas élites que quieren construir un sistema político muy alejado de las aspiraciones de aquellos jóvenes que protestaron en las plazas. La principal amenaza para esta juventud es el poder ganado por algunos partidos islamistas y su modelo social reaccionario. Aunque los partidos islamistas mayoritarios aceptan y reivindican un sistema político democrático, en algunos aspectos su democracia tiene muy poco que ver con la nueva sociedad que quieren construir los jóvenes. Ello se muestra de forma muy evidente en la cuestión del papel de la mujer en la sociedad, pues muchas tunecinas y egipcias empiezan a

experimentar como, en algunos aspectos, la *nueva* democracia puede tener consecuencias negativas para sus vidas, al restringirse todavía más algunos de sus derechos y libertades. La emergencia de gobiernos dominados por los islamistas en estos países ha provocado un cambio radical en la política árabe. Las victorias electorales de los Hermanos Musulmanes en Egipto y de Nahda en Túnez han ocasionado grandes tensiones sociales, con enfrentamientos y protestas importantes contra los gobiernos respectivos. El islam político ha vuelto al primer plano de la política árabe e internacional, lo que obliga a realizar nuevos análisis, ya que el islamismo ha evolucionado desde los años ochenta y noventa del siglo pasado.

Este libro, fruto de un proyecto de investigación previo, intenta hacer un recorrido por los distintos grupos islamistas mayoritarios en la región del Mediterráneo sur, desde el AKP turco hasta el islamismo mauritano. Los participantes en el proyecto realizaron su trabajo siguiendo una perspectiva teórica y un esquema de análisis comunes, los cuales son presentados en el capítulo introductorio por Ferran Izquierdo y John Etherington. Esto se ha llevado a cabo así con el objetivo de facilitar la labor comparativa necesaria en una obra colectiva. El resultado muestra que, a pesar de algunas similitudes, nos enfrentamos también a diferencias importantes, tanto entre los grupos protagonistas como entre las dinámicas de los distintos países. El estudio no abarca la totalidad del mundo árabe, proyecto demasiado ambicioso para un solo volumen, pero sí ofrece una visión amplia del islamismo en la totalidad de los países de la ribera del Mediterráneo. Aunque los protagonistas son evidentemente los países árabes, se ha considerado muy oportuno dedicar un capítulo a Turquía, principalmente por el papel que juega el AKP en este país como paradigma de muchos de los grupos islamistas en la actualidad. Asimismo, se presenta un estudio del islam político en la comunidad palestina de Israel, un caso de estudio muy pocas veces abordado en España.

Tanto la investigación previa como la presente publicación no habrían sido posibles sin el apoyo y estímulo del Institut Català Internacional per la Pau, en el primer caso, y de CIDOB, en el segundo. A ambas queremos agradecer las oportunidades que brindan a los trabajos de investigación sobre temáticas internacionales.

1. De la revolución a la moderación: el largo camino del islam político¹

Ferran Izquierdo Brichs y John Etherington

Desde los años ochenta, el islam político o islamismo² despierta una enorme preocupación tanto en los medios políticos como en los medios informativos. La revolución en Irán a finales de los setenta y la victoria electoral del Frente Islámico de Salvación (FIS) en Argelia a finales de los ochenta marcaron dos momentos álgidos de la movilización popular e ideológica por parte de los grupos islamistas. Seguidamente, la guerra civil argelina y la violencia terrorista dejaron su huella en los años noventa. La percepción del islamismo en la actualidad continúa asociada en muchos casos a las dinámicas de finales del siglo pasado o al yihadismo de unos pocos grupos fundamentalistas, sin tener

-
1. Una primera versión abreviada de este artículo, anterior a las revueltas árabes, se publicó en Izquierdo Brichs, 2011.
 2. Luz Gómez García define el islamismo como el «conjunto de proyectos ideológicos de carácter político cuyo paradigma de legitimación es islámico», y añade que «el término sirve para caracterizar una panoplia de discursos y tipos de activismo que tienen en común la reivindicación de la sharia como eje jurídico del sistema estatal y la independencia del discurso religioso de sus detentadores tradicionales (ulemas, alfaquíes, imames). El islamismo, los islamismos, recorren el arco que va de las propuestas políticamente pluralistas y teológicamente inclusivas a los modelos autocráticos y excluyentes» (Gómez García, 2009: 165). Según Guilain Denoeux, «el islamismo es una forma de instrumentalización del islam por individuos, grupos y organizaciones que persiguen objetivos políticos. Proporciona respuestas políticas a los desafíos de la sociedad actual imaginando un futuro cuyas bases se apoyan en la reapropiación y reinención de conceptos tomados de la tradición islámica» (Denoeux, 2002: 61). Más allá de las definiciones, es importante tener en cuenta que, como insiste Mohammed Ayoob (2004) y veremos a lo largo de los artículos de esta publicación, hay una gran diversidad de islamismos que se desarrollan de forma distinta en contextos diferentes, y con idearios y estrategias no coincidentes.

en cuenta que los grupos islamistas mayoritarios han sufrido una gran evolución, y que el contexto en el que se mueven también es muy distinto. Como veremos, más que por el yihadismo o la radicalidad ideológica del siglo pasado, el islam político actual está mucho mejor representado por la moderación –tanto ideológica como política– del Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKP) turco, los Hermanos Musulmanes egipcios, el PJD marroquí, an-Nahda en Túnez, y la mayoría de los partidos o grupos grandes. Factores centrales en esta dinámica de moderación son, por una parte, la relación de los grupos islamistas con los regímenes y, por otra, la reivindicación y aceptación de la democracia liberal como estrategia en la lucha política.

Creemos que es importante analizar la evolución de las posiciones de los grupos islamistas respecto a los sistemas políticos imperantes y respecto a la reivindicación de un sistema democrático. Para ello utilizaremos la perspectiva teórica de la sociología del poder. Esta exploración es importante pues la evolución de los grupos islamistas define los problemas de gobernabilidad y la dirección que puede tomar el cambio político o la capacidad de mantener el statu quo de las élites en el poder. Así, creemos que es muy relevante la evolución que han hecho algunos grupos islamistas de posiciones de enfrentamiento con los regímenes a posiciones de convivencia, y de la negación de la democracia a ver en ella el mecanismo de acceso al poder. El caso del islamismo turco es seguramente paradigmático en este sentido³. Las posiciones de grupos islamistas como el AKP actualmente en el Gobierno en Turquía, o Hamas en los Territorios Ocupados de Palestina, el PJD en Marruecos, o los grupos ligados a Al-Qaeda en el extremo contrario, ponen en evidencia visiones muy distintas respecto a estas dos problemáticas (relación con los regímenes y democracia) que conllevan también dinámicas muy diversas en los diferentes países. Autores como Gilles Kepel, Olivier Roy, Fred Halliday o Gema Martín Muñoz iniciaron el análisis de esta evolución (Kepel, 2000; Roy, 1992; Roy y Haenni, 1998; Halliday, 1996; Martín Muñoz, 1999), sin embargo, los cambios están siendo más rápidos que las investigaciones. Evidentemente, continuamos encontrando grupos de oposición violenta, que aparecen frecuentemente en los medios de comunicación de masas occidentales,

3. Véase Izquierdo Brichs y Farrés Fernández (2008).

aunque son mucho menos importantes que lo que dan a entender los periodistas y los políticos⁴. Sin embargo, cada vez con más frecuencia son los grupos de oposición no violenta o que han aceptado actuar en convivencia con los regímenes los que tienen el mayor apoyo de la población.

La investigación sobre estos grupos moderados, que algunos han llamado posislamistas (Roy y Haenni, 1998; Kepel, 2002; Bayat, 2007), todavía se está desarrollando, y casos como el turco en el que cada vez son más frecuentes las comparaciones con los partidos demócrata cristianos europeos (Nasr, 2005; Hale, 2005) permiten ver una rápida evolución. Mientras que la convivencia del islam político con los regímenes significa la aceptación del statu quo a cambio de pequeñas parcelas de poder y refuerza a las autocracias, la movilización de algunos grupos islamistas por la democracia ejerce una presión importante sobre los regímenes autoritarios. En este sentido, es útil analizar los encuentros y desencuentros de los grupos islamistas con las revueltas populares que se iniciaron en diciembre de 2010 en el mundo árabe. Como veremos, el origen de esta evolución se encuentra en la relación del islamismo tanto con la población como con las élites que influyen en los grupos islamistas. La sociología del poder nos tiene que ser útil para colocar a cada actor y cada dinámica en su contexto.

La sociología del poder⁵

A lo largo de la historia, la mayoría de las sociedades han generado modelos de organización jerarquizados en sus relaciones políticas, sociales y económicas. Una sociedad jerarquizada es un sistema social compuesto por unos actores que establecen relaciones entre sí, según su capacidad

4. Por ejemplo, según Europol, en los años 2007, 2008 y 2009 hubo en Europa 1.316 atentados o intentos de atentado terroristas. De estos, ¡solo tres eran de tendencia islamista! (Europol, 2010). Sin embargo, los mensajes del miedo y la estigmatización racista se continúan difundiendo con toda crudeza contra el islam y el islamismo asociándolos de forma generalizada con el terrorismo.

5. Sobre la sociología del poder, véanse Izquierdo Brichs (2008), Izquierdo Brichs y Kemou (2009), Izquierdo Brichs y Lampridi-Kemou (2012) y Lampridi-Kemou (2012).

para disponer de determinados recursos. De este modo, para analizar la estructura de poder de una sociedad es necesario identificar la tipología de los actores y su relevancia, las dinámicas que rigen las relaciones entre estos, los recursos de poder de que disponen, así como su respectivo peso en la sociedad.

Respecto a los actores, la creación de jerarquías conlleva inevitablemente la división de los miembros de la sociedad entre gobernantes y gobernados o, como se define en nuestro marco teórico, entre élites y población. La segunda se encuentra en la base de la pirámide social y generalmente está sometida a las decisiones de las élites, excepto en momentos puntuales en los que se convierte en actor. La división entre élites y población se fundamenta en los distintos objetivos e intereses que guían a cada uno de los grupos. Por una parte, el interés de las élites debe definirse en términos de poder. Su objetivo prioritario será siempre mejorar su posición en la jerarquía compitiendo con las demás élites. La relación que se establece entre las élites es de competición circular, sin fin, pues sus aspiraciones son siempre relativas, al medirse constantemente con la posición del resto de actores. El interés de las élites es entonces lo que definimos como «acumulación diferencial de poder»⁶, es decir, acumular más poder que sus competidoras. Esta competición por la acumulación de poder se produce en todos los ámbitos de la sociedad. Además, la formación de élites implica inevitablemente competencia por el control de recursos de poder, ya sean estos políticos, económicos, informativos, coactivos, ideológicos o de cualquier otro tipo.

Por otra parte, definimos como «relaciones de poder lineales» las relaciones que establece la población cuando es capaz de identificar de forma consciente sus necesidades y se moviliza para alcanzarlas. En estos casos, los objetivos del actor «población» no son relativos y, por lo tanto, cuando se consiguen la relación de poder se extingue. El carácter lineal de dichas relaciones deriva del hecho de que se puede marcar un principio –el momento en el cual el proceso de toma de conciencia evoluciona en acción colectiva– y un fin –cuando la movilización tiene éxito y se consiguen las reivindicaciones o cuando es derrotada y se abandona la acción–.

6. Sobre el concepto de acumulación diferencial de poder, véase Nitzan y Bichler (2002).

Por consiguiente, el análisis de los sistemas sociales nos obliga a identificar cuándo una relación de poder es lineal o circular. Dicho de otra forma, es necesario identificar cuándo los actores tienen objetivos e intereses concretos en términos de mejora de su condición de vida y cuándo los actores tienen como objetivo prioritario la acumulación diferencial. De este modo, descubrimos cómo en el análisis de las sociedades, si bien son las relaciones lineales las que dibujan el progreso y las transformaciones, son las relaciones circulares las que predominan, dirigidas por unas élites que se aferran a su posición de poder, contribuyendo así a largos periodos de continuidad y estancamiento en la historia.

Otro elemento fundamental de la sociología del poder son los recursos de los que disponen los actores y su relevancia en el seno de la sociedad. Los recursos que utilizan las élites para competir por la acumulación diferencial de poder, o la población para luchar por sus objetivos, varían en función del sistema que se analice y de su estructura. Los recursos principales en la mayoría de los sistemas contemporáneos son el Estado, el capital, la ideología, la información, la coacción y la misma población. Sin embargo, eso no implica que no existan otros recursos como pueden ser los partidos o las corporaciones, que en algunos sistemas llegan a tener un papel central. El peso de cada recurso, relacionado con la coyuntura y los procesos de acumulación de cada momento, determina su posición primaria o secundaria.

Relaciones de poder circulares

Como hemos visto, el principio fundamental de la sociología del poder reside en la función acumulativa de las élites, y en que la posición de un actor en una jerarquía determinada dependerá siempre de su capacidad para competir con el resto de los miembros de la jerarquía, o con aquellos otros que están aspirando a entrar en ella. Así, identificamos las relaciones de las élites entre sí como de permanente competencia mutua, o relaciones de poder y por el poder. Y, como acabamos de señalar, sus objetivos serán siempre relativos, sujetos a la capacidad de acumulación de sus rivales.

De ese modo, la supervivencia como élite de cada actor depende de su capacidad de acumulación diferencial de poder: la acumulación de más poder que el resto de los actores. El poder concreto de cada actor es medido siempre en comparación con las demás élites, por lo que las relaciones que se establecen construyen un sistema en el cual la compe-

tición no se detiene nunca. Al mismo tiempo, la lógica de la competición se hace más feroz cuanto mayor es el poder que controlan las élites. Esta dinámica competitiva es propia de los sistemas jerárquicos, por lo que cualquier individuo que se encuentre en esta posición elitista deberá competir o perderá su poder. La posición de cada una de las personas que forman parte de la élite dependerá de sus recursos, sus capacidades y sus alianzas en la competición con los demás. Esta dinámica de competición constante, y de alianzas dentro de ella, se extiende a todos los recursos de poder y a todas las épocas y latitudes que han conocido organizaciones jerárquicas. Además observamos cómo, a lo largo de la historia, las relaciones de poder circulares son factores causantes del conservadurismo, al ser el mantenimiento y acumulación de los recursos de poder de los actores la dinámica dominante.

Por otra parte, en el análisis de la estructura de poder de una sociedad es importante tener en cuenta la multidimensionalidad del poder, la multiplicidad de actores y también el que se trata de una competición en la que todos los actores/élites están implicados y se influyen mutuamente. Al ser los recursos de poder multidimensionales y al estar sometidos al control de múltiples actores en competencia, cada uno de estos actores también está sometido a la influencia de los demás. Asimismo, son frecuentes los casos en que los mismos actores pueden coincidir total o parcialmente en el control de unos y otros recursos.

A todo ello debemos añadir que, como el poder no es una abstracción, los actores implicados en una relación de poder no pueden ser entes abstractos como la nación o el Estado, sino individuos o grupos sociales, entendidos como una alianza entre individuos, y el análisis debe centrarse en ellos. Cuando nos referimos al Estado, la corporación, la Iglesia, el partido y otras instituciones, debemos tener en cuenta que en realidad nos referimos a las élites que controlan estas instituciones. Y cuando hablamos de la población como actor, a lo que aludimos es a una alianza de individuos con objetivos comunes.

Relaciones de poder lineales

En toda sociedad, en algunos momentos de su historia, junto a las relaciones circulares, coexisten las relaciones de poder que establece la población cuando actúa para mejorar sus condiciones de vida. En las sociedades jerarquizadas no es fácil que los individuos tomen conciencia de sus intereses

en términos de mejora de su bienestar. Y cuando lo hacen se encuentran con la dificultad de movilizarse para luchar por este objetivo, pues en la mayoría de las ocasiones ello implica enfrentarse a las élites que se resisten a la transformación del statu quo que les es favorable en su proceso de acumulación. Pero cuando la población consigue movilizarse, genera una relación de poder muy distinta de la competición de las élites entre sí. En estos casos, los objetivos de las personas son concretos y, por tanto, cuando se consiguen, la relación de poder termina. Por esta razón hablamos de relaciones lineales, que tienen un principio en el proceso de toma de conciencia y un final si la movilización tiene éxito y se alcanzan las reivindicaciones.

La población como grupo social acostumbra también a ser un recurso para las élites. La vida cotidiana de una persona suele estar basada en la cesión –consciente, inconsciente o forzada– de la capacidad de decidir. La democracia representativa, las relaciones de producción, el propio Estado, las ideologías, el control de la información, la coacción... son instrumentos en manos de las élites para extraer y acumular el poder de la población. Sin embargo, cuando una mayoría de la población establece relaciones de poder lineales para alcanzar objetivos propios se convierte en un actor transformador con capacidad para provocar cambios en la sociedad. Estos cambios, definidos por los objetivos que busque la población, pueden ser menores y coyunturales, como, por ejemplo, un convenio colectivo en una empresa o la lucha por la mejora de un barrio, o grandes y estructurales, como la exigencia de derechos y libertades en contra de una potencia colonial o una dictadura.

Los procesos de cambio social solo se producen cuando el pueblo lucha por intereses propios, convirtiéndose en actor político y dejando de ser un recurso en manos de las élites. Sin embargo, esto no significa que no se puedan establecer alianzas entre la población y algunas élites, cuando los intereses de ambas son coincidentes, como veremos más adelante.

Los actores

El análisis de los actores desde la sociología del poder se centra en aquellos individuos que tienen capacidad de tomar decisiones sobre el uso de los recursos de poder y de intervenir en las relaciones de poder. Nuestra definición parte de las siguientes premisas: se aplica solo a seres humanos que son conscientes de sus intereses, y cuya actividad se caracteriza por la intencionalidad y modifica las relaciones de poder existentes.

Podemos diferenciar entre dos categorías principales de actores: las élites y la población. Como veíamos, esta división responde a los intereses y al tipo de relaciones de poder que establece cada grupo; por una parte, el interés de las élites es la acumulación diferencial de poder, y las relaciones que establecen en este proceso son circulares; por otra parte, el interés del pueblo es la mejora de sus condiciones de vida, y sus relaciones son lineales.

Las élites

Consideramos élites a los individuos que se encuentran en una posición jerárquica superior en las instituciones sociales y cuya supervivencia en esta posición depende de su capacidad para competir por la acumulación de poder. La posición de las élites en el sistema y su capacidad de acumulación está ligada a los recursos que controlan. No todos los sistemas se estructuran de la misma manera; en algunos el recurso esencial puede ser el Estado, en otros el capital, y en otros la coacción o la ideología, o una combinación de varios. Pero en el mundo árabe, excepto algunos casos excepcionales, el recurso fundamental es el Estado, y la competición principal se produce entre las élites que pueden rivalizar por su control. Otros recursos, como capital, información o coacción, dependen en buena medida de este recurso principal. Solo la ideología escapa, en algunos casos, al control desde el Estado, permitiendo a élites competidoras amenazar la supremacía de los regímenes. En la actualidad, esta amenaza de la ideología proviene del islamismo, que ha sustituido al nacionalismo y a la izquierda como ideología movilizadora de masas.

Élites primarias y secundarias. El análisis de las élites nos permite apreciar que, aunque todas participan en la competición por la acumulación diferencial de poder, presentan diferentes grados de incidencia sobre el sistema. Por una parte, las élites primarias poseen la capacidad de competir por el control de los recursos que permiten mayor acumulación en cada momento, y al mismo tiempo, al relacionarse entre sí, delimitan los equilibrios de poder que estructuran todo el sistema. Como apuntábamos refiriéndonos al mundo árabe, serán élites primarias aquellas que puedan competir eficazmente por el control del Estado, la renta, la coacción y, en ocasiones, por el capital privado y la ideología. Por su parte, las élites secundarias, aunque intervengan también en la competición, se mueven en la estructura generada por las élites primarias por lo que su acceso a los recursos dependerá de sus alianzas con las élites primarias.

La población

El análisis de la población como actor ofrece mayores dificultades que el de las élites, pues en muchas ocasiones la movilización de las masas responde también a la capacidad de manipulación de algunas élites para utilizarlas en su propio beneficio. En este sentido Inglehart distingue entre la participación dirigida por la élite y la participación que desafía a la élite. En el primer caso, se refiere a una amplia masa de ciudadanos, en general, poco preparada políticamente y guiada por un pequeño número de líderes normalmente a través de los partidos, sindicatos, iglesias u otras instituciones. En el segundo caso, la acción está más orientada hacia objetivos concretos y tangibles, y se basa más en grupos formados ad hoc que en una organización burocratizada. Este tipo de participación requiere un nivel más alto de experiencia política por parte de la población (Inglehart, 1977: 299-300).

La población no actúa siempre con la misma intensidad, por lo que también podemos distinguir grados diferentes en sus actuaciones. Las acciones reactivas tienen en muchas ocasiones la forma de protestas puntuales y gozan de cierto grado de espontaneidad. Son movimientos de respuesta a hechos concretos, o demandas generadas por una gran presión ejercida sobre la población hasta el punto de que a esta le es difícil continuar soportándola.

La oposición se distingue de la protesta porque está más estructurada. La diferenciamos de la resistencia si se lleva a cabo desde dentro del sistema, aceptando sus reglas del juego. Normalmente la abandonan las organizaciones políticas, religiosas o de la sociedad civil legales o paralegales (no clandestinas). Los procesos de apertura de algunos regímenes árabes han hecho florecer este tipo de organizaciones y, en ocasiones, algunos grupos, que bajo la represión más dura actuaban desde la clandestinidad contra el régimen, han aceptado contemporizar con el poder para salir a la superficie y pasar de una actividad de resistencia a una de oposición.

Los intentos de transformación del sistema, o de algunas de sus políticas en el caso de que afecten a las bases del régimen, adquieren una dimensión más profunda que las dos anteriores. Los movimientos de resistencia solo tienen fuerza en momentos de fragilidad del régimen. Mientras que la respuesta de los regímenes a las protestas y la oposición puede oscilar entre la represión o la negociación y concesiones para au-

mentar la legitimidad, en el caso de los movimientos de resistencia la respuesta es siempre represiva, pues lo que ponen en duda es la permanencia de las élites y de su control sobre los recursos de acumulación de poder, y, por tanto, su misma existencia.

La existencia de relaciones lineales no implica automáticamente la desaparición de las relaciones circulares. En muchos casos cuando la masa se convierte en actor también es un recurso para algunas élites que pueden aprovechar la movilización en beneficio propio. Así, por ejemplo, tras las revueltas árabes, los líderes islamistas están aprovechando los cambios para ganar poder.

Recursos de poder

Los recursos que las élites pueden utilizar en su competición por la acumulación de poder conforman otro factor determinante de la estructura del sistema. El peso de los distintos recursos está ligado a la coyuntura y los procesos de acumulación, y el control de cada uno de ellos genera intereses y políticas distintas, y en muchos casos contradictorias. Un sistema con un alto grado de especialización de las élites en recursos distintos, o con diversidad de recursos fundamentales para el proceso de acumulación, será más difuso y con mayor diversidad de élites. En el sentido contrario, un sistema con élites poco especializadas y, por tanto, con capacidad de competir por todos los recursos fundamentales, o en el cual la acumulación de poder se base en un solo recurso, presentará una mayor concentración de élites. En los países árabes la mayoría de los sistemas tienden a ser poco especializados con unas élites que compiten por el Estado como recurso primario. En la mayoría de los casos esto refuerza la tendencia a la oligarquía y a la autocracia política. En el análisis del islam político, nos interesa especialmente la ideología, pues es clave para la movilización de la población como recurso.

La causa de la conversión de la población en recurso debe buscarse en la falta de conciencia de sus propios intereses. Tal y como ya expresaba Marx, la alienación supone la pérdida de la calidad de sujeto humano para convertirse en objeto (Marx, 1844) que será usado por las élites en su competición por la acumulación diferencial de poder, y en este proceso de alienación la ideología cumple un papel fundamental.

El análisis de la ideología como recurso nos lleva a diferenciar entre tres niveles distintos de influencia. Los dos primeros forman parte de la estructura del sistema, mientras que el último representa un recurso que

algunas élites utilizan en la competición. En el primer nivel, que impregna todas las relaciones sociales y que podríamos definir como lo que Foucault llama el «régimen de verdad», encontramos los mecanismos inconscientes que nos hacen aceptar o rechazar ideas, valores y discursos. En el segundo nivel, que Gramsci define como «hegemonía cultural», una clase o un grupo social consigue que sus intereses de grupo sean asumidos como el interés general de toda la población.

En el tercer nivel, nos situamos en un plano más concreto e inmediato, el de los sistemas de creencias políticas y religiosas difundidas por las élites para manipular a la población. Este es el nivel más evidente pues es el que se puede utilizar de forma más directa e independiente en la competición por el poder, donde encontraremos ideologías políticas y religiosas rivales, o disputas por el control de dichas ideologías. Esta competición no se da solo entre ideologías políticas enfrentadas o entre ideologías religiosas enfrentadas, sino que todas compiten con todas, pues la función de todas ellas es la misma: la acumulación de poder de las élites que las controlan. Por ejemplo, la decadencia del nacionalismo árabe alimentó la reislamización de las sociedades musulmanas del Norte de África y de Oriente Medio.

La estructura del sistema

Podríamos definir la estructura como el marco en el que se mueven los actores. Es preciso recordar que la estructura marca las constricciones de los actores, pero también sus oportunidades (Giddens, 1976: 161). De este modo, en el juego competitivo, las constricciones para unos serán ventajas para otros. Así, un actor que tenga que jugar en contra de determinadas constricciones estructurales tiene un margen de acción limitado, mientras que los que pueden aprovechar las oportunidades tendrán más capacidad de acumulación. Colin Wight va más allá y presenta dos tradiciones teóricas en el análisis de la estructura: en la primera, la estructura es considerada como el medio ambiente en el que se mueven los actores y que genera constricciones y oportunidades; en la segunda, se le añaden las representaciones colectivas de los hechos sociales (Wight, 2006: 126).

Encontramos distintos tipos de constricciones o posibilidades, que pueden proceder de: a) presiones de la población o colectivos capaces de generar relaciones lineales que obliguen a las élites a llevar a cabo algunas actuaciones

o les impidan otras; b) presiones de otras élites, lo que forjará los equilibrios de poder en el sistema; c) presiones de instituciones y normas, como por ejemplo el Estado, leyes constitucionales, costumbres, etc.; d) presiones de valores e ideologías, sobre todo en lo que hemos definido como los niveles foucaultiano y gramsciano (régimen de verdad y hegemonía cultural) .

Los cambios en la estructura del sistema vienen dados por los cambios en los actores, en los recursos, en las relaciones de poder o en el ámbito de la ideología. En el primer caso, referido a los actores, los cambios se pueden producir por el aumento o disminución de poder de algunos actores primarios capaces de generar nuevos equilibrios. En el segundo caso, referido a los recursos, el factor de transformación de la estructura del sistema son los cambios de la utilidad de los recursos para la acumulación de poder. El peso de un recurso de poder no es una propiedad intrínseca, sino que depende de la coyuntura de la competición. Recursos válidos en un periodo pueden ser inútiles en otro, y, por tanto, las élites que disponían de ellos se verán desplazadas por las que puedan utilizar los nuevos.

En el tercer caso, referido a las relaciones, el factor que puede modificar la estructura del sistema es la irrupción en escena de relaciones lineales de poder. Cuando la población se moviliza puede debilitar a algunas élites, pero también puede dar fuerza a aquellas que tengan la capacidad de aprovechar el impulso del movimiento popular. Además, las relaciones lineales pueden llegar a tener consecuencias revolucionarias, logrando incluso modificar las reglas del juego, eliminar a algunas élites y generar otras nuevas, o poner en un primer plano recursos de poder antes no útiles para la competición. Este fenómeno dependerá de la capacidad de concienciación y de movilización de la población o de grandes colectivos. Según Skocpol, las revoluciones sociales se diferencian de otros procesos de transformación por la presencia de dos dinámicas: el cambio estructural de la sociedad con la agitación de clase y las transformaciones sociales y políticas (Skocpol, 1979: 4). En el mundo árabe contemporáneo esto solo se ha dado en las recientes revueltas desde 2011, en las «revueltas del pan» de los años ochenta y noventa, en la resistencia palestina contra la ocupación israelí y, sobre todo, en la lucha contra el dominio colonial, seguramente el único momento en que la población, junto con algunas élites, fue capaz de desarrollar un movimiento de resistencia lo bastante fuerte como para provocar un cambio estructural.

En el cuarto caso, referido a las representaciones colectivas de los hechos sociales, diferenciamos entre lo que hemos llamado niveles foucaultiano y

gramsciano. Según Foucault, «cada sociedad posee su régimen de verdad, su “política general de la verdad”»: es decir, define los tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar a unos y a otros: las técnicas y los procedimientos que son valorados en orden a la obtención de la verdad, el estatuto de quienes se encargan de decir qué es lo que funciona como verdadero» (Foucault, 1999: 53). Este «régimen de verdad» solo se modifica con el paso del tiempo y la evolución de las propias relaciones sociales, y no puede ser manipulado por parte de las élites a su antojo. Por la misma razón, tampoco pueden establecerse programas definidos de oposición y resistencia contra el «régimen de verdad». Sin embargo, esto no significa que algunas élites no puedan aprovechar este régimen para mejorar su posición en la competición por el poder.

En el nivel definido por Gramsci como «hegemonía cultural», se establece un sistema de creencias universalizado que hace que el interés de un sector determinado sea aceptado como provechoso para toda la sociedad. La capacidad de hacer aceptar los propios intereses como universales permite a las élites establecer la agenda y las prioridades de la sociedad. La hegemonía se establece a partir de una gran coalición de un sector importante de la sociedad, prácticamente de una clase, por lo que tampoco es manipulable, al menos a corto plazo; pero está más definida que el «régimen de verdad» de Foucault y pueden entablarse luchas abiertas para debilitarla o para establecer contrahegemonías.

Los regímenes autocráticos árabes se han visto favorecidos por la fuerza del autoritarismo, en el plano ideológico del «régimen de verdad» foucaultiano. Como comenta Ghassan Salamé, en el mundo árabe y musulmán encontramos una insistencia en el orden y la autoridad que no encontramos en el mundo occidental (Salamé, 1994: 10-11). Esto no significa que en este análisis adoptemos una visión culturalista y unamos nuestra voz a la de aquellos que defienden que el mundo islámico es incompatible con la democracia, pero consideramos que es un elemento que debemos tener en cuenta para analizar los recursos de los que disponen las distintas élites y, sobre todo, los regímenes en el poder. Las élites autoritarias encuentran en esta «verdad» dominante un gran apoyo para justificar su forma de Gobierno, y también para debilitar a las voces que reclaman la democratización. En el nivel foucaultiano, encontramos toda una serie de relaciones sociales, familiares y comunitarias que se apoyan en un autoritarismo asumido por la gran mayoría de la población. El respeto de los jóvenes hacia los ancianos,

de los hijos hacia los padres, de los miembros de las tribus a los jeques, de las mujeres a sus maridos, de los alumnos a los maestros, de los ciudadanos a los funcionarios, etc., conlleva un componente de sumisión que juega a favor de las relaciones de poder autoritarias. Paradójicamente, el discurso de los principales opositores, primero desde el nacionalismo y después desde el islamismo, no ha debilitado esta verdad autoritaria, al no ocuparse ni de la democracia ni de la participación de los ciudadanos en el gobierno de sí mismos. Lejos de esto, las élites nacionalistas supieron aprovechar también este autoritarismo para asentarse en el poder cuando tuvieron acceso a él. Sin embargo, hoy los islamistas se encuentran en una posición más contradictoria, pues la principal posibilidad que tendrían de llegar al poder sería derrotando la autocracia e implantando un sistema antiautoritario y democrático que no figura en su agenda. Al no hacer frente a la verdad autoritaria pierden fuerza en su enfrentamiento con los regímenes, pero si cae la dictadura los islamistas ganan apoyo popular y votos gracias a esta «verdad» conservadora. Aunque los que más pierden son los demócratas y aquellos sectores de la población que se oponen al autoritarismo, pues los dos discursos dominantes, el de los regímenes y el islamista, coinciden en moverse en el marco de esta verdad autoritaria, con lo que la refuerzan continuamente. Los cambios en este «régimen de verdad» son extremadamente lentos, por lo que la estructura es aquí un factor de continuidad y paralizador muy potente a favor de los regímenes.

Propuesta de investigación

La sociología del poder nos será útil para el análisis de la evolución del islam político en la región de Oriente Medio y el Norte de África. Podemos observar cómo la tensión entre los dos tipos de relaciones –circulares y lineales, de competición por la acumulación de poder entre las élites y de lucha por el bienestar en la población– ha ido marcando el camino seguido por los grupos islamistas mayoritarios y su relación con los regímenes. Proponemos, pues, unas variables que nos tienen que ayudar a construir un retrato fiable de los grupos islamistas más destacados⁷.

7. Agradecemos la colaboración de Guadalupe Martínez.

En primer lugar, es importante analizar la base social de los grupos. La actividad e ideario de los grupos políticos está ligada a la base social tanto de sus apoyos como de sus dirigentes, por lo que es imprescindible tenerla en cuenta. Burguesía, clases medias, profesionales, funcionarios, intelectuales, estudiantes, clases populares, etc., pueden tener intereses distintos. De la misma forma, grupos políticos *catch all* deberán hacer lo posible para construir un discurso que no caiga en contradicciones entre los intereses de unos y otros, por ejemplo, en el caso de los islamistas, centrando la atención en el código social y de familia y en los aspectos más moralizantes y retrógrados. En el caso de los grupos islamistas, podemos ver también una evolución importante desde los años ochenta hasta la actualidad por la penetración de sectores de la nueva burguesía y clases medias, que, en general, ha tenido un impacto importante en la moderación del islam político mayoritario.

Es importante también tener en cuenta la naturaleza de los grupos y movimientos, tanto en el marco de la legalidad (legales, ilegales o ilegales consentidos); su forma organizativa (partidos, movimientos, asociaciones de beneficencia y predicación, grupos terroristas...); si tienen ramificaciones en el interior y exterior de los países; o su coherencia interna, facciones y centralismo. En este aspecto, se puede ver una gran diversidad tanto de grupos entre sí como en ocasiones de distintas formas de organización en el seno del grupo, con ramas de predicación, de beneficencia, de acción política, sindical, etc.

Otra variable fundamental en el análisis son los recursos de poder de los que disponen. Como veremos, en la mayoría de los casos tienen en la ideología un recurso básico en su proceso de acumulación de poder, pues a través de la ideología consiguen la mayor capacidad de movilización de la población. Este recurso a la ideología los sitúa inevitablemente en el marco de las relaciones circulares y en la competición por utilizar a la población para la acumulación de poder en competencia con otras élites. Otros recursos destacables son la beneficencia y la capacidad de crear relaciones clientelares con capas importantes de población, la influencia en las asociaciones profesionales, estudiantiles y sindicales, el acceso a financiación, el control de medios de comunicación y el uso de Internet y las redes sociales. Sin embargo, en ocasiones pueden participar en las movilizaciones populares por razones de bienestar, y, por tanto, ser actores en relaciones de poder lineales.

Es importante también identificar la naturaleza de la acción de los grupos. Puede ser proactiva con un proyecto claro y concreto, o reactiva a las acciones de los regímenes. También puede ser violenta o no violenta, aunque en la

actualidad vemos que en los movimientos con mayor apoyo impera la acción no violenta. Asimismo, los grupos pueden estar más o menos abiertos a la cooperación con otros grupos o movimientos, tanto de tendencia islamista como laica. Como veíamos, la naturaleza de las relaciones de poder –circulares o lineales– es un aspecto central del análisis que se relaciona con todas las demás variables. En muchos casos los grupos islamistas participan en relaciones de poder tanto lineales, participando y en ocasiones liderando movilizaciones populares, como circulares, compitiendo las élites dirigentes de los grupos por la acumulación de poder con otras élites. En la mayoría de las ocasiones esta competición se establece tanto en el seno del islam político como con élites políticas no islamistas, ya sea del régimen como de la oposición.

La naturaleza de las relaciones de poder que establecen los grupos islamistas se vincula con la estrategia que adoptan hacia los regímenes. También encontramos grandes diferencias, pues se pueden mover desde la lealtad al régimen y la disposición de sus dirigentes a ser cooptados hasta el enfrentamiento abierto, pasando por el enfrentamiento encubierto normalmente por el discurso religioso. En algunos países podemos encontrar grupos con estrategias distintas, y en estos casos no son infrecuentes los choques entre ellos. Por otra parte, como veremos, en los últimos veinte años ha sido frecuente la evolución de las estrategias hacia posiciones más acomodaticias con los regímenes. No obstante, el estallido de las revueltas populares ha vuelto a situar a algunos de los grupos en la estrategia de enfrentamiento con los regímenes pues de otra forma perderían apoyos populares.

Finalmente, para el análisis es necesario tener en cuenta las variables relacionadas con el discurso ideológico. En muchos casos ha habido una gran evolución respecto a la democracia y el sistema político, y menos en lo referente al código de familia, moral y costumbres. Por esta razón, hay que analizar la evolución de sus discursos hacia ámbitos como la democracia representativa, el Estado laico, la unidad panislámica o la aceptación de las fronteras estatales, los derechos de las minorías religiosas y étnicas, el bienestar social, las relaciones internacionales, los derechos de la mujer, etc. Y también las causas de los cambios en los discursos.

La consideración de estas variables nos tiene que ofrecer un retrato fiable de los grupos islamistas más destacados en la actualidad, y será útil para analizar la evolución que han tenido y las direcciones que pueden seguir en el futuro. Para hacer más fácil la comparación, los estudios de caso sobre los países del Mediterráneo Sur que se ofrecen a continuación seguirán en lo posible la estructura de este marco de análisis.

Islam político y población

La relación de la población con los islamistas, y viceversa, no se mueve solo en el ámbito de la competición por el poder, también tiene mucho de relación lineal. Como comentaba Étienne en 1987, «el liberalismo y el marxismo (como doctrinas) solo llegan a la élite de la sociedad, entendiendo “élite” en el sentido árabe de *khassa* y en el sentido europeo de aquellos que poseen capital cultural occidental. Las masas aspiran a la igualdad y la justicia que creyeron encontrar en el nacionalismo árabe, sobre todo en la época de Nasser. En la actualidad, el islam les parece la mejor manera de defender sus intereses de clase e incluso su existencia...» (Étienne, 1987: 171). En los años ochenta y noventa, la crisis provocada por la caída de los precios del petróleo y las políticas impuestas por el FMI llevó a grandes movilizaciones de la población. Los grupos islamistas se situaron como vanguardia de estas relaciones lineales, sin abandonar su competición por controlar las creencias ideológicas y ganar poder⁸. Los islamistas pudieron aprovechar los distintos recursos que tenían a su alcance para organizar la movilización social: las mezquitas, las ONG islámicas, las asociaciones profesionales y estudiantiles e, incluso, partidos políticos allí donde podían actuar (Wiktorowicz, 2004: 10-12). De esta forma, a través de estos recursos, adquirían una doble condición, de vanguardia de una relación lineal y de élite ideológica en una relación circular.

Esto no dejaba de plantear contradicciones, pues las reivindicaciones populares de la relación lineal no siempre eran coincidentes con las necesidades de la base social burguesa y de clase media de los dirigentes islamistas, ni con sus necesidades para la acumulación de poder. Como mencionaba Ayubi a principios de los noventa,

8. La influencia y prestigio de los islamistas sobre la población se veía favorecida por el prestigio de las otras ideologías. Los regímenes dictatoriales y corruptos se habían apropiado de los discursos de la modernidad, el secularismo, el liberalismo y el izquierdismo, y además eran apoyados por las potencias occidentales herederas del imperialismo y la colonización, por lo que las ideologías que llegan del Occidente liberal-democrático están todavía más desacreditadas (véase Hashemi, 2009: 133-143). Así, la vanguardia islamista prácticamente no tuvo competencia para situarse al frente de las movilizaciones populares.

« (...) una de las cosas más curiosas acerca del resurgimiento islámico es que parece reconciliar grupos con diferentes actitudes sociales y objetivos políticos (...) el punto en que se encuentran es de tipo cultural (sensación de alienación, búsqueda de la autenticidad, demanda de imposición de normas públicas), y posiblemente filosófico (creencia en que lo divino, y no lo humano, ordena los asuntos humanos). En la acción sociopolítica, sin embargo, los diferentes grupos no pueden ir mano a mano (como se ha probado en el caso iraní) excepto en situaciones de transición, porque la función “social” del islamismo es diferente para cada grupo» (Ayubi, 1996: 244).

Mientras la movilización popular fue fuerte tuvo un peso importante en el discurso y la acción de los grupos islamistas, pero cuando decayó los intereses de las élites islamistas prevalecieron. La recuperación de los precios del petróleo y del rentismo debilitó la movilización popular⁹. El papel de vanguardia de los islamistas también ha ido disminuyendo, pues han ido perdiendo peso dentro de los grupos los líderes islamistas surgidos de la base popular. Su lugar lo están ocupando los sectores ligados a las clases medias conservadoras y religiosas, y al capital islámico, partidarios de la negociación con los regímenes. Además, estos sectores burgueses y profesionales de clase media controlan en buena parte las aportaciones a las asociaciones y ONG islámicas de ayuda a la población, con lo que alimentan el clientelismo de forma que la población pierde capacidad de decidir¹⁰. Algunos grupos islamistas, al perder su capacidad de movilización política de masas, se conforman con pedir el voto, al igual que el resto de élites políticas nacionalistas, izquierdistas o liberales que han renunciado al papel de vanguardia de la relación lineal.

La desmovilización de la población desde los primeros noventa hasta 2011 debilitó y transformó los grupos islamistas. Unos se acercaron a los regímenes y aceptaron el papel de oposición, otros intentaron mantener su rol de vanguardia de unas protestas cada vez más débiles. Y cuando la

9. Véanse ejemplos de distintos países en Izquierdo Brichs (2009).

10. Este alejamiento de la base popular se puede apreciar también en la dinámica de revueltas que se inició en 2010. A pesar de las victorias electorales de los islamistas en Túnez o Egipto, no parece que ningún grupo tenga capacidad para liderar a estos jóvenes y ejercer de vanguardia.

rabia popular estalló, al frente no estaban los islamistas sino unos jóvenes que en muchos casos tenían un ideario muy distinto. Y los grupos que continúan manteniendo el discurso revolucionario y reclamando el gobierno de la sharia ya no lo hacen como vanguardia de la población en su lucha por mejorar su bienestar, sino por fundamentalismo ideológico.

La relación de alianza entre los grupos islamistas y la población está volviendo cada vez más a la dimensión clásica de la religión: una relación de control ideológico en la que la población es un recurso, no un actor. Como recuerda Burgat, es difícil separar al islamismo de los avances conseguidos por las asociaciones pietistas y de difusión de la religión, como las cofradías sufíes o el Tablig (Burgat, 1996: 92). Esta relación se establece en ocasiones de forma directa, con los mismos protagonistas, y en otras de forma indirecta al aprovechar los islamistas la difusión de una ideología que les es favorable. En todos los casos, sin embargo, el discurso más conservador y alienante –sobre todo en cuestiones de moral, costumbres, familia y la mujer– recupera su presencia, de la misma forma que puede ocurrir con el neofundamentalismo cristiano en Estados Unidos, o judío en Israel. La creciente presencia del salafismo, en ocasiones en competencia con los grupos islamistas como en las elecciones de 2012 en Egipto, es producto de esta evolución.

Pragmatismo ideológico y abandono de los postulados fundamentalistas

A mediados de los años ochenta, en su análisis del islamismo radical, Bruno Étienne señalaba que, volviendo a las raíces ortodoxas, la idea de unidad (*tawhid*) era uno de los elementos básicos del pensamiento islamista y de su movilización. Según esta interpretación, la unidad de la comunidad musulmana conlleva la idea de solidaridad social en todos sus ámbitos, y esta unidad social implica la unidad territorial a través de la unidad política. Dicho de otra forma, postula la existencia de un solo Estado islámico (Étienne, 1987: 73). Sin embargo, este objetivo político revolucionario y totalmente enfrentado a los regímenes en el poder, en los movimientos mayoritarios ha dejado paso o al nacionalismo islámico, como en el caso de Hamas (véanse Travin, 2007; y Navarro y Travin en esta publicación), o a aceptar los sistemas estatales. Las organizaciones que continúan teniendo estructuras y objetivos panislámicos

son las más radicales, pero también las más minoritarias. Por otra parte, a pesar del éxito en la reislamización de la sociedad, al aceptar la convivencia con los regímenes o la participación en la política desde dentro del sistema, en la actualidad el islamismo ha perdido no solo el objetivo de la unificación, sino también el objetivo del Estado islámico (Roy, 1999).

La radicalidad y la fuerza del islam político en los años ochenta y primeros noventa era producto de la debilidad de los regímenes, pero la situación en el nuevo siglo es muy distinta. Desde entonces se vivieron cuatro dinámicas que obligaron a los grupos islamistas a escoger entre adoptar posiciones más pragmáticas o la marginación minoritaria. La primera de estas dinámicas fue la represión de los regímenes. Al igual que habían hecho en otras ocasiones ante los grupos nacionalistas o progresistas, las élites gobernantes demostraron que antes de perder el poder estaban dispuestas a usar todos los medios para acabar con las protestas y los movimientos de resistencia, incluida la represión más violenta contra los grupos políticos y contra la población. Y a partir del once de septiembre de 2001, con la connivencia de los gobiernos occidentales, la «guerra contra el terrorismo» promovida por el Gobierno norteamericano fue aprovechada para reforzar las políticas autoritarias y las agresiones contra los derechos humanos por parte de Israel y las dictaduras árabes.

La segunda dinámica, la guerra civil argelina, fue consecuencia de la primera. La burocratización de los regímenes llegó al extremo argelino, en que se vio que las élites en el poder estaban dispuestas incluso a llevar al país a la guerra civil, y los dirigentes de los grupos islamistas se sintieron lo bastante fuertes como para hacerles frente. Sin embargo, la población pronto se fue cansando de la violencia, y una consecuencia de ello fue el alejamiento cada vez mayor de toda iniciativa que pudiera conducir nuevamente a la represión y a la guerra. Los militares y servicios secretos argelinos supieron jugar muy bien la carta de la violencia para justificar el golpe de Estado, la represión y su permanencia en el poder. Para ello no dudaron en potenciar a los grupos islamistas más sanguinarios, como los Grupos Islámicos Armados (GIA), o en perpetrar ellos mismos asesinatos adjudicados después a los islamistas¹¹.

11. Véanse Mellah (2004); Burgat (2006: 145-148).

La tercera dinámica fue el fin de la crisis económica y la recuperación de los mecanismos rentistas. Los grupos islamistas se habían colocado en la vanguardia del descontento provocado por la crisis económica de los años ochenta y noventa. En muchos casos lideraron las «revueltas del pan». Sin embargo, la recuperación de los precios de la energía y de las ayudas exteriores alimentó nuevamente el rentismo, y la gente se desmovilizó. De esta forma, los grupos islamistas perdieron su principal recurso de poder, el apoyo mayoritario de la población.

La cuarta dinámica tiene relación con los cambios en las bases de apoyo de los movimientos islamistas. La desmovilización de los sectores populares coincidió en muchos casos con el crecimiento de sectores de la pequeña y mediana burguesía a consecuencia de las políticas de privatización impuestas por los gobiernos occidentales, el FMI y las élites económicas globales. En Turquía, las políticas de liberalización permitieron el surgimiento de una nueva burguesía «verde», no ligada al poder político, conservadora y religiosa, y en muchos casos con lazos con las cofradías sufíes. En la mayoría de los regímenes rentistas y autoritarios árabes, las políticas de liberalización económica fueron aprovechadas por las élites para apropiarse directamente de los recursos¹², pero también permitieron una ligera ampliación de las clases medias y la penetración del capital financiero islámico, procedente sobre todo de la península Arábiga y el Golfo¹³. Estas capas burguesas, que no forman parte de las élites de los regímenes, pasaron a apoyar a la oposición conservadora islamista, que estaba perdiendo su base social popular¹⁴, y al ser una importante fuente de ayudas para

12. Así, por ejemplo, en Egipto la mayor parte de la nueva burguesía surgida de la liberalización del Infitah estaba ligada al régimen, en muchas ocasiones de forma directa como miembros del Partido Nacional Democrático (Gumuscu, 2010: 849). En 1976, en el Parlamento egipcio había 20 miembros de la burguesía del Infitah, en 1987 ya eran 80, y 90 (22%) en 2005.

13. Sobre el impacto de este proceso en Egipto, véase Beinin (2004).

14. Véase, por ejemplo, Lampridi-Kemou (2011) y Franganillo (2010), quien menciona la caída de la Bolsa egipcia tras la detención de algunos empresarios cercanos a los Hermanos Musulmanes. Según Ayubi (1996: 276-277), las instituciones del capital islámico (bancos, empresas, servicios...) no forman parte de una estrategia islamista para tomar el poder, entre otras cosas porque es difícil que coincidan los intereses de estos sectores de capital con los sectores populares de los movimientos islamistas. Sin embargo, si lo analizamos desde el punto de vista de las élites, vemos que las élites del capital verde y las élites po-

asociaciones y ONG benéficas islámicas, y para mezquitas e incluso grupos islamistas, consiguieron aproximar a sus intereses tanto a buena parte del *establishment* religioso como a grupos islamistas importantes¹⁵. Pero al mismo tiempo exigieron a los grupos que se relacionaran con los regímenes de una forma más pragmática, pues lo que querían no era una revolución, sino ganar espacios para influir en las políticas del Estado o para poder aprovechar también sus rentas. El capital verde se convierte en un recurso para los grupos en los que se encuadran estos sectores de burgueses y profesionales islamistas, pero sus necesidades son muy diferentes de las de los movimientos sociales surgidos de las crisis económicas. Tanto la agenda como la forma de actuar de los grupos se modifican, y evolucionan hacia el reformismo y la negociación sin cuestionar el poder de las élites primarias de los regímenes, para ganar un poco de espacio en el seno del sistema.

Todas estas dinámicas condujeron a los movimientos islamistas mayoritarios a adoptar propuestas ideológicas, programáticas y activistas menos radicales y más pragmáticas, y a aceptar la negociación con los regímenes. Así, la mayoría de los grupos fueron pasando de la resistencia y la voluntad de transformación de los sistemas de poder a la oposición más o menos leal a los regímenes y, como máximo, a objetivos de reforma. Este giro es muy visible en los Hermanos Musulmanes, con la renuncia al establecimiento de un Estado islámico, el rechazo a la violencia y el diálogo con el resto de fuerzas opositoras y con los regímenes (Fuentelsaz Franganillo, 2010; Lampridi-Kemou, 2011; Álvarez Ossorio, 2011).

En el pasado, el mensaje islamista preponderante fue que los estados modernos estaban muy lejos de la guía de Alá y eran dañinos y corruptos, y que, por tanto, la revuelta contra ellos estaba justificada y era un deber (Qutb, 1964). La alternativa era una comunidad islámica gobernada por la ley islámi-

líticas islamistas pueden aliarse, o incluso ser las mismas, de la misma forma que pueden enfrentarse cuando los intereses no coinciden. Estas dinámicas se producen también en el interior de los movimientos islamistas, en la competición por su control. Así, dependiendo de las élites que dirijan los grupos islamistas, estos adoptarán unas estrategias u otras, más o menos conservadoras en su discurso y más o menos radicales en su actividad.

15. Como nos recuerda Haenni (1999: 140-141), esta vertiente caritativa de la burguesía islámica es totalmente acorde con la coyuntura contemporánea neoliberal, de retirada del Estado y su sustitución por la caridad de los empresarios, que, al igual que en Occidente, en ocasiones incluso la transforman en actos promocionales y publicitarios.

ca. Como comenta Burgat, «para Qutb, como para Zawahiri y Bin Laden, los gobernantes no son culpables únicamente de los clásicos excesos autoritarios profanos. Son culpables, sobre todo, de haber vuelto a la ignorancia preislámica, merecen la venganza de los creyentes por su incapacidad para respetar la norma divina, lo que “explica” sus fechorías políticas. Prueba de ello es su compromiso con la laicidad, que coloca el derecho positivo –es decir, una norma de origen humano– en sustitución de la norma inspirada en la revelación divina, la sharia y su expresión jurídica, el *fiqh*» (Burgat, 2006: 119)¹⁶.

Sin embargo, este discurso revolucionario, de resistencia a los regímenes, ha ido dejando paso al pragmatismo de la reforma. A diferencia de los años ochenta, para la mayoría de los islamistas el Estado actual ya no es la *jahiliyya*, y la *umma* ya no es la solución política, aunque sí social, identitaria y cultural. El objetivo de la construcción de un Estado islámico basado en el gobierno de la sharia ha dejado paso a la estrategia de la islamización de algunas leyes y de la sociedad¹⁷. La yihad se limita cada vez más a su dimensión de esfuerzo sobre uno mismo para la mejora personal y religiosa. En el campo político la yihad se debilita y deja paso a la negociación y también al negocio, siguiendo la ola neoliberal, aunque respetando las normas islámicas si es posible y con una importante dimensión caritativa. Al mismo tiempo, los regímenes para legitimarse ideológicamente y también para hacer frente a las presiones de los islamistas adoptan parte del discurso islamista retrógrado en los ámbitos de la moral y las costumbres, y colocan como imames en las mezquitas e instituciones oficiales o subvencionadas a clérigos afectos al régimen, pero también muy reaccionarios (Roy, 2003: 50).

16. La radicalidad del discurso no conlleva necesariamente el activismo violento o armado, y mucho menos terrorista (véase, por ejemplo, el caso de Hizb ut-Tahrir; Alonso Marcos, 2011). El recurso a la violencia por parte de Qutb y los grupos islamistas, incluyendo a Bin Laden y Al-Qaeda, es más fácil de explicar como reacción a la violencia de los regímenes autoritarios, Israel y las potencias occidentales sobre los musulmanes y sobre los militantes islamistas que como consecuencia de la radicalidad del discurso. Es más, la radicalización de propio discurso también se tiene que contextualizar en esta reacción a la violencia interior –regímenes– y exterior –Israel y potencias occidentales– (véase Burgat, 2006: 118-135).

17. Esto se ve incluso en el ámbito más terrenal de los cada vez más numerosos licenciados en «religión» para quienes la islamización del derecho y de las instituciones es el único medio de valorizar su formación (Roy, 2003: 49).

La reislamización afecta a la sociedad en general, pero también al discurso político tanto de los regímenes como incluso de algunos partidos laicos¹⁸. Este regreso a la religión se está produciendo en muchas ocasiones en su versión más rigorista –el salafismo–, en otras en una vuelta al islam popular, e impregna cada vez más ámbitos del espacio público. En este sentido, los islamistas han ganado una victoria al llevar el debate ideológico a su terreno, pero no ha sido suficiente para modificar la relación de fuerzas respecto al poder. Han sido necesarias las revueltas populares, la mayoría de ellas alejadas del islam político, para que algunos regímenes se debiliten o incluso caigan.

Nos encontramos, pues, ante un doble proceso, por una parte de nacionalización del discurso político, y, por otra, en el discurso religioso, moral y cultural, vemos una tendencia contraria, de globalización y pérdida de las referencias autóctonas. Además, al igual que con las otras ideologías políticas, el islamismo sufre un proceso de pérdida de pureza ideológica a medida que se acerca a la competición por el poder, lo que abre la puerta a las críticas de los fundamentalistas.

Relación con los regímenes

La evolución hacia el pragmatismo se manifiesta de forma muy clara en la relación con los regímenes y con la democracia. Desde la guerra en Argelia, muchos de los grupos islamistas más importantes parecen haber asimilado que es muy difícil enfrentarse a los regímenes en el poder contando solamente con la fuerza de la movilización social a través de la religión e intentan evitar el enfrentamiento directo. Así, en algunas de las revueltas de los últimos años, los grupos islamistas mayoritarios fueron muy reticentes en el apoyo a las movilizaciones e incluso las obstaculizaron en más de una ocasión.

Los regímenes pueden aceptar una oposición islamista que no ponga en peligro su control sobre los principales recursos de poder: el Estado

18. Hassan Ben Abdallah El Alaoui pone el ejemplo de la Union Socialiste des Forces Populaires (USFP) marroquí, que pidió sanciones contra unos jóvenes que rompieron de forma pública el ramadán haciendo un picnic en un parque (Ben Abdallah El Alaoui, 2010).

y la renta¹⁹. Ceden así parte del control ideológico a islamistas conservadores y pragmáticos, o a élites religiosas conservadoras (incluso salafistas) alejadas de la política. A los ulemas y a algunos grupos islamistas este pacto les conviene porque de esta forma ganan espacio público y parcelas de poder sobre la población. El precio que hay que pagar es la renuncia al control del Estado y, evidentemente, a su transformación. Se olvida, pues, el objetivo del Estado islámico. A las élites de los regímenes, esto les permite reforzar el discurso conservador, y al mismo tiempo presentarse como garantía contra algunas de las demandas más extremas de los salafistas o contra los grupos islamistas radicales. En muchas ocasiones los regímenes ganan también el apoyo de los intelectuales y grupos democráticos que reclaman la protección del régimen ante las presiones y amenazas salafistas o islamistas (Ben Abdallah El Alaoui, 2008). Ante la amenaza de regresión en algunos derechos y libertades en el caso de victoria electoral islamista, hemos podido ver a sectores sociales y grupos políticos que deberían estar luchando por la democracia, buscar el apoyo de los militares (el ejemplo más evidente es el turco), o incluso de los regímenes autoritarios (como en los casos sirio y argelino). Como veremos, paradójicamente, la democracia puede conducir a una pérdida de derechos en lo que se refiere a derecho de familia, moral y costumbres, principalmente en relación con la mujer.

Como hemos comentado, la influencia creciente de la burguesía en los grupos islamistas se hace sentir principalmente en la relación con los regímenes. En Turquía la burguesía verde ganó influencia en los grupos islamistas porque era cada vez más fuerte en la economía. Sin embargo, la situación en la mayoría de los países árabes no es la misma. Si bien es cierto que las medidas de privatización también han permitido el surgimiento o la ampliación de una capa burguesa cada vez más importante, esta burguesía es mucho menor que en Turquía. Por otra parte, las empresas continúan dependiendo de sus relaciones con el Estado para poder aprovechar la renta proveniente del petróleo, el gas o las ayudas exteriores, o el sistema económico continúa controlado por el Estado,

19. Para un análisis del Estado rentista desde la sociología del poder, véase Izquierdo Brichs (2007a).

aunque sea de forma indirecta en algunos sectores. Como comenta Murphy, el sector privado, al ser débil, para encontrar un espacio para sí mismo entre los grupos de poder que forman el núcleo de los regímenes, se tiene que acercar a ellos, lo que limita su margen de acción. Por otra parte, los regímenes pueden llevar a cabo políticas de privatización y liberalización económica, para lo que renuncian a participar en algunas actividades económicas, pero lo que no pueden hacer es perder el control sobre los mecanismos del poder económico. El éxito económico, incluso en el sector privado, depende, pues, de los contactos con las élites del régimen (Murphy, 2001: 24-25). Esto significa que el capital privado, por más que tenga beneficios y algunas élites puedan conseguir grandes fortunas, continúa manteniendo una posición secundaria en el sistema de poder. Por esta razón, como comentábamos, los sectores del capital islámico o la burguesía conservadora cercana al islamismo tendrán interés en mejorar su relación con los regímenes.

Por otra parte, lo que se puede apreciar también es que el aumento de la influencia de la burguesía en muchos de los grupos islamistas mayoritarios no es consecuencia de un gran incremento de su poder —como en Turquía—, sino de la desmovilización de sus bases populares. En la actualidad esta pérdida relativa de capacidad de movilización es más manifiesta al compararse con la movilización de los jóvenes de las revueltas democráticas. Los líderes islamistas, que basaban su influencia en el ascendiente sobre la opinión pública, o cayeron ante el mujabarat y los militares, o perdieron su poder en el seno de los grupos al desmovilizarse la población. Sus sustitutos, ligados a la burguesía verde, son mucho más pragmáticos y unidos a sus intereses de clase²⁰, y para ellos las esencias ideológicas ya no son tan rígidas. De esta forma, la negociación con los regímenes inevitablemente conduce a los grupos islamistas y a sus dirigentes a una posición secundaria dentro del sistema, pues su

20. Por ejemplo, la contrarreforma agraria llevada a cabo por Mubarak para devolver la propiedad de la tierra a los latifundistas expropiados por Nasser fue aprobada con el apoyo islamista y la sola oposición de la izquierda laica marxista y nasserista (Sakr y Tarcir, 2007). Esto llevó a abusos apoyados por la policía corrupta y a movilizaciones de los campesinos. Los islamistas apoyaron al Gobierno pues consideraban la reforma agraria de Nasser «comunista» (Ben Abdallah El Alaoui, 2008).

acceso al poder depende de su relación con las élites primarias del régimen. No obstante, esto no significa que en el caso de revueltas populares que puedan tener éxito no se sumen a ellas e intenten aprovechar en lo posible la nueva coyuntura. Por esta razón, en la mayoría de las revueltas los grupos islamistas se han subido a la ola de las movilizaciones una vez que esta ya había cogido fuerza.

Relación con la democracia

La tensión en las élites islamistas entre mantener una posición primaria, sin dependencias, como resistencia contra los regímenes, o una posición secundaria, como oposición que negocia desde dentro del sistema y no discute la primacía de las élites del régimen, se manifiesta en la relación con la democracia. Cuando la negociación con el régimen no da los resultados esperados, o para aquellas élites que quieren una posición primaria, la democracia liberal es un camino para acceder al poder. De esta forma, la democratización del sistema político se ha convertido en una reivindicación de la mayoría de los grupos islamistas.

El debate sobre la relación entre el islamismo y la democracia está falseado por distintas razones. En primer lugar, es necesario tener en consideración que existen muchos islamismos con discursos, estrategias y objetivos distintos. En segundo lugar, en general, el debate no se plantea en un contexto de defensa de la democracia ante una hipotética amenaza islamista, sino de defensa del autoritarismo de los regímenes. En tercer lugar, porque es necesario contextualizarlo, ya que los grupos islamistas mayoritarios en la actualidad son muy distintos de los de los años ochenta y noventa. En cuarto lugar, porque se tiene que hacer un análisis sociológico y politológico de los grupos, y no basar las conclusiones en la lectura de algunas interpretaciones del islam, y lo que se puede apreciar en este análisis es que los grupos mayoritarios o aceptan participar en los sistemas políticos impuestos por los regímenes autoritarios, o reclaman un sistema de democracia representativa y un Estado de derecho. Y en uno y otro caso la capacidad de sus élites dirigentes de ganar poder está ligada y limitada por estas dos dinámicas, por lo que, aun queriendo, en la actualidad les sería imposible mantener el apoyo popular si volvieran al discurso radical.

Como en todo el mundo, la población de los países de mayoría árabe o musulmana, cuando puede escapar al control ideológico de las élites y establecer sus propias prioridades, prefiere más libertades, derechos y democracia: «...los resultados del Arab Barometer (...) muestran que las actitudes y valores de los ciudadanos, incluidos los relacionados con el islam, no son la razón de la persistencia del autoritarismo. De hecho, el barómetro indica que si y cuando se avanza hacia la democracia, la mayoría de los ciudadanos árabes del mundo le da la bienvenida (...). Como resultado, aquellos que desean hacer avanzar la causa de la democracia en el mundo árabe no deben centrar sus investigaciones en los presuntos impulsos antidemocráticos de las mujeres y los hombres corrientes, sino más bien en las estructuras y las manipulaciones, y quizás también en las alianzas de apoyo externo, de una clase política que se dedica a la preservación de su poder y privilegios» (Jamal y Tessler, 2008: 109).

El avance de la lucha por la democracia exige un liderazgo y una unidad de acción en los grupos de la oposición que todavía está lejos de ser una realidad. Refiriéndose a los Hermanos Musulmanes, Leiken y Brooke dicen que «desde la década de 1980, profesionales de clase media han avanzado en una dirección más transparente y flexible. Trabajando dentro de los sindicatos y organizaciones profesionales, estos reformadores han aprendido a forjar coaliciones con y prestar servicios a sus electores. Un líder de la facción reformista nos dijo: “La reforma solo será posible si los islamistas trabajan con otras fuerzas, incluyendo laicos y liberales”» (Leiken y Brooke, 2007). Pero al mismo tiempo persiste una gran desconfianza hacia la voluntad democrática de los islamistas. «Entre los demócratas laicos en el mundo árabe hay sectores de intelectuales liberales de clase media, profesionales y empresarios que se han movilizadopor la democracia en otras partes del mundo. Muchos de estos demócratas laicos (algunos de los cuales también son miembros de minorías religiosas o étnicas) no analizan los datos del Arab Barometer respecto a lo que creen sus conciudadanos. Estos demócratas imaginan lo que implicaría la alternativa política al régimen autoritario que no les gusta. Temen que no sería una modesta versión islamista de una democracia decididamente constitucional, sino más bien un régimen dominado por la Hermandad Musulmana egipcia, el jordano Frente de Acción Islámica, o alguna otra línea dura y antidemocrática fuerza política islamista: una nueva y más inquietante hegemonía» (Diamond, 2010).

Este debate, y el miedo de las clases medias seculares a los islamistas, sirve a los regímenes para dividir y debilitar a la oposición, ya de por sí

fragmentada. Excepto en Turquía, el debate no se puede plantear en estos términos, como si fuera un problema de choque entre sectores de opinión o de miedo a los islamistas. En la actualidad, la mayoría de los islamistas (y la población que los apoya) prefieren la democracia. El problema es que, igual que las clases medias laicas, las clases medias «verdes» prefieren negociar espacios de poder con los regímenes, y jugar al reformismo antes que luchar por la transformación del sistema político. Las revueltas y movilizaciones que se suceden desde 2011 no niegan este análisis. Estos movimientos están protagonizados principalmente por jóvenes deseosos de derechos y libertades que ahora les son negados, y que tienen muy poca esperanza en el futuro que les deparan los regímenes. De ahí que en muchas ocasiones haya enfrentamientos entre estos jóvenes y los islamistas, tanto dentro de las revueltas como tras la caída de los dictadores. Puede haber coincidencia en la reivindicación de un sistema de democracia representativa, pero muchos de los derechos y libertades reivindicados por los jóvenes y, sobre todo, las jóvenes, no solo no forman parte de la agenda islamista, sino que los grupos islamistas harán lo posible para impedir que se conviertan en realidad. De todas formas, estos mismos islamistas aceptan la democracia representativa tal y como la conocemos en Occidente, pues el debate se plantea en muchas ocasiones de una forma parecida a los debates entre nuestra derecha más retrógrada y la izquierda o los sectores más liberales.

El debate sobre la verdadera voluntad democrática de los islamistas puede llevar a confusión. «Los islamistas ven a la democracia no como algo muy legítimo, sino en el mejor de los casos como una herramienta o táctica que puede ser útil para obtener el poder para construir un Estado islámico. Los demócratas musulmanes, por el contrario, no buscan consagrar el islam en la política, a pesar de que quieren aprovechar su potencial para ayudarles a ganar votos. (...) Los partidos deben hacer concesiones y tomar decisiones pragmáticas para maximizar sus propios intereses y los de sus electores bajo las reglas del juego democrático. Al trabajar más en el nivel de la práctica de la campaña electoral más que en el de la alta teoría, la Democracia Musulmana se parece bastante a la Democracia Cristiana» (Nasr, 2005: 13-15).

Vemos que Vali Nasr opone «islamistas» a «demócratas musulmanes»; sin embargo, es difícil hacer esta clasificación como dos tipos diferentes, y mucho menos opuestos, pues hay situaciones intermedias y evolutivas, y grupos que se mueven en las dos aguas y evolucionan en función del contexto. Muchos de los demócratas musulmanes provienen de grupos is-

lamistas, y su evolución depende en buena parte del sistema político en el que se mueven, ya que –independientemente de la voluntad, principios o intereses que se tengan– no es posible demostrar el respeto a las reglas democráticas en un sistema autoritario o dictatorial. Así, el problema central del debate sobre el islamismo y la democracia está en el autoritarismo de los regímenes y la estructura rentista de la mayoría de los países árabes (Izquierdo Brichs, 2007b). La evolución de los grupos islamistas en la mayoría de los países árabes muestra también una clara tendencia hacia el pragmatismo. Esto hace pensar que, en el caso de elecciones limpias en un sistema democrático, lo que prevalecería sería el voto de la ciudadanía, y lo que nos indican las encuestas es que, en el caso de votar hacia partidos ligados a la religión, preferirían a los demócratas musulmanes al estilo del AKP: «la conclusión general sugerida por el Arab Barometer es que los valores democráticos están presentes en un grado significativo entre los ciudadanos árabes musulmanes, la mayoría de los cuales apoyan la democracia, y que este es el caso independientemente de si un individuo cree que su país debe ser gobernado por un sistema político que sea islámico además de democrático» (Jamal y Tessler, 2008: 104)

A diferencia de los años ochenta y primeros noventa, los grupos islamistas mayoritarios están dispuestos a negociar y convivir con los regímenes autoritarios árabes a cambio de escapar a la represión, de poder actuar en algunos ámbitos sociales y políticos, y también a cambio de pequeñas parcelas de poder. Por esta razón, el problema del islamismo en muchos de estos países ya no es que amenazan a los sistemas autoritarios, sino que con su pragmatismo los refuerzan (Lampridi-Kemou, 2011). Por otra parte, como nos recuerda Nasr, el debate sobre la democracia no es un problema ideológico o intelectual, sino político: «No han sido intelectuales los que han dado forma a la Democracia Musulmana, sino políticos como el turco Recep Tayyip Erdogan, el paquistaní Nawaz Sharif y los malayos Anwar Ibrahim y Mahatir bin Mohamad. Ellos son los que se enfrentan a las cuestiones clave respecto a la interacción de los valores musulmanes con las instituciones democráticas, el comportamiento de los votantes musulmanes, la forma y la ubicación de una base electoral islámica, y similares» (Nasr, 2005: 16). En los sistemas ya democráticos, como dice Nasr, el acercamiento de los grupos islamistas a la democracia no es producto de una reflexión teórica, sino de la competición por el poder.

En los sistemas autoritarios, los grupos islamistas se hacen pragmáticos, lo que les lleva a reclamar reformas democráticas y respetarlas, pero

también a contemporizar con los regímenes y en ocasiones a reforzarlos. De esta forma nos encontramos con dos dinámicas contradictorias: por una parte, la lucha por la democracia, y, por otra, la participación en el sistema autoritario. Que se incida más en una dinámica u otra dependerá de que la población sea capaz de hacer oír su voz, y los líderes islamistas actúen como vanguardia del movimiento popular, lo que reforzará las reivindicaciones democráticas, o que predomine el cálculo de las ganancias a corto plazo con acceso a parcelas de poder contemporizando con las élites autoritarias. Los estudios de caso ofrecidos en los siguientes artículos nos permiten apreciar esta doble dinámica.

Conclusión

¿Ha fracasado el islamismo? Roy, Kepel y otros presentan la situación del islamismo en la actualidad como un proyecto fracasado (Roy, 1992; 2003; Kepel, 2000; Lamchichi, 2001); sin embargo, habría que distinguir entre el fracaso del islamismo y el de los islamistas. El primero implica que un proyecto ideológico no se puede llevar a cabo. En este sentido, estamos de acuerdo con los autores que presentan como fallido el intento de una revolución islámica. Discrepamos de aquellos que, como Salwa Ismail, desde una perspectiva gramsciana defienden que no podemos limitar el análisis a la dimensión de control del Estado, y que si observamos el proceso de reislamización de las sociedades musulmanas el fracaso islamista es más dudoso, que en términos de hegemonía ideológica estamos ante una gran influencia del proyecto islamista. El uso que hacen Ismail y Bayat del concepto gramsciano de hegemonía es parcial, pues lo circunscriben a la ideología y a una sociedad civil apartada del Estado (Ismail, 2006: 169; Bayat, 1998). Sin embargo, siguiendo a Gramsci, la hegemonía no se puede separar del concepto de «bloque histórico»²¹, y este nos conduce de nuevo no

21. «Para Gramsci (...) la hegemonía se ejerce dentro de una constelación más amplia de fuerzas sociales y políticas, o “bloque histórico”. Este término se refiere a la congruencia histórica entre las fuerzas materiales, las instituciones y las ideologías, o en general a una alianza de fuerzas de clases diferentes. Así, un bloque histórico es el vínculo “orgánico”

solo a la ideología, sino también al control del Estado y de las relaciones de producción, y en este sentido sí podemos hablar de fracaso del islamismo. Y, lo más importante, el islamismo ha abandonado el objetivo de conquistar y transformar el Estado y, por tanto, no solo ha fracasado, sino que también se ha rendido en el intento de construir una hegemonía.

No obstante, al referirnos al fracaso no del islamismo sino de los islamistas, se pone sobre la mesa la función del proyecto ideológico —el acceso al poder de unas élites concretas— y en este sentido hay que estudiar cada caso concreto. En Turquía, por ejemplo, es difícil hablar de fracaso de los islamistas pues controlan el Gobierno desde 2002, por lo que en términos de acumulación de poder su éxito es mucho mayor que el de sus contrincantes políticos. Aunque para lograrlo hayan sacrificado el proyecto ideológico, pero ¿no es esto habitual también en el resto de partidos políticos? En los países árabes, la incapacidad de los islamistas de acceder al poder no se debe al fracaso ideológico, sino a la capacidad de supervivencia de los regímenes gracias a los sistemas autoritarios y al rentismo. Y la excepción de Hamas en los Territorios Palestinos nos plantea el debate sobre la hipocresía europea y norteamericana, que defiende un discurso de democratización y defensa de los derechos humanos al mismo tiempo que colabora en el castigo a la población de la Franja de Gaza porque se «equivocó» al ejercer su derecho al voto. Difícilmente en este caso se puede hablar de fracaso de los islamistas, aunque para ganar el apoyo popular tuvieran que convertirse en un movimiento de liberación nacional contra la ocupación israelí y en un partido nacionalista.

La evolución del islam político en su relación con los regímenes es muy parecida a la de los grupos no religiosos, ya sean de la izquierda, liberales o nacionalistas, lo que nos debería permitir hablar también de fracaso de estas tendencias ideológicas. Pero esta evolución puede ser analizada también como un signo de «normalización» del islamismo, lo que en sí mismo no tiene por qué ser visto en términos positivos, pues lleva consigo la estabilidad de los regímenes, en su mayoría autoritarios o dictatoriales.

entre la sociedad política y civil (...) Para que surja un nuevo bloque histórico, sus elementos clave deben participar en una “lucha consciente y planificada”» (Gill y Law, 1989: 476). El mismo Gramsci resume su concepto diciendo que «la estructura y las superestructuras forman un bloque histórico» (Gramsci, 1986: 67).

La estrategia seguida por muchos regímenes árabes de permitir una ligera reforma liberal, al tiempo que mantenían intactos los mecanismos de control del poder, fue muy efectiva²². La evolución de muchas élites islamistas o cercanas al islamismo las llevó de vanguardia de las protestas contra los regímenes en los años ochenta y noventa a una posición secundaria dentro del sistema, pero con acceso a algunos ámbitos de poder.

Solo estallidos de la población como en Túnez, Egipto, Yemen, Libia, Bahrein y Siria pueden conducir a cambios en un futuro inmediato. Y estos cambios pueden afectar también a los propios islamistas y a sus dirigentes en varios aspectos. Por una parte, ya se ha demostrado que tienen capacidad para subirse a la ola de las revueltas y aprovecharse de ellas. Esto implica que, al tener que posicionarse respecto a las protestas de la población, deberán alejarse de los regímenes y recuperar el espíritu reivindicativo de otros tiempos, aunque ahora las exigencias sean distintas. En el liderazgo, es probable que los dirigentes más cercanos al movimiento popular intenten recuperar parte de la influencia perdida. Y, lo más importante, los cambios provocados por las movilizaciones populares democráticas permitirán a las élites islamistas (junto con los otros dirigentes de la oposición y los restos de los regímenes) situarse entre las élites políticas primarias, y competirán en las elecciones como un partido islamo-demócrata conservador al estilo del AKP. Y para ganar una posición entre las élites capitalistas, defenderán un programa económico neoliberal que avance en el proceso de privatización y desmantelamiento del Estado, de forma que sea posible ir ocupando el espacio controlado ahora por las élites del régimen.

Una vez las revueltas consiguen éxitos y se producen algunos cambios democratizadores, los islamistas actúan del mismo modo que lo hace la derecha conservadora y retrógrada en las democracias occidentales, y se convierten en un obstáculo para la conquista de nuevos derechos y libertades. En un encuentro celebrado en Marruecos en abril de 2012, en el que participaban jóvenes protagonistas de las revueltas árabes, se podía apreciar su desconfianza ante los mismos islamistas que habían sido sus compañeros de viaje en las movilizaciones contra los regímenes. Sobre todo las mujeres veían cómo, paradójicamente, la democracia representa-

22. Véase Izquierdo Brichs (2009).

tiva podía conllevar pérdidas importantes para ellas cuando las elecciones las ganaban los islamistas²³.

Es necesario tener en cuenta también que, allí donde se produzcan revoluciones democráticas, todas las nuevas élites dirigentes, islamistas o no, deberán enfrentarse de una forma muy rápida a las demandas económicas de la población por una parte, y por otra a las presiones del capital corporativo nacional e internacional apoyado por las instituciones financieras internacionales y por la Unión Europea y Estados Unidos. Ante estas demandas contradictorias, los nuevos gobiernos deberán escoger ante quién responden, y muy seguramente los islamistas se situarán en el campo neoliberal. En contraste con la desconfianza de los años ochenta y noventa, esto se leerá en los gobiernos occidentales como un elemento de responsabilidad y estabilizador, como ha ocurrido con el AKP turco, y seguramente permitirá un acercamiento entre las dos partes. Aunque siempre quedará Israel y su política de ocupación y colonización de los Territorios Palestinos como una cuña separadora entre los gobiernos occidentales y los gobiernos árabes más democráticos, pues al tener que responder ante la opinión pública, se verán obligados a mostrar una mayor solidaridad con los palestinos.

Para concluir, debe quedar claro que esto no significa que los cambios que se produzcan en estos países no sean importantes, pues los regímenes que caigan habrán sido sustituidos por otros sistemas políticos, en general, más cercanos a la democracia representativa.

Referencias bibliográficas

- Alonso Marcos, A. «Hizb ut Tahrir en el Líbano: Sus aportaciones al islam político». *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, n.º 93-94 (2011).
- Álvarez Ossorio, I. «Las paradojas del islam político en Siria». *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, n.º 93-94 (2011).

23. «Rencontre méditerranéenne des jeunes pour la démocratie et les Droits Humains» (Organizado por ACSUR Las Segovias y la Association Marocaine des Droits Humains, Bouznika 5-8 de abril de 2012).

- Ayoob, M. «Political Islam: image and reality». *World Policy Journal*, XXI (2004), p. 3.
- Ayubi, N. *El Islam político. Teorías, tradición y rupturas*. Barcelona: Bellaterra, 1996.
- Bayat, A. «Revolution without Movement, Movement without Revolution: Comparing Islamic Activism in Iran and Egypt». *Comparative Studies in Society and History*, n.º 40 (1998), p. 1.
- «Islam and Democracy: What is the Real Question?». *ISIM Papers*, n.º 8 (2007).
- Beinin, J. «Political Islam and the new global economy: The political economy of Islamist social movements in Egypt and Turkey». *French and US Approaches to Understanding Islam*. France-Stanford: Center for Interdisciplinary Studies, 2004
- Ben Abdallah El Alaoui, H. «Les régimes arabes modernisent... l'autoritarisme». *Le Monde Diplomatique* (2008).
- «Les intellectuels arabes entre Etats et intégrisme». *Le Monde Diplomatique* (2010).
- Burgat, F. *El islamismo cara a cara*. Barcelona: Bellaterra, 1996.
- *El islamismo en tiempos de Al-Qaeda*. Barcelona: Bellaterra, 2006.
- Denoeux, G. «The forgotten swamp: navigating political Islam». *Middle East Policy*, n.º 9 (2002), p. 2.
- Diamond, L. «Why are there no arab democracies?». *Journal of Democracy*, n.º 21 (2010), p. 1.
- Étienne, B. *L'islamisme radical*. París: Hachette, 1987.
- Europol. «Te-sat 2010. Eu terrorism situation and trend report», 2010 (en línea) <http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cmsUpload/TE-SAT%202010.pdf>.
- Foucault, M. *Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Franganillo, J. F. «La imposible adaptación de los Hermanos Musulmanes al sistema egipcio: su relación con el régimen durante el mandato de Muhammad Mahdi 'Akif (enero de 2004-enero de 2010)». *Estudios Árabes e Islámicos y estudios orientales*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2010.
- Fuentelsaz Franganillo, J. «La imposible adaptación de los Hermanos Musulmanes al sistema egipcio: su relación con el régimen durante el mandato de Muhammad Mahdi 'Akif (enero de 2004-enero de 2010)». Tesis doctoral. Departamento de estudios árabes e islámicos y estudios orientales. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2010

- Giddens, A. *New Rules of Sociological Method: a Positive Critique of interpretative Sociologies*. Londres: Hutchinson, 1976.
- Gill, S. R.; Law, D. «Global hegemony and the structural power of capital». *International Studies Quarterly*, vol. 33, n.º 4 (1989).
- Gómez García, L. *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid: Espasa Calpe, 2009.
- Gramsci, A. *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona: Planeta Agostini, 1986.
- Gumuscu, S. «Class, Status, and Party: The Changing Face of Political Islam in Turkey and Egypt». *Comparative Political Studies*, n.º 43 (2010), p. 7.
- Haenni, P. «Ils n'en ont pas fini avec l'Orient: de quelques islamisations non islamistes». *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n.º 85-86 (1999), p. 1.
- Hale, W. «Christian Democracy and the AKP: Parallels and Contrasts». *Turkish Studies*, n.º 6 (2005), p. 2.
- Halliday, F. *Islam and the myth of confrontation. Religion and politics in the Middle East*. Londres: Tauris, 1996.
- Hashemi, N. *Islam, Secularism, and Liberal Democracy, Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*. Oxford: Oxford Scholarship Online, 2009.
- Inglehart, R. *The silent revolution: Changing values and political styles among Western publics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977.
- Ismail, S. *Rethinking Islamist Politics. Culture, the State and Islamism*. Londres: Tauris, 2006.
- Izquierdo Brichs, F. «Poder y Estado rentista en el mundo árabe». *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, n.º 2 (2007a).
- «Poder y transición política en el mundo árabe». *Awraq*, XXIV (2007b).
- *Poder y felicidad. Una propuesta de sociología del poder*. Madrid: La Catarata, 2008.
- (ed.) *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona: Cidob, 2009.
- «Islam político en el siglo XXI». *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, n.º 93-94 (2011).
- Izquierdo Brichs, F.; Farrés Fernández, G. «La competición por el poder entre el Islam político y los militares en Turquía: del conflicto a la estabilidad». *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, n.º 5 (2008).

- Izquierdo Brichs, F.; Kemou, A. «La sociología del poder en el mundo árabe contemporáneo», en: Izquierdo Brichs, F. (ed.) *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona: Cidob, 2009.
- Izquierdo Brichs, F.; Lampridi-Kemou, A. «Sociology of power in today's Arab world», en: Izquierdo Brichs, F. (ed.) *Political Regimes in the Arab World*. Londres-Nueva York: Routledge, 2012.
- Jamal, A. A.; Tessler, M. A. «Attitudes in the Arab World». *Journal of Democracy*, n.º 19 (2008), p. 1.
- Kepel, G. *La yihad: expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Península, 2000.
- *Jihad: The Trial of Political Islam*. Londres: I.B. Tauris, 2002.
- Lamchichi, A. *L'islamisme politique*. París: L'Harmattan, 2001.
- Lampridi-Kemou, A. «Los Hermanos Musulmanes: ¿Una fuerza centrífuga o centrípeta?». *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, n.º 93-94 (2011).
- «Egypt's National Interest. A "Sociology of Power" Analysis». *Dret Públic i CC. Historicojurídiques*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2012
- Leiken, R. S.; Brooke, S. «The Moderate Muslim Brotherhood». *Foreign Affairs*, n.º 86 (2007), p. 2.
- Martín Muñoz, G. *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Barcelona: Bellaterra, 1999.
- Marx, K. *Comments on James Mill, Éléments D'économie Politique* (1844) (en línea) <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/james-mill/>
- Mellah, S. «Le Mouvement islamiste algérien entre autonomie et manipulation». *Comité Justice pour l'Algérie*, 2004 (en línea) http://www.algerie-tpp.org/tpp/presentation/resume_19.htm.
- Murphy, E. C. «The State and the Private Sector in North Africa: Seeking Specificity». *Mediterranean Politics*, n.º 6 (2001), p. 2.
- Nasr, V. «The Rise of "Muslim Democracy"». *Journal of Democracy*, n.º 16 (2005), p. 2.
- Nitzan, J.; Bichler, S. *The global political economy of Israel*. Londres: Pluto Press, 2002.
- Qutb, S. *Milestones (Ma'alim fi al-Tariq)* 1964 (en línea) http://web.youngmuslims.ca/online_library/books/milestones/hold/index_2.htm.
- Roy, O. *L'échec de l'Islam politique*. París: Éditions du Seuil, 1992.
- «Le post-islamisme». *Revue du monde musulman et de la méditerranée*, n.ºs 85-86 (1999), p. 1.

- *El Islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona: Bellaterra, 2003.
- Roy, O.; Haenni, P. (eds.) *Le Post-islamisme*. Aix-en-Provence: Édisud-Revue du monde musulman et de la Méditerranée, n.ºs 85/86, 1998.
- Sakr, B.; Tarcir, P. «La lutte toujours recommencée des paysans égyptiens». *Le Monde Diplomatique* (2007).
- Salamé, G. (ed.) *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*. París: Fayard, 1994.
- Skocpol, T. *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Travin, J. «La división de los palestinos: nacionalismo laico versus nacionalismo islamista». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n.º 76 (2007).
- Wight, C. *Agents, Structures and International Relations. Politics as Ontology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Wiktorowicz, Q. (ed.) *Islamic activism: A social movement theory approach*. Indiana University Press, 2004.

2. La era del AKP: una aproximación al islamismo contemporáneo en Turquía

Marién Durán Cenit y Francisco Veiga Rodríguez

Diferencias del islamismo del mundo árabe y no árabe

El estudio comparado de los movimientos y partidos islamistas en el mundo árabe y en el turco plantea la necesidad de aludir a sus dispares orígenes y trayectorias en el pasado histórico, lo cual influye de forma palpable en la evolución actual. Históricamente, en los primeros siglos del islam no se contemplaba una diferencia entre el ámbito político, el religioso y el social: todo era uno, y el Califa solo era el sucesor de Mahoma que presidía el Estado y la *umma*. Por lo tanto, la aparición del concepto «islamismo» como opción política es muy reciente, y está forzosamente ligado a influencias políticas occidentales. Para el mundo árabe, se suele estipular que al-Afghani (Sayyid Muhammad ibn Safdar Husaynī, más conocido como: Sayyid Jamāl-ad-Dīn al-Afghānī, 1838-1897) fue el primer impulsor del moderno islamismo en los mundos árabe y persa, a partir de su llegada a El Cairo en 1871.

Pocos años antes, algunos de los denominados Jóvenes Otomanos formularon, desde su exilio parisino, un islamismo político adaptado a la realidad concreta del Imperio otomano. Se trataba, básicamente, de Namık Kemal (1840-1888) y Ali Suavi (1839-1868), que establecieron las bases de un parlamentarismo y un constitucionalismo adaptados al mundo musulmán. Debe subrayarse que en ambas corrientes existe una voluntad antiimperialista con respecto al empuje de las potencias occidentales –en el caso de los turcos es Ali Suavi quien pone énfasis en esa intención–, pero la evolución final de las dos llegará hasta nuestros días. Así, el demoislamismo moderado que gobierna en Turquía, encarnado en el Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKP), puede reclamar la «correcta» herencia de Kemal y

Suavi para el ejercicio del poder, mientras que los Hermanos Musulmanes en Egipto, a pesar del viraje moderado de los últimos tiempos, siguen estigmatizados desde Occidente y por los políticos laicos de su propio país como vinculados a ideólogos radicales y antioccidentales, como Hassan al-Banna (1906-1949), o incluso integristas, como Sayyid Qutb (1906-1966). En definitiva, el resultado es que, a comienzos del siglo XXI, en el mundo árabe no gobernaba ningún partido islamista (exceptuando los resultados de Túnez de octubre de 2011), a diferencia de lo que sucede en Turquía, candidato al acceso a la Unión Europea.

La doble tendencia del islamismo en los mundos árabe y turco no se basa tan solo en antecedentes ideológicos concretos, sino también –y sobre todo– en la evolución histórica del Imperio otomano como última gran herencia de los califatos. A pesar de que la sharia inspiraba las leyes y el ejercicio del poder en el Estado otomano, la complejidad administrativa del extenso y populoso imperio terminó dando lugar a lo que se denominó «ley otomana» que coexistiría con la ley islámica. Para esta, la clasificación de los súbditos era más diversa: hombres y mujeres, libres o esclavos, musulmán o infiel, súbdito o enemigo. El denominado Código de 1499 no fue solo una creación teórica realmente original: recogía de todo, desde usos locales hasta decretos de los sultanes, fetuas o dictámenes jurídicos. Posteriormente, admitió añadidos y correcciones hasta que, en 1540, se publicó una versión definitiva.

La «ley otomana» posee una gran importancia en sí misma, puesto que inaugura una dicotomía legal entre lo religioso y lo civil, inconcebible para cualquier Estado musulmán de la época, y menos para uno que pronto iba a convertirse en sucesor de la saga califal. Pero tenía un precedente en la adjudicación del título de *sultān* al selyúcida Tuğrul Bey en el corazón del califato abbasí del siglo XI. Por lo tanto, en el mundo político musulmán, de la Edad Media al Renacimiento, los turcos –apoyándose en elementos culturales persas– se convirtieron en los introductores de conceptos jurídico-políticos que prefiguraban una separación entre la religión y el Estado. Por supuesto, este proceso no fue lineal ni irreversible, pero los parcheados laicos del Estado musulmán fueron una constante a lo largo de la historia del pueblo turco, del Estado selyúcida a la república kemalista, pasando por el extenso periodo del Imperio otomano. Esta afirmación puede parecer muy osada, por cuanto los manuales clásicos tienden a considerar que el Imperio otomano era una teocracia cuya infraestructura legal reposaba en la sharia.

Sin embargo, diversos estudiosos contemporáneos enfatizan el hecho de que el poder del sultán, designado por Dios, era absoluto, que poseía la capacidad de dictar leyes (*kânun*) y de revocar los cargos religiosos y jurídicos a voluntad, lo cual en la práctica le confería un amplio margen de decisión: la voluntad del gobernante (*irâde*) estaba libre de las limitaciones de la sharia, dado que esta reconocía su poder de discreción y censura (*takdîr* y *ta'zîr*). El sultán debía contar con los juristas y teólogos, que asesoraban y justificaban sus decisiones legales según la sharia. Con el tiempo, este inestable equilibrio de poder a veces comportaría problemas para el sultán; pero, a finales del siglo xv, con un imperio ya plenamente constituido, complejo y centralizado en la nueva e imponente capital que era Constantinopla (pronto Estambul) se imponía legislar para administrar y gobernar, cubrir los importantes déficits presupuestarios que habían generado las campañas de Mehmed II y mantener unida a la dispar población. En definitiva, se imponían el pragmatismo, «salir del embrollo», y los sultanes lo hicieron en muchas ocasiones con un considerable grado de libertad. Por lo tanto, podemos convenir en que el islamismo político contemporáneo está enraizado en el pragmatismo del poder político otomano, que desde el siglo xvi comenzó a ejercerse también sobre el Oriente Próximo árabe. Ese pragmatismo incluso está presente en el origen de la restauración del Califato en la figura del sultán Abdülhamid I (1725-1789) a finales del siglo xviii, como una operación de política exterior, que tendía a seguir ejerciendo influencia en los territorios musulmanes capturados y aglutinados en el Imperio ruso.

El relativo desapego con el que se contempla el Califato entre los turcos –abolido en 1925 por Mustafa Kemal–, explica que recientemente se haya vuelto a proponer su recuperación, radicándolo en Estambul, planteándose tal posibilidad en el marco de una política internacional de «apaciguamiento» del islamismo, liderada precisamente por los turcos. La idea, que efectivamente se ha manejado sin mucha discreción, no poseía una clara pretensión de liderazgo religioso, sino político, donde el islam es una variable más del método de hacer política (Birch, 2010). Esto se entiende, a su vez, porque durante la Guerra Fría, desde la década de los años setenta, Estados Unidos buscó instrumentalizar al islamismo en países como Pakistán o Turquía, dotándolo de una vis anticomunista específica. Es importante señalar que, en uno u otro país, el islamismo, que no estaba en el poder, ni debería estarlo, estaba vigilado a su vez por las autoridades laicas o los militares. Esa operación no se produjo en los

países árabes, dado que el islamismo era políticamente más residual o había sido severamente sojuzgado por los regímenes laicos y las oligarquías militares, que lo consideraban literalmente intratable.

Por lo tanto, si bien en el mundo árabe el islamismo moderno nació y creció entre el control y la represión, en el mundo no árabe (Turquía, Pakistán, Malasia, Indonesia) se produce una mayor contemporización. El resultado es una apreciable dicotomía entre los movimientos y partidos islamistas del mundo árabe y del no árabe. Pero si bien hay excepciones en uno y otro campo —el Partido de la Justicia y el Desarrollo marroquí, o los talibanes pashtunes—, las diferencias contrastan claramente entre lo que se puede observar en el ámbito árabe y en el turco.

Turquía como caso de estudio

A Turquía se la conoce como el primer Estado «laico» del mundo musulmán (Zarcone, 2005), siguiendo un itinerario propio como se ha apuntado y sirviendo como modelo a toda una serie de repúblicas surgidas de los procesos de descolonización, tras la Segunda Guerra Mundial. La trayectoria diferenciada de Turquía se basa sobre todo en una serie de indicadores concretos que son los siguientes: el islam en Turquía nunca se usó como herramienta política para liberar al país de las potencias ocupantes tras la Primera Guerra Mundial, como pudo suceder en otros países árabes; ha sido un islam de sociabilidad, de redes, esto es, las *tarikats* o cofradías, desde la época del Imperio otomano; ha recibido algunas influencias de Asia Central (de los derviches heterodoxos); y, además, debe considerarse la influencia de los alevíes y la opción por el secularismo desde el movimiento de los Jóvenes Otomanos a finales del siglo XIX (Hermann, 2003).

El punto de inflexión trascendental para el papel del islam en el Estado turco se produce con la proclamación de la República en el año 1923 después de una guerra de liberación nacional contra los países ocupantes tras la Primera Guerra Mundial. Una vez acabada la guerra, Mustafa Kemal, un militar de prestigio que había liderado este movimiento de liberación, comienza un proyecto de construcción nacional que contemplaba el establecimiento de una República moderna, laica y occidentalizada. Con el reconocimiento de Turquía como República por el Tratado de

Lausana (1923), se inicia una trayectoria propia, libre de la influencia exterior que tuvieron el resto de los territorios que habían sido parte del Imperio otomano bajo la forma de mandatos o protectorados. Este itinerario de casi noventa años de existencia se ha tendido a explicar de forma dicotómica, como si existiera una historia política y otra islámica de Turquía. Esto se entiende, en buena media, debido a los esfuerzos de la historiografía laicista por enfatizar la personalidad de una supuesta República turca que, por oposición al Imperio otomano, sería esencialmente turca –no multiétnica– y europea.

Entre 1923 y 1945, la implantación del modelo de Estado autoritario se articula en torno a la abolición del Califato y de los tribunales religiosos, la adopción de una Constitución republicana en 1924 y el cierre de monasterios y mausoleos en 1925. La adopción del Código Civil suizo, en 1925, supuso la desaparición de las tradiciones de la religión en los asuntos familiares. La prohibición de llevar fez (1925), el cambio de alfabeto y la prohibición de la llamada a la oración en árabe concluyen un proceso de reformas que tenía como objeto eliminar toda referencia a la religión relegándola al ámbito de lo privado. Por lo tanto, el laicismo se constituyó durante los años veinte en el principio constitutivo del proyecto kemalista de construcción de un nuevo Estado-nación. Es en el IV Congreso del Partido Republicano del Pueblo, en el año 1935, cuando terminó por incluirse el secularismo entre los principios conocidos como las «seis flechas» que conforman la doctrina del kemalismo, de total actualidad hoy en día: secularismo, nacionalismo, republicanismo, estatismo, reformismo y populismo. El kemalismo se declaró guardián de la República, protegiendo al Estado de la religión de la identidad étnica y siendo suspicaz al empoderamiento de la sociedad civil (Yavuz y Espósito, 2003).

Sin embargo, esa situación evoluciona con rapidez tras la Segunda Guerra Mundial, cuando el 1 de noviembre de 1945 el presidente Mustafa İsmet İnönü anunció que el sistema político turco iba a ser reformado, liquidando el régimen de partido único. La aparición del Partido Demócrata (1946-1961), que iba a competir en años venideros con el kemalista Partido Republicano del Pueblo, inauguraba una saga que tendría continuidad en sucesivos partidos conservadores, de centro derecha y liberales, de cambiante denominación, pero de base social similar: el Partido de la Justicia (1962-1980) y el Partido de la Recta Vía (1983-2007).

La base social que componía, apoyaba o votaba a tales formaciones era una muestra bastante homogénea de la sociedad turca específicamente no ke-

malista (lo que se denominó la periferia del sistema), una verdadera «segunda Turquía», estructurada en torno a una burguesía liberal y un sector rural que no medraba en el servicio al Estado ni reivindicaba la herencia kemalista (Veiga, 2011a). La composición social de la militancia y cuadros del Partido de la Justicia era en sí misma una radiografía de esa nueva realidad emergente: artesanos, industriales, comerciantes, campesinos, terratenientes. Esa amplia muestra social se expresaba en un amplio abanico ideológico que iba desde la derecha conservadora a una amplia representación del liberalismo. Pero lo importante es que en tal tipo de partidos tuvo acomodo una primera muestra de la burguesía islamista, que no lo tenía fácil a la hora de actuar políticamente en la Turquía de los años cincuenta y sesenta.

Ese periodo de islamismo «sumergido» o «diluido» terminó con la fundación de la primera formación política explícitamente islamista, aunque legalmente esa condición no pudiera ser recogida en su denominación: el Partido del Orden Nacional (Millî Nizam Partisi, MNP) liderado por Necmettin Erbakan en 1971. Fue el primero de los diversos partidos presididos por esta figura, central en el islamismo turco. El MNP fue pronto ilegalizado, por lo que Erbakan puso en pie, al año siguiente, una nueva versión: el Partido de la Salvación Nacional (Millî Selâmet Partisi, MSP), y así sucesivamente, dando lugar a los siguientes partidos:

1983: Partido del Bienestar (Refah Partisi, RP)

1998: Partido de la Virtud (Fazilet Partisi, FP)

2001: Partido de la Felicidad (Saadet Partisi)

Necmettin Erbakan (1926-2011) fue un personaje central en la historia del moderno islamismo turco, por cuanto no solo es el puntal de la nueva generación de partidos de esa tendencia, sino que también está en los orígenes del potente movimiento político que aglutinó a amplios sectores de la emigración turca en Europa, a partir de la publicación del manifiesto del movimiento Millî Görüş («Visión Nacional») en 1969. Este proyecto presentaba dos grandes ventajas para el naciente islamismo político turco. De una parte, encontraba un vivero formidable para la expansión y crecimiento de esa tendencia política entre la masa de emigrantes turcos que acudían a trabajar a Alemania y otros países de la Comunidad Europea. Personas procedentes de zonas de la Turquía interior en la que persistían modos de vida muy tradicionales, sufrían el natural desarraigo en los países occidentales y cristianos de destino. Eso explica el éxito que tuvo Millî Görüş, que

en 2005 decía aglutinar a 87.000 turcos en el extranjero, de ellos 52.000 en Alemania. De otra parte, el movimiento quedaba a salvo de las cíclicas campañas de persecución organizadas por los gobiernos laicos en Turquía, aunque las actividades de Millî Görüş fueron –y son– vigiladas de cerca por las autoridades de diversos países europeos, Alemania en particular. Por lo tanto, a lo largo de los años setenta, el islamismo político turco fue creándose una base de apoyo cada vez más amplia entre una pequeña clase media empresarial, con mucho empuje; y en las masas de campesinos de la Anatolia profunda, reconvertidos por entonces en trabajadores industriales mal pagados, explotados y desarraigados, que se hacinaban en las grandes ciudades de la región de acogida, fuera en el occidente turco, o la Comunidad Europea.

Para entender el desarrollo del nuevo islamismo político turco entre 1971-1973 y 1997, también se debe tomar en consideración el impacto que tuvo en Turquía la revolución iraní de 1979. País miembro de la OTAN, vecino de la Unión Soviética pero también de Irán, Turquía fue uno de los países donde Estados Unidos impulsó la política de control sobre los movimientos islamistas, con el doble objetivo de evitar un contagio desde Irán, pero también para utilizarlos contra las fuerzas de izquierda en el propio país. En Turquía se encuentran indicios de esta política a partir del golpe militar de 1980: en los siguientes cinco años, el régimen militar dio algunos pasos hacia la aplicación de las exigencias islamistas, a la par que se dedicaba a desactivar su potencial insurgente. De hecho, ya durante la redacción de la Constitución de 1982, se podían encontrar indicios de esta actitud en la definición del concepto «turquicidad», que incluía una novedosa referencia al islam. Esa actitud se vio reforzada por el impulso aperturista que supuso la denominada «era de Turgut Özal», el carismático primer ministro (1983-1989) y presidente de Turquía (1989-1993). Y aunque no fue un camino de rosas –el islamismo político fue ocasionalmente castigado por la extrema derecha– la nueva situación propició el asentamiento definitivo del islamismo político en Turquía.

Este mismo contexto da pie al desarrollo de la segunda gran fuerza islamista en Turquía –no siempre manifiestamente política–: las órdenes y cofradías religiosas. Las cofradías sufíes, aunque prohibidas desde 1925, habían sobrevivido en la clandestinidad durante décadas, resurgían en los años cincuenta y en los años ochenta emergían como un islam plural en el que se entremezclaban innovación y tradición. Las autoridades

kemalistas consideraban las cofradías y mausoleos como «centros de oscurantismo religioso», pero precisamente eso los hacía particularmente atractivos, al presentarse como quintaesencia del islam popular específicamente turco. Por lo tanto, si bien desde la llegada al poder del Partido Demócrata resurgió con mucha fuerza el debate sobre los límites de la laicidad del Estado –y sobre todo en torno al artículo 163 del Código Penal (instituido en 1949), que prohibía cualquier instrumentalización política de la religión–, durante el mandato de Turgut Özal las cofradías sufíes vivieron su edad de oro, dado que el primer ministro, y más tarde presidente, les otorgó todo tipo de ventajas económicas y sociales.

Naturaleza de los actores islamistas: origen, grupos y partidos

De lo dicho hasta ahora, se infiere que en Turquía pueden identificarse dos actores del islamismo político: los partidos políticos islamistas y los grupos o partidos radicales, esto es, la versión extremista del islam político. Por otra parte, tendríamos las organizaciones sufíes como las órdenes y *tarikats* (o cofradías) que mantienen relación con los partidos políticos. El objetivo de este apartado es analizar su origen y sus principales características. Para estudiar el origen de estos grupos, hay que tener en cuenta la especificidad del caso turco, que se debe a tres factores: el pluralismo del islam en ese país, la relajación en las políticas seculares y la entrada en la etapa multipartidista y competitiva que permitirá el acceso al poder en la década de los cincuenta a un partido político (el Partido Demócrata) que tendrá más en cuenta al mundo rural y a la periferia del sistema. Para el caso de los grupos radicales habría que buscar otro tipo de factores explicativos.

El análisis lo centramos en los grupos islamistas que perviven en la actualidad y que se han posicionando como dominantes en la escena política turca. A tal efecto, el partido islamista más sobresaliente en Turquía es el AKP o Partido de la Justicia y el Desarrollo, en el poder desde 2002. Dentro de otros grupos como las *tarikats* o cofradías, el movimiento Gülen se ha destacado, a lo largo de los últimos años, como la cofradía/neocofradía de más empuje social y político no solo en Turquía, sino en países de la órbita turca. Por otra parte, entre los grupos radicales, el que presenta más interés es el Frente Islámico de Combatientes del Gran Oriente, integrado por salafistas turcos que luchan por destruir el Estado secular.

Órdenes, cofradías y neocofradías

Como se ha mencionado, el islam turco, se caracteriza por la sociabilidad y el pluralismo. Junto a la sociabilidad de las cofradías se sitúa el islam oficial o tradicional, esto es, el islam de las grandes escuelas suníes, y de los doctores, en definitiva, el conocido como «islam de palacio». A este último, el kemalismo casi lo hizo desaparecer. No ocurrió así con el islam de las cofradías que llegó a imponerse al islam oficial, durante muchos años, y se reconstruyó en la clandestinidad alrededor de algunas órdenes. Se hace por tanto difícil, por no decir imposible, un análisis de los grupos y partidos islamistas sin tener en cuenta a estas organizaciones, sectas o cofradías sufíes. Ellas también constituyen una parte destacable de la base social de los partidos islamistas. La extrema sociabilidad de dichos grupos, muchas veces organizados en red, su gran número, peso e influencia en la sociedad civil han sido un factor determinante en las relaciones entre esta y el Estado con la mediación de los partidos políticos islamistas. Ello significa que en Turquía se ha establecido una relación de alianza entre los grupos islamistas y la población, influyendo en la reislamización de la sociedad en su conjunto. Se puede afirmar que esta relación es lineal puesto que los objetivos han sido coincidentes o complementarios en ciertas etapas (Izquierdo y Lampridi-Kemou, 2012).

La enorme popularidad de las cofradías en Turquía se explica por la gran expansión del sufismo en Anatolia como articulador de la supervivencia del islam frente a la amenaza mongola, a partir del siglo XIII. Ello convirtió a la comunidad turca en un laboratorio para el mundo islámico, sobre todo teniendo en cuenta que el sufismo pervivió durante los siglos del Imperio otomano, y las cofradías se multiplicaron. Aunque el sunismo fue siempre la variante oficial de la religión musulmana, las cofradías sufíes también llegaron a tener una popularidad enorme. De entre las viejas cofradías tradicionales, cabe destacar las siguientes¹: Orden de los bektashíes, Comunidad de los alevíes, Orden de los mevlevíes, Orden de la Nakşibendiya, Tarika Halveti-Jerrahi, Orden Qadiri Rifai. De entre todas

1. Listas más o menos actualizadas se pueden encontrar en: *Hürriyet*, 17 de septiembre de 2006: «Türkiye'nin tarikat ve cemaat haritası», por Okan Konuralp.

ellas destaca la Nakşibendiya, que había aparecido en el Imperio otomano en el siglo xv, procedente del Asia Central, y que devendría la orden sufí más influyente de la Turquía contemporánea, aunque en la actualidad está muy extendida por diversas partes del mundo, incluida China. En realidad, un experto tan destacado como Kemal Karpat le confiere un papel trascendental en el surgimiento de una clase media musulmana e ilustrada ya a mediados del siglo xix en el seno del Imperio otomano (Karpat, 2001: 106-107 y ss.). Además del resurgimiento de cofradías que habían permanecido en la clandestinidad del mundo rural, se consolidaba también el fenómeno que Olivier Roy denomina «neocofradismo» (Roy, 2003: 129-135). En líneas generales, se trata de asociaciones de creación reciente, cuyo fundador suele seguir vivo. Las neocofradías reivindican un enraizamiento en cofradías históricas, pero sus sistemas de organización y proselitismo son plenamente modernos. El ejemplo más reconocible en la Turquía actual es el poderoso movimiento Gülen, también denominado coloquialmente de los *fethullahcı*, por el nombre de su fundador y maestro supremo: Fethullah Gülen, el cual procede de otra importante cofradía moderna, antecedente del movimiento que fundó. Se trata del movimiento de los nurcus, llamado así por la obra de su fundador: *Risale-i Nur*, el *Libro de la Luz*. Escrito por Said Nursi en 1926, estuvo prohibido en Turquía hasta 1951.

Este pensador kurdo, venerado casi como un santo, murió en 1960 tras sufrir prolongadas estancias en las cárceles del régimen kemalista. Su principal característica era el cultivo de la fe sin que ello supusiera enfrentarse a la modernidad, lo cual suponía reinterpretar la tradición a la luz de los modernos debates en la esfera pública. Defendía la educación religiosa y secular para crear un lenguaje inclusivo de debate público. Para Nursi, la fe precedía al islam, lo cual facilitaba la comunicación con otras comunidades religiosas. La defensa del islam en la esfera pública, la comunicación con otras religiones, así como su adaptación a los tiempos, llevó a un activo anticomunismo, llegando a comprometer los nurcus en el apoyo explícito de la entrada de Turquía en la OTAN en 1955 (Yavuz y Espósito, 2003). Los *nurcus* siempre han estado más fragmentados que las *tarikats* tradicionales. Después de la muerte de Said Nursi surgieron disputas sobre la interpretación de sus textos y, en consecuencia, se produjeron diversas escisiones y entre ellas los *fethullahcı*.

El movimiento liderado por Gülen viene definido por sus seguidores como un movimiento transnacional al servicio de la sociedad civil (Hällzon, 2008). Una parte de su actividad se centra en el diálogo interreligioso, que promueve numerosos encuentros en diversos países cristianos. A partir

de esta plataforma, el movimiento Gülen se declara heredero de la tradición sufí, lo cual constituye su principal caballo de batalla ideológico (Saritoprak, 2003). La reivindicación de la herencia sufí concede a los *fethullahci* una gran elasticidad doctrinaria, que permite plantear elementos de modernidad para el islam, tales como mayor igualdad para la mujer, la defensa del estudio y la ciencia, o la condena del fanatismo integrista.

Desde un punto de vista más claramente político, el movimiento Gülen nunca se ha decantado contra el Estado laico, a pesar de haber sufrido los efectos del golpe militar de 1980, que terminó por llevar a su fundador a que se autoexiliara en Pennsylvania. El movimiento Gülen, así como otras neocofradías, está orientado hacia una ideología neoliberal en la cual ser un buen musulmán puede consistir en fundar negocios que tengan éxito, hacer dinero y crear empleo. Esta no es sino una tendencia que cuenta con una fuerza creciente en el mundo islámico (Nasr, 2009a; Veiga, 2011b). Por otra parte, el movimiento posee una marcada orientación nacionalista², hasta el punto de que el mismo Gülen apoya la causa de una Turquía convertida en potencia regional e, incluso, defiende al panturquismo, y asume que el mundo árabe no entiende el islam adecuadamente. Debido a ello, el movimiento no cultiva contactos con los árabes, a la vez que, paradójicamente, practica el debate interreligioso con los europeos y se siente claramente atraído por Estados Unidos.

El movimiento de Gülen se ha implantado en amplias zonas del mundo; por supuesto, en su Turquía natal, donde apoya al actual Gobierno del Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKP); también por el Asia Central, Extremo Oriente, África e incluso América Latina. A pesar de tener miles de seguidores, sus detractores dejan de lado el perfil de ese apoyo social y enfatizan su control de importantes recursos educativos, bancarios o mediáticos. Con ello, el movimiento Gülen adquiere a sus ojos claros tintes conspirativos y hegemónicos: vendría a ser algo parecido a una secta con oscuros designios de convertir a Turquía en una República islámica; o de islamizar a otros países siguiendo modelos similares.

2. Para la génesis y desarrollo del nacionalismo entendido por Gülen, véase Kösebalaban (2003: 170-183). Para su ideario anticomunista, presente desde su juventud, cuando funda en su ciudad natal la Asociación Turca para la Lucha contra el Comunismo, véase Kösebalaban (2003: 174).

Los partidos islamistas de la línea Erbakan

La saga de los partidos islamistas impulsada por Necmettin Erbakan se quebró en 1997, con el denominado «golpe posmoderno» dado por los militares a través del Consejo de Seguridad Nacional. Del cuasi empate de las elecciones de diciembre de 1995 salió un Gobierno de coalición que a partir de junio de 1996 fue presidido por el mismo Erbakan en persona. El nuevo ejecutivo fue saludado como el primer Gobierno islamista de la República, y el primer ministro pronto se aplicó en insuflarle un radicalismo oportunista que exacerbó todo tipo de tensiones. La apertura a Irán y la Libia de Gadafi no solo generó airadas protestas en el interior de Turquía, sino también la animadversión de Estados Unidos. Los gestos a veces histriónicos en política interior se unían a la constatación de que el Partido del Bienestar era ya una máquina política muy bien organizada y disciplinada, que en los numerosos municipios donde gobernaba se había esforzado por dar una imagen de honestidad y eficacia que contrastaba con la corrupción de los funcionarios y políticos de los partidos y administraciones controladas por el *establishment* kemalista.

Como respuesta, el 28 de febrero, el Consejo de Seguridad Nacional se reunió en pleno con Erbakan, bajo la presidencia de Suleyman Demirel. Durante una maratoniada sesión de nueve horas, los militares le presentaron al primer ministro una lista de dieciocho medidas destinadas a frenar el auge del islamismo en el país, que incluían el cierre de escuelas religiosas, el control estricto de cofradías y fundaciones piadosas y una nueva ley que permitiera la separación del cargo de todo aquel funcionario sospechoso de simpatías con el fundamentalismo. Eso fue el comienzo del denominado «golpe posmoderno», porque se llevó a cabo sin sacar los tanques a la calle, aunque hasta junio no llegó la dimisión de Erbakan. El «golpe posmoderno» de 1997 fue presentado por los sectores laicos y nacionalistas más duros como un viraje hacia la recuperación del ideario kemalista. En los años que siguieron, las dieciocho medidas adoptadas por el Consejo de Seguridad Nacional se convirtieron en una especie de «código de vigilancia» sobre los partidos islámicos, cofradías, *cemaats* e incluso individuos. Se habló de un retorno a las leyes antirreligiosas de Atatürk, de la recuperación del artículo 163 del Código Penal, según el cual, la religión no debía ser instrumentalizada con fines políticos.

También se reimpuso un sistema de enseñanza general básica laico de ocho años de duración que redujo considerablemente el número de

alumnos de las escuelas religiosas. Los cursos del Corán pasaron a ser controlados por los ministerios de Educación y Asuntos Religiosos; asimismo, se intentó aplicar de una vez por todas la prohibición del velo femenino en las instituciones públicas y en la enseñanza. En 1999 fueron despedidos tres mil funcionarios ministeriales por simpatías hacia el islamismo. Pero, sobre todo, pasaron a ser estrictamente vigiladas las 74.000 mezquitas del país y hasta los mausoleos religiosos. Las cofradías recibieron duros golpes, aunque no de manera directa, ya que el Gobierno intentó dismantelar su poder económico, sus centros de enseñanza y su capacidad mediática: las medidas restrictivas afectaron a 200 periódicos y revistas, 124 emisoras de radio y 41 cadenas de televisión. En algunos casos, los líderes de las cofradías fueron perseguidos por la justicia y encarcelados o se exiliaron, como ocurrió con aquellos de las diversas ramas de la Nakşibendiya. Incluso los moderados fethullahcı fueron perseguidos con saña por el Consejo de Seguridad Nacional, en especial su líder, Fethullah Gülen, que había apoyado públicamente las medidas del Gobierno para controlar los centros de enseñanza religiosos. Para completar el cuadro, el «capital verde» fue también fustigado por los militares, hasta el punto de que se elaboró una lista de empresas de los «tigres anatólios» y asociadas a MUSIAD con las que se aconsejó no comerciar (Zarcone, 2005).

Los militares y sectores laicos más radicales consideraron que en 2001 habían concluido la tarea iniciada en 1997: la desactivación del islamismo político junto con sus bases de poder económicas y sociales sin llegar a la confrontación civil. Sin embargo, fue una falsa apreciación: a comienzos del siglo XXI, el islam político seguía siendo la tercera fuerza política del país, no había sido aniquilado en absoluto. Como subraya Thierry Zarcone, había aprendido la lección, alumbrando un nuevo discurso islamista.

El AKP de Erdogan

Tras la caída del líder islamista, y percatándose de que el Partido del Bienestar sería disuelto por la presión de los militares y los sectores laicos más intransigentes, se creó el Partido de la Virtud (diciembre de 1997), que se presentó como más moderado (Yeşilada, 2002). Pero fue disuelto a su vez por el Tribunal Constitucional en junio de 2001, acusado de ser un nido de fundamentalistas. Al mes siguiente, los seguidores de Erbakan fundaron el Saadet o Partido de la Felicidad. Pero en agos-

to, algunos sucesores del Partido de la Virtud alumbraron el Partido de la Justicia y el Desarrollo, que se presentó como secular. Recep Tayyip Erdogan había sido alcalde de una megalópolis como Estambul (1994-1998) y su efectiva labor convenció a muchos votantes de que era un gestor eficiente, lo que pesaba más que el célebre proceso que lo había llevado a la cárcel por un supuesto delito de incitar al odio por motivos político-religiosos, en 1998. Se había producido, por tanto, una escisión en la línea de partidos de la «generación Erbakan», que supuso la ruptura del tradicionalista Partido de la Felicidad, lo que dio lugar al modernista Partido de la Justicia y el desarrollo (AKP) liderado por Erdogan. Del éxito de la nueva fórmula da una idea el que al año siguiente el Partido de la Felicidad solo obtuviera el 2,4% de los votos, mientras que el AKP arrasó en las elecciones.

El que pronto se convertiría en primer ministro procedía de un medio social modesto, era economista de formación, pero diplomado por una escuela de imames, y había desempeñado diversos cargos en el Partido de la Salvación Nacional de Erbakan. Sin embargo, durante su periodo de encarcelamiento, Erdogan había ideado un perfil para su partido conservador basado en el diálogo y la modernidad, abierto a la integración en la UE, y, en términos generales, a la continuación de la línea económica neoliberal de Özal. Pero, sobre todo, la tendencia política que se puso en marcha desde el Partido de la Justicia y el Desarrollo respondía en parte a un «euroislam» moderado y democrático, que buscaba conscientemente la semejanza con la democracia cristiana europea: de ahí el término «demoislamismo» o «democracia islámica». Una idea acertada teniendo en cuenta que los pasos iniciales del proceso de integración europea en los años cincuenta fueron obra de los partidos democristianos. Esa tendencia se completó con el ingreso del AKP, como observador, en la organización del Partido Popular Europeo en 2005.

Los grupos de activistas radicales

Estos grupos, que se caracterizan por ser minoritarios, comienzan a ver la luz en los albores de los años setenta. Su aparición coincide en el tiempo con la de los partidos islamistas, lo cual tiene su lógica, dado que no dejan de ser una derivación ideológica extrema de las tendencias políticas vigentes. Se puede efectuar, de esta manera, una clasificación en las siguientes fases: antes de 1980, de 1980 a 2001 y después de 2001, por el impacto del

11-S en el extremismo islamista turco. La primera etapa, la de la década de los setenta, se inserta en la violencia política de los «años de plomo» turcos, caracterizados por los choques sangrientos entre los grupos radicales de la extrema derecha, la izquierda radical y las nacientes facciones de extremismo islamista. Con todo, la violencia con fines políticos por parte de los grupos islamistas se hace patente ya desde mediados de los años sesenta, con el Hizb-al-Tahrir o Partido de la Liberación Islámica, en su rama kurda (Karmon, 1997) o la «Unión de Estudiantes Nacional Turca» (MTTB), dependiente del Partido de Salvación Nacional (MSP).

Precisamente, la violencia desatada entre grupos de extrema izquierda y extrema derecha e islamistas fue la justificación ofrecida en su día para el golpe de Estado de 1980, con la consiguiente prohibición de estas formaciones. Con posterioridad, reaparecerán de nuevo grupos violentos islamistas con objetivos políticos pero sin vínculos con ningún partido más moderado, lo cual condujo a una mayor radicalización. En algunos casos, no necesitaban financiación interna, puesto que procedían de la vecina República Islámica de Irán, donde había tenido lugar la revolución en 1979. El resultado de todo ello será un crecimiento espectacular de los grupos radicales armados islamistas, que en 1991 eran ya, según un informe del servicio de inteligencia (MIT): el Ejército de Liberación Turco Islamista (IKO), Frente Islámico de Liberación Turco (TIK-C), Combatientes de la Revolución Islámica (IDAM), Unión de Liberación Islámica Turca (TIKB), Ejército de Liberación de la Sharia Mundial (DSKO), Frente de la Hermandad Universal-Escuadra de la Venganza de la Sharia (EKC-SIM), Frente del Partido de la Liberación Islámica (IKP-C), Combatientes Turcos de la Guerra Islámica (EIK-TM), Ejército de los Combatientes Islámicos Turcos (IMO) y Comandos de la Venganza de la Sharia Turca (TSIK) (Karmon, 1997).

Las guerras de Afganistán y Chechenia y, sobre todo, los atentados en Estados Unidos de Al-Qaeda, en septiembre de 2001, alumbran una nueva generación de radicales islamistas, que llevarán a cabo algunos atentados sonados en 2003. Hoy en día, los grupos de radicales extremistas, armados y en activo, identificados y vigilados por la policía turca, son los siguientes:

- Hizbullah (turco)
- Estado Califal (Hilafet Devlet)
- Frente Islámico de Combatientes del Gran Oriente (İslami Büyük Doğu Akıncılar Cephesi-İBDA/C)

- Unidad y Saludo–Ejército de Jerusalén (Tevhid Selam-Kudüs Ordusu)
- Al-Qaeda de Turquía (El Kaide Terör Örgütü Türkiye Yapılanması: denominación policial)

Sin embargo, la capacidad operativa de la mayoría está muy disminuida, o está en proceso de extinción. Tal es el caso de Hizbullah turca, que aspira a convertirse en un partido político³.

Principales dimensiones de estudio

La base social de los partidos y grupos islamistas: la integración de la periferia del sistema

Las nuevas clases sociales que emergen después de la Segunda Guerra Mundial conformarán el apoyo de los futuros partidos conservadores e islamistas (Jacoby, 2004). Se trataba de una parte del campesinado, la nueva clase media de negocios que se había enriquecido bajo la autarquía de la Segunda Guerra Mundial, así como las clases técnico-profesionales. Entre los mismos diputados del Partido Demócrata abundaban comerciantes y abogados. Dicho partido era adicto a la idea de la libre empresa y de liberalizar el conjunto del sistema.

Este apoyo social, islamista, desdibujado quedó explicitado a partir del momento en que Necmettin Erbakan emergió como primer líder del islamista Partido del Orden Nacional (MNP) apoyado por una pequeña burguesía de artesanos y pequeños comerciantes de Anatolia que consideraban que el Estado no era precisamente su protector. Tanto el MNP como el Partido de la Salvación Nacional (MSP) que lo sucedió estuvieron apoyados por la misma clase media. Su discurso se basó en la defensa de las virtudes públicas y morales desde la marginación económica y subdesarrollo de Anatolia. El movimiento de fondo que daba continuidad ideológica a estos partidos, des-

3. Agradecemos al foro de Eurasian Hub las indicaciones sobre los aspectos menos conocidos de los grupos islamistas radicales turcos.

de la misma Turquía y los ambientes de la migración en Europa, era el ya mencionado Millî Görüş que hacía una crítica de las políticas económicas kemalistas y, de hecho, encarnaba la rebelión permanente contra las políticas del Estado kemalista secular. Pero esta crítica no era ni conservadora ni iba en menoscabo del libre mercado. De hecho, en el año 1991, Erbakan propuso en su campaña un nuevo modelo económico al que se denominó «orden justo» como una tercera vía en el que uno de sus principios era el interés del libre mercado. El objetivo era la transformación hacia la modernidad, pero con el islam en la esfera pública incorporando los valores turco-islámicos, y propugnando un liderazgo turco para el mundo islámico. No desafiaban las premisas básicas de la democracia, pero sí afirmaban que las elecciones eran la única ruta legítima para llegar al poder. Tampoco rechazaron nunca al secularismo de forma categórica, pero no defendían la separación entre Estado y religión como una característica del mismo. Su visión era poco pluralista. Llegó a afirmar incluso en alguna ocasión que Turquía tenía un 99% de musulmanes, los cuales se dividían entre votantes y potenciales votantes del Refah o Partido del Bienestar (Hale y Özbudun, 2010).

La ideología de este nuevo partido impulsado por Erbakan en 1983 se puede describir, por una parte, como una forma de liberalismo pragmático, conservadurismo social, bienestar y capitalismo; y, por otra, como una amalgama de ideas y políticas basada en diferentes interpretaciones del islam, el nacionalismo y el Estado. El Refah fue sustituido por el Partido de la Virtud que no disfrutó de una larga vida. La confrontación entre las dos líneas del mismo: modernistas (el ala joven) y tradicionalistas, condujo a la escisión. En 2001 es cuando se produce la aparición del Partido de la Justicia y el Desarrollo o AKP, que domina la esfera política desde el año 2002, en el que obtuvo un 34,4% de los votos; un 46,5% en 2007 y un 47% en 2011. Por su parte, el nuevo partido de Erbakan, el Partido de la Felicidad, fundado en 2001, quedó reducido a apenas un 2,5 % de los votos en dichas elecciones.

La conformación de la base social del AKP evidencia la integración de la periferia del sistema. Las bases sociales del AKP se pueden desagregar, siguiendo a Yavuz, en cuatro grupos: la nobleza provincial de líneas conservadores; pequeños y medianos hombres de negocios e industriales; tenderos, industriales medianos, granjeros, y constructores. Estos grupos están compuestos por la nueva clase urbana y la población rural, sectores tradicionalmente marginados. De esta forma se puede hablar de una coalición compuesta por la burguesía emergente y consolidada de Anatolia, el islamismo periférico y las fuerzas kurdas. La nueva clase urbana es una

mezcla entre los estilos de vida rural y urbano, y no está completamente integrada en el desarrollo económico de Turquía. Digamos que es un sincretismo entre tradición y modernidad (Yavuz, 2009).

Podemos también atender a los distintos perfiles de sus bases en lo que se refiere a la educación y a la identidad religiosa y política y la procedencia geográfica. Los votantes del AKP son más religiosos, más rurales (menos profesionales, altos funcionarios públicos), con menos formación (hay menos profesores de universidad, menos graduados y menos estudiantes) y más pobres que los votantes del CHP. La identidad política de las bases—como el electorado del AKP se define a sí mismo—es la siguiente: un 27% se declara islamista, un 15% de derecha; un 14% demócrata; un 10% conservador; un 10% socialdemócrata; un 6% nacionalista, un 3% kemalista; un 3% nacional-conservador y, por último, un 10% no está seguro (Yavuz, 2009). Otra encuesta realizada en Turquía muestra que el 60% de los votantes del AKP, y se identifica primero como musulmán (en el CHP este porcentaje baja al 20,9%) (Hale y Özbudun, 2010).

En cuanto a la base social de las cofradías, la reemergencia del islam en la sociedad había comenzado, como se ha señalado, con la continuidad de las *tarikats* mediante su refundación y el surgimiento de una nueva orden como la de los nurcus. Esto es, las cofradías se organizaron antes que los partidos políticos islamistas. Los vínculos entre estos grupos y redes societarias que comenzaron hace décadas no han dejado de mantenerse entre los partidos de centro derecha y los partidos islamistas, sobre todo desde los años cincuenta con el primer partido conservador en el poder. La utilización de estos grupos por unos y otros partidos ha sido diferente. Los partidos de centro derecha han estado más interesados en fomentar esta relación con el objeto de acumular votos. Los partidos islamistas han establecido una relación más lineal en algunos momentos de la historia política turca.

Los vínculos con el mundo de la política han sido más que evidentes. Partidos de centro derecha como el Partido Demócrata, el Partido de la Justicia, el Partido de la Madre Patria (ANAP) y el Partido de la Recta Vía (Doğru Yol Partisi: DYP) tuvieron vínculos con los nurcus y la orden de los nakşibendi. El DP y Menderes desarrollaron lazos con los nurcus en los años cincuenta, Demirel del AP en la década de los setenta igualmente con los nurcus. De la misma manera, Turgut Özal y Tansu Ciller en las décadas de los ochenta y noventa. Por su parte, los partidos islamistas como el MNP y el MSP tuvieron relación con los nurcus (prominentes figuras de esta orden se unieron al MNP) y los nakşibendi. De hecho, estos últimos fueron

fundamentales en la formación del MNP. Los nurcus rompieron la relación con el MSP a mediados de los setenta, apoyando más desde entonces a los partidos de centro derecha. La comunidad de Fethullah Gülen apoyó al ANAP de Turgüt Özal y mantuvo buenas relaciones con el *establishment* secular. Igualmente secundó la caída del Gobierno de Erbakan en el proceso del 28 de febrero de 1997. Otra figura importante de los nurcus, Mehmet Kutluer, apoyó a DYP en 1998, puesto que eran los más comprometidos con el sistema democrático liberal. Los nakşibendi, que habían apoyado al MNP, MSP y RF, rompieron finalmente con este. Ello significa que no siempre los partidos islamistas han disfrutado de la lealtad de estas órdenes (Hale y Özbudun, 2010). Erdogan igualmente ha cultivado vínculos con estos dos grupos en la última década. Sus bases y apoyos consisten en un entramado informal de redes y grupos. La socialización se produce conjuntamente porque, o bien proceden del mismo pueblo, o pertenecen a órdenes sufíes. Esta socialización en redes informales favorece los contactos personales para poder avanzar y progresar, contribuyendo al personalismo en la política turca.

En cuanto al pujante movimiento Gülen no es sino uno más de los vehículos del cambio de actitud sociopolítica que generó la victoria del AKP, en el año 2002. No es ajeno al papel de Turquía como tradicional laboratorio del islam y a las tradicionales cofradías turcas: de hecho se trata de una adaptación moderna y de claro trasfondo neoliberal, en lo político-económico, al insistir en la acción sobre la meditación. Esa estrategia ha tenido gran triunfo por cuanto permite «medir», computar el éxito (y por lo tanto, la popularidad) de la neocofradía en términos materiales; y además, el sentimiento nacionalista que lo acompaña lo hace más asumible y comprensible para el común de los fieles. Así, el movimiento Gülen no pertenece al ámbito de un islamismo radicalizado y global, sino que forma parte de la solución al mismo. En el sentido en que «antiguos radicales y sus seguidores han sido llevados al redil del neoliberalismo, el secularismo y la dominación occidental [a través de una *revolución pasiva*]» (Tuğal, 2009)⁴. Por último, las bases sociales de los grupos radicales partidarios

4. En una revolución pasiva, los sectores populares son movilizados con discursos y estrategias revolucionarios, solo para reforzar los modelos existentes de dominación

del recurso a la insurgencia o al terrorismo son actualmente muy reducidas. Se ha ido experimentado un claro descenso desde los «años de plomo», aunque quizá hubiera un repunte a comienzos de los años noventa, cuando todas las expectativas parecían abiertas. Hoy, incluso el grupo Hizbullah busca convertirse en un partido político, y la actividad armada de casi todos ellos es más que escasa.

Las causas de esta evolución parecen estar muy relacionadas con dos factores: el estrecho control social que son capaces de ejercer sobre los grupos violentos los partidos islamistas y las cofradías, muy bien organizadas y dispuestas a marcar una notable disciplina a sus bases sociales. Y por otra parte, el nacionalismo turco en auge, que contempla al yihadismo o a Hizbullah como fenómenos extranjeros, relacionados con el mundo árabe, o al chiismo de raíz persa. La guerra de baja intensidad contra el PKK, llevada en los últimos años a las montañas iraquíes, todavía ha enfatizado más el discurso nacionalista subliminal de que la violencia política contra los turcos siempre es «extranjera». Así, tras los atentados de 2003, se puso de relieve que una parte de los activistas responsables de los mismos eran sirios o iraquíes. Es de reseñar, asimismo, que la denominación Frente Islámico de los Combatientes (o Caballeros⁵) del Gran Oriente hace referencia al Gran Oriente (Asia Central) del cual proviene el pueblo turco. Y que su fundador, el místico Salih İzzet Erdiş, más conocido como comandante Salih Mirzabeyoğlu, fue iniciado en la Nakşibendiya por el poeta filósofo y escritor Necip Fazıl Kısakürek. Este, a su vez, había fundado la ideología del denominado Büyük Doğu («Gran Oriente»), destinada a crear una gran federación de estados suníes y restablecer el Califato. Por lo tanto, las raíces ideológicas del fundador del IBDA-C eran claramente turcas. Además, el IBDA-C no tiene sus raíces en Al-Qaeda, sino en las asociaciones Akıncılar ligadas al MNP (Partido de Salvación Nacional) en la década de los setenta del siglo xx. En realidad, las relaciones con Al-Qaeda nunca han quedado claras, ni siquiera en relación con los atentados de 2003.

Por último, deben considerarse otros dos factores para ponderar las dificultades de proliferación –por falta de apoyo social– de este tipo de

5. En realidad, el término que se usa en turco es *Akıncı*, esto es, combatiente musulmán comprometido con la propagación de la fe: İslami Büyükdoğu Akıncılar Cephesi.

grupos en Turquía. Uno es el hecho de que en los últimos años, la extrema derecha «laica», como derivación extrema del kemalismo, ha evolucionado ideológicamente, pasando a incluir el islamismo en su variante más pantúrica, sin retroceder a la hora de llevar a cabo síntesis con el ultranacionalismo clásico de los tiempos del Partido del Movimiento Nacionalista de Alparslan Türkeş y hasta con el kemalismo. De hecho, operativamente al menos, ya el «incidente de Susurluk» (14 de enero de 1997) o la instrumentalización del grupo armado Hizbullah turco por las fuerzas de seguridad en la lucha contra el PKK, pusieron de relieve la connivencia táctica entre sectores de extrema derecha, fuerzas de seguridad y cualquier tipo de extremismo, kurdo o turco, amén de fuentes de financiación relacionadas con el narcotráfico o grupos delictivos de carácter mafioso en territorio turco o de minorías turcas en el exterior.

Recursos de poder al servicio de los actores islamistas: la ideología como principal instrumento del AKP

Los recursos de poder de los que pueden disfrutar los actores islamistas los constituyen recursos como la ideología, el capital, las asociaciones, los medios de comunicación, las redes sociales y el potencial de movilización de esas bases sociales. Nos centraremos principalmente en la ideología. En la evolución ideológica del AKP deben distinguirse tres periodos: a) la lucha por el poder, que va desde su constitución hasta después de las elecciones de noviembre de 2002; b) el asentamiento en el poder: evitando las presiones del aparato de Estado kemalista e imponiendo a la vez su transformación (2003-2009); c) el triunfo y anulación progresiva del Estado kemalista, acompañado de una creciente expansión internacional. Estos periodos marcarán también la evolución del conjunto de los recursos de poder.

El primer periodo es muy corto (2001-2002), pero resulta muy importante porque en él se fraguan con éxito las diversas tendencias que integran inicialmente el AKP: el núcleo, proveniente del Partido de la Virtud, integrado por una serie de jóvenes reformistas. El miembro más destacado de esta tendencia será el futuro presidente de la república, Abdullah Gül. En segundo lugar, se integran en el AKP una serie de políticos procedentes de partidos de centro derecha conservadora y, más concretamente, del Partido de la Madre Patria de Turgut Özal y del Partido de la Recta Vía-Partido Democrático de Süleyman Demirel. Un tercer grupo será el de los tecnócratas, muchos de los cuales no procedían de ningún partido, o poseían

un perfil heterogéneo o difuso que va del nacionalismo a la izquierda. La diversidad de procedencias ayudará a que ya en esta primera fase se presente al AKP como un partido con pretensiones de proporcionar mejores servicios. Como se ha dicho, en este sentido, desempeñará un importante papel la figura de Recep Tayyip Erdogan como alcalde electo de Estambul entre 1994 y 1997, dada la exitosa administración de esa ciudad, de más de 12 millones de habitantes.

Por lo tanto, cara a las elecciones de 2002, el AKP tuvo el acierto de presentarse como un partido de perfil político similar al de aquellos de la democracia cristiana europea, en los cuales, al menos inicialmente, la tecnocracia desempeña un papel más relevante ante el electorado que la ideología religiosa de fondo, convenientemente difuminada como reglas morales más apoyadas en el sentido común que en las sagradas escrituras. En el caso del AKP, esa actitud queda reflejada en el concepto *edep*, tomado de los *nurcus*, y que representa el código de conducta y decoro que marca unos mínimos razonables, compatibles en buena medida con reglas de moral laicas y republicanas. En este sentido, el *edep* es también una buena muestra de la voluntad de evitar los enfrentamientos con el Estado secular, tan característicos de la línea de los partidos fundados por Erbakan y, no digamos, de los grupos radicales. Precisamente, esa táctica política servirá a los sectores del kemalismo para lanzar la campaña difamatoria sobre la «agenda oculta» de Erdogan.

Durante el segundo periodo de su evolución (2003-2009), ya en el Gobierno, el AKP contó con dos recursos de poder: el desarrollo del pragmatismo ideológico ya enunciado en su perfil preelectoral, y el apoyo activo de la Unión Europea. Este segundo factor se demostrará fundamental para superar las presiones del aparato de Estado kemalista, en especial ante los dos momentos más peligrosos de su contraataque: la amenaza que supuso el «e-golpe» o «golpe electrónico» de los militares, en abril de 2007, secundado por las movilizaciones populares organizadas por los sectores de la derecha kemalista y el intento de ilegalización del partido en el Gobierno, a instancias de la fiscalía de la Corte Suprema de Apelación en la primavera de 2009. En ambos casos, Bruselas se mostró sin medias tintas a favor del Gobierno de Erdogan, lo que contribuyó en gran medida a desbaratar los mecanismos de presión del poder kemalista, que habían funcionado reiteradamente, sin problemas, durante el periodo de la Guerra Fría, cuando gozaba del respaldo occidental. A la vez que mantenía su posición al frente del poder, el AKP cumplía con Bruselas intentando adecuar sus leyes y economía a las exigencias

de la Unión Europea, en especial a partir de octubre de 2005, cuando Turquía obtuvo el estatus de candidato a miembro formal y de pleno derecho. Pero también manteniendo la estabilidad económica y unas tasas de crecimiento como no se habían visto en muchos años. Todo ello reforzó al AKP en el poder: en las elecciones de 2007 y 2011, el porcentaje de votos obtenidos fue al alza, mientras que, por primera vez en la historia de la República, ocupaba la presidencia un político islamista, como era Abdullah Gül.

El periodo 2003-2009 reforzó la imagen del AKP como partido democrático conservador. De hecho, enfatizó sus dos principales características, según Hakan Yavuz: conservadurismo social y liberalismo económico. Fue tal el viraje que dio ese partido en relación con los islamistas impulsados por Erbakan que resultaba difícil distinguirlo de los partidos de centro derecha. En algunos aspectos, y a instancias de Bruselas, puso énfasis en cuestiones como la democracia, los derechos humanos y el imperio de la ley. Se comprometió con valores liberales pluralistas y religiosos. De hecho, se llegó a afirmar que consiguió ampliar más las libertades civiles que otros gobiernos desde el año 1960. El AKP tiró del carro de la modernidad, proyectando la imagen de un partido moderno, dinámico, con redes transnacionales. Esta constituye otra de las bazas que explican la dramática pérdida de peso de los kemalistas, que extraviaron su papel tradicional de heraldos de la modernidad, ya muy deslucido desde que Özal impulsara el neoliberalismo a la turca en los años ochenta.

Ganado el pulso al «golpe de los jueces», en la primavera de 2009, el AKP se concentró en desmontar el poder político de los militares turcos, atreviéndose a plantear una serie de procesos, desde el ámbito civil, contra generales y oficiales golpistas, que empezaron a producirse a lo largo de 2010. El desafío quedaba redondeado con la acusación de que los militares habían intentado un golpe contra el Gobierno del AKP, en 2003. Además, el Gobierno pronto aprovechó la ocasión para intervenir en la promoción de los miembros del generalato. Y para completar la jugada, en septiembre de ese mismo, año, coincidiendo con el 30º aniversario del golpe de 1980, se llevó a cabo el referéndum para la reforma de la Constitución de 1982. Todo ello fue la antesala de un sistemático desmantelamiento del Estado kemalista, –aunque sin cuestionar en ningún momento la figura de Atatürk–, algo que parecía impensable solo tres años antes.

La tercera fase de la evolución del Gobierno de Erdogan, a partir de 2009, también abrió un proceso evolutivo marcado por el reconocimiento implícito del carácter islamista. Así, todo el debate táctico impulsado por el

mismo AKP en torno a su pretendido carácter no islamista (Yavuz, 2009) –que legalmente sigue sin poderse explicitar– quedaba enterrado ante la misma fuerza de los hechos, aunque sin perder su carácter de partido *catch-all*, liberal conservador, como volvió a demostrar en las elecciones de 2011. El perfil de partido islamista con recetas específicas de gobernanza, no agresivas en el interior ni en el exterior, se ha visto potenciado en la política internacional del partido en el poder, muchas veces a partir de contactos más personales que institucionales, pero de gran contenido simbólico y práctico. De esa naturaleza ha sido, por ejemplo, el viaje a Turquía de Nawaz Sharif, el líder de la Liga Paquistaní Musulmana, a fin de «tomar elecciones para controlar al ejército» (Ahmad, 2011). O la reconocida admiración por Turquía y su modelo por parte de Rashid Ghanuchi, líder del Partido del Renacimiento tunecino, ganador de las elecciones de 2011, que se ha plasmado en viajes a ese país, relaciones continuadas con el embajador turco en Túnez, y una estrecha amistad con el ministro de Asuntos Exteriores turco, Ahmed Davutoğlu (al-Amin, 2011). En buena medida, esas reacciones son el resultado de un concienzudo trabajo, llevado a cabo por Ankara, para postularse precisamente como modelo de Gobierno islamista moderado, y que alcanzó un momento culminante durante la Primavera Árabe de 2011. Pero tampoco el Gobierno del AKP estuvo solo en la empresa: a Washington, por ejemplo, le seducía el modelo de exitoso neoliberalismo islámico que también respaldaba en los países árabes como antídoto contra el radicalismo islamista y el salafismo (Nasr, 2009b).

Desde la misma Turquía, se percibió con claridad la reafirmación de la vis islamista y neoliberal del AKP. El etnólogo Cihan Tuğal, tras investigar durante varios años en el distrito de Sultanbeyli, en Estambul, pudo constatar cómo «antiguos [islamistas] radicales y sus seguidores han sido llevados al redil del neoliberalismo, el secularismo y la dominación occidental [a través de una revolución pasiva⁶]» impulsada por el AKP en el poder, cuyo perfil ideológico es perfectamente discernible por la sociedad turca (Tuğal, 2009).

6. En una revolución pasiva, formulada por Antonio Gramsci, los sectores populares son movilizadas con discursos y estrategias revolucionarios, solo para reforzar los modelos existentes de dominación

Naturaleza de las relaciones de poder entre los actores políticos protagonistas del sistema: una explicación para el cambio favorable de estatus de los actores políticos islamistas

El personalismo de la política turca y la concentración de poder en su sistema político (Durán, 2008) favorecen unas relaciones de poder basadas en la distribución y transferencia de los recursos del partido a sus seguidores y apoyos. La política de liderazgo del AKP consiste en una mezcla de principios e ideales, por un lado, y de intereses, por otro. Esta tensión significa que las masas no se han visto tan favorecidas como se hubiese podido esperar, aunque, eso sí, se le ha considerado un partido de servicios sociales. Las ideas se han convertido finalmente en intereses para la consecución de objetivos personales, aunque no han olvidado del todo la faceta asistencial. La visión del AKP de la sociedad es de una mezcla de diversas comunidades e intereses, por lo que los centros de poder de la Turquía actual continúan consistiendo más en alianzas de intereses entre distintos grupos que en ideales. Estas comunidades de intereses constituidas alrededor de los grupos mencionados –sobre todo nueva burguesía y clases medias– han redefinido las relaciones entre el Estado y la sociedad provocando un cambio de la ideología que ha desafiado al kemalismo (Yavuz, 2009).

El cambio de los centros de poder comenzó a darse en los años ochenta con las políticas económicas neoliberales de Özal. El empoderamiento de nuevas clases sociales fue uno de los factores que permitió el triunfo del islam político. El centro de gravedad del poder social y político pasó de la burocracia civil y militar, esto es, del *establishment* kemalista, a una burguesía procedente de Anatolia que lideraba unas alianzas y coaliciones civiles. Esta nueva burguesía se ha permitido desempeñar el papel de transmisora entre el sector religioso conservador de la sociedad y la estructura política. La reislamización de la sociedad y el fortalecimiento de determinados grupos han permitido empujar hacia el poder a un partido político, el AKP, que poco a poco, desde su primera victoria electoral en el año 2002, ha llegado a ocupar y controlar prácticamente todas las instituciones del poder, las principales son las siguientes: la Gran Asamblea Nacional Turca (GANT) y presidencia del Consejo de Ministros (desde el año 2002 ininterrumpidamente), la presidencia del Consejo de Seguridad Nacional (MGK; desde hace más de cuatro años), y la presidencia de la República (desde hace más de cuatro años) (Durán, 2008).

Lo que se consideraba, por tanto, la periferia del poder, esto es, los grupos y partidos que emergieron de la década de los cincuenta a la década

de los setenta, ha llegado a ocupar el centro del mismo, desplazando al *establishment* kemalista que lo había ocupado desde el año 1923. Estos cambios obviamente han suscitado pugnas entre los dos focos de poder, entre partidos políticos, pero sobre todo con el sector militar. De esta lucha, los militares han salido perdiendo. El papel de guía ha cambiado del ámbito castrense a la nueva burguesía. Los militares no constituyen ya más un agente de cambio. Desde que su fuente de poder no es legal sino sociohistórica, ha permitido al AKP cambiar las bases legales mediante los paquetes de armonización que se han plasmado en las distintas reformas constitucionales. Esta mutación en las estructuras podría permitir un progresivo cambio en las culturas, construyéndose una nueva fuente de legitimidad sociohistórica de la cual la nueva burguesía, las clases medias emergentes y los intelectuales financiados por esta clase media con sus nuevos discursos (en los cuales enfatizan, entre otras cuestiones, los derechos humanos) serían los protagonistas. Por tanto, se podría concluir con el interrogante que propone Hakan Yavuz, en el sentido de que, posiblemente, un movimiento político islámico ha ayudado a consolidar la democracia ofreciendo alternativas de participación y de expansión a los grupos que estaban previamente fuera del sistema, constriñendo a la par, mediante cambios legales, a los que estaban en el centro del poder. Esto ha generado un duro proceso de negociación democrática entre el AKP y el Estado, en el cual el AKP ha entendido que la única forma de alcanzar el poder y consolidarse en él es aceptando las normas democráticas orientadas desde la UE.

Por consiguiente, la influencia de la estructura (contexto sociopolítico) y de diversos actores ha sido fundamental para moldear la ideología del AKP. Un Estado secular por una parte, un sector kemalista por otra, una sociedad civil emergente en la periferia y un actor externo como la UE han sido baluartes clave. Las normas de la UE han ayudado a «domesticar» y a forzar al Estado y a los actores antisistema a cambiar sus percepciones y estrategias para que la normativa europea sea adoptada como punto de referencia para la creación de un nuevo contrato social en Turquía (Yavuz, 2009).

Naturaleza del discurso social, político, religioso y respeto a la democracia del AKP: la propuesta de un islam liberal

Una de las cuestiones más controvertidas desde la llegada del AKP al poder la ha constituido la posición de este partido con respecto al secularismo.

Ya a partir de los primeros momentos, los kemalistas criticaron continuamente al AKP por tener una agenda oculta. En este sentido su objetivo final sería reemplazar el Estado secular por uno islámico. Sin embargo, estas acusaciones tan mediáticas habrían de ser estudiadas con algo más detalle. Autores como Hakan Yavuz y otros como Ahmed T. Kuru argumentan que el AKP no es antisecular, sino que defiende una interpretación diferente del secularismo que difiere de la ofrecida tradicionalmente por el kemalismo. El debate no es solamente sobre el conflicto entre secularismo e islamismo, sino que reside sobre todo en el verdadero sentido y práctica del secularismo en sí mismo.

Para explicar la posición del AKP tenemos que diferenciar primero entre secularismo pasivo y secularismo asertivo como tipos ideales. El primero implica neutralidad del Estado hacia las diversas religiones y permisión de la visibilidad pública de la religión. El secularismo asertivo significa que el Estado favorece una visión secular en la esfera pública y ayuda a confinar la religión al ámbito de lo privado. En Turquía, la República tendió en las primeras décadas hacia el secularismo asertivo y todavía, incluso, con el primer mandato del AKP diseñaba políticas en tal sentido. El AKP y otros partidos de derechas, los cuales pueden representar aproximadamente el 70% de los votos, han apoyado la tendencia del secularismo pasivo. El mismo Erdogan ha enfatizado sobre la neutralidad del Estado. De momento, el AKP no ha triunfado en reformar el secularismo en Turquía. Solamente ha habido alguna excepción como las mejoras de los derechos religiosos de algunas comunidades no musulmanas, o la construcción de nuevas iglesias (Kuru, 2006: 136-154). En este sentido el AKP ha promovido lo que se conoce como un islam liberal. Este liberalismo emergió más como una reacción contra el marco estrictamente laico, tratando de crear una identidad propia moderada, pluralista, de orientación occidental conformando una aproximación particular hacia temas como los derechos humanos, la libertad religiosa, los derechos de las mujeres, la visión del bienestar social y de la política exterior. Se centró en la reemergencia de una «comunidad moral» basada en la herencia islámica turca que ha tratado de inspirar las diversas facetas.

En el tema de los derechos humanos, los partidos islamistas no comenzaron a tomárselo en serio hasta el golpe de Estado posmoderno. Durante el aislamiento y la represión fueron conscientes no solo de que tenían que cambiar su discurso político, sino también buscar fuentes de legitimidad. El lenguaje popular del AKP sobre los derechos humanos y la democracia ha

contribuido a legitimarlos entre los conservadores turcos. El AKP ha tratado de construir puentes entre el discurso islamista y el de los derechos humanos. La libertad religiosa es otro punto importante. Las minorías no musulmanas que perviven en Turquía son judías, armenias, católicas, la comunidad turco-siríaca, grecoortodoxas, búlgaras y cristianas georgianas principalmente. Su estatus fue negociado en el Tratado de Lausana, pero solamente de judíos, armenios y griegos. Otras minorías no musulmanas como los sirios ortodoxos, caldeos, búlgaros, etc., no tenían especial estatus o protección. Las libertades religiosas se han visto fortalecidas sobre todo gracias a las reformas en las leyes de asociaciones (2002-2004) y fundaciones (2008).

En cuanto a las minorías étnicas, el principal punto de tensión lo constituye la cuestión kurda. Supone una de las principales fracturas dentro de la vida política. El hecho de que este tema suponga una línea de ruptura tiene su explicación, por un lado, en el pensamiento político islámico –que siempre ha rechazado el nacionalismo étnico a favor del concepto más inclusivo de *umma* basado en la hermandad de todos los musulmanes sin tener en cuenta la raza, el color ni la etnicidad– y por otra parte en la construcción del Estado-nación turco. La élite republicana con su objetivo de crear un Estado secular, moderno y nacional, cortó los vínculos que ligaban a la sociedad y al individuo con el pasado otomano y con la civilización islámica (Cagaptay, 2006). El objetivo fue crear una nación turca homogénea basada en la unidad de la cultura, la lengua y los ideales. Estos objetivos no dejaban mucho espacio, por no decir ninguno, para el reconocimiento de otros grupos lingüísticos y culturales. Los partidos islamistas por su parte, desde la etapa de Erbakan en el poder han intentado algún tipo de aproximación en este sentido. La aproximación del RP en el año 1995 obedecía a los deseos de suscitar una hermandad musulmana. Sin embargo, pronto cambiaron de idea y el discurso oficial hacia la cuestión kurda fue el mismo que el de resto de partidos: se trataba de un problema de subdesarrollo económico. El AKP ha sido el único que se ha atrevido a hablar de la cuestión kurda, distinguiendo Erdogan en su discurso entre una «supraidentidad» turca y «subentidades» étnicas. Hubo pronto reacciones en este sentido, sobre todo por parte de los militares. También ha sido el único que se ha atrevido a hablar de las diferencias culturales en el sureste como una riqueza (lo cual le ha llevado a ganar votos kurdos). Sin embargo, las expectativas o las buenas intenciones que pudieran existir en un principio no han supuesto cambios importantes en la política hacia los kurdos; debe añadirse, sin embargo, que la labor de bastiones kemalistas

en la administración del Estado, las fuerzas de seguridad y la judicatura ha trabajado para que se produjera un descarrilamiento.

A este respecto, hay que mencionar el tercer y el sexto paquete de armonización llevados a cabo por el AKP. Este último paquete conllevó cambios revolucionarios en la ley y en la mentalidad turcas que permitían el uso de lenguas locales en radio y televisión. El tercer paquete también permitía la enseñanza privada de tales lenguas. Por estas se entiende «las lenguas diferentes y los dialectos tradicionalmente usados por los ciudadanos turcos en sus vidas diarias». Ello ha significado algunas mejoras como permitir la emisión en radios y televisiones privadas para emitir cuarenta y cinco minutos al día en kurdo (esta medida se tomó a finales de 2006). En el 2008 se adoptó la Ley n° 5767 que permitía a las radios y televisiones del Estado emitir en otras lenguas y dialectos que no fuesen el turco. El canal kurdo de televisión comenzó a emitir veinticuatro horas al día en kurdo desde el 1 de enero de 2009 con un discurso de Erdogan en el que expresaba sus buenos deseos en kurdo (Hale y Özbudun, 2009).

En lo relacionado con los derechos de las mujeres, el Gobierno ha sido tolerante con los estilos de vida seculares, aunque presiona para que puedan llevar el *türban* (*hiyab*) en las instituciones públicas e igualmente en otros espacios. El velo ha sido, por tanto, un símbolo que ha dominado la agenda islamista, y la mujer islamista ha adoptado en la ciudad lo que se consideraba que era el vestido tradicional de la mujer musulmana en las áreas rurales. Este simbolismo ha constituido toda una estrategia –y en definitiva una «guerra»– para desafiar el simbolismo kemalista de mujer republicana, urbana, moderna y secular con una mujer que representa otros símbolos externos en el espacio urbano, pero que desarrolla las mismas actividades que las seculares: son consumidoras, profesionales, universitarias, trabajan duro y participan en política (aunque no con la misma igualdad que sus compañeros). El nuevo Código Penal reformó algunas cuestiones, como los crímenes de honor que comenzaron a ser perseguidos con la nueva legislación como cualquier caso de asesinato. También, desde el Ministerio de Asuntos Religiosos, se ha instado a los imames a que en sus sermones traten más humanamente a las mujeres (Smith, 2005).

La política exterior y las relaciones internacionales han sido también un punto importante de diferenciación con respecto al *establishment* kemalista. La política exterior se ha comenzado a cambiar a marchas forzadas, casi desde el momento de la llegada al poder, pues antes del año 2002 los líderes del AKP habían prestado escasa atención a esta materia. Sin em-

bargo, su interés por ser aceptados en Europa (de hecho la primera visita de jefe de Gobierno de Erdogan fue a Francia) pronto activará un análisis de los objetivos del partido. Para ello tendrán su propio ideólogo y asesor, el profesor Ahmet Davutoglu. En un libro que se publicó en el año 2000, defendió que Turquía, gracias a su posición geográfica, poseía una «estrategia de calado» que no había explotado convenientemente. Defendía que debía desarrollar un compromiso activo en los sistemas políticos de Oriente Medio, Asia, Balcanes y el Cáucaso. Pero fue todavía más allá cuando el AKP llegó al poder proponiendo que Turquía no podía ser simplemente un mero puente entre Occidente y el mundo musulmán. Esta carta de presentación típica de Turquía no satisfacía plenamente. Tenía que convertirse en un «país central», capaz de resolver problemas y conflictos para contribuir a la «paz regional y global». Turquía no podía ser, por tanto, un mero puente, podía aportar más para superar ese choque entre Occidente y el mundo musulmán. Es más: debía liderar ese proceso.

La política exterior del AKP suponía una ruptura con la llevada a cabo por el *establishment* kemalista. Por un lado, estos habían dado prioridad a la seguridad nacional y a la disposición y preparación militar. Los ultranacionalistas, por su parte, siempre siguieron una línea un poco xenófoba señalando «que los turcos no tienen más amigos que ellos mismos». El AKP pretendía, por tanto, cambiar esta cultura de seguridad defensiva mantenida durante décadas (Hale y Özbudun, 2009).

Conclusión

Turquía tiene una historia de secularismo mucho más prolongada en el tiempo que ningún país musulmán con diferencias evidentes con respecto a cómo han evolucionado los partidos islamistas. Dentro del Estado secular turco y de un entorno relativamente democrático emergieron los partidos políticos y los grupos islamistas que fueron moderando su discurso con el tiempo. Sin embargo, en el mundo árabe, el islam político ha sido un instrumento de movilización de las masas contra el poder colonial y los gobiernos represivos que se constituyeron posteriormente a la descolonización.

El islamismo turco, desde los lejanos tiempos del Partido del Orden Nacional hasta la reciente experiencia de Gobierno del AKP o del expansivo movimiento Gülen, siempre ha tenido muy presente su carácter

específicamente túrquico. Ello supone una desconfianza muy enraizada hacia las experiencias del islamismo árabe y, sobre todo, un rechazo, por activa y por pasiva, hacia su liderazgo. Eso explicaría el muy escaso éxito de Al-Qaeda en Turquía, mientras que, en cambio, sí se ha consolidado un islamismo moderado y neoliberal que el Gobierno turco del AKP pronto ha insistido en postular como modélico para el resto de los países musulmanes y, más especialmente, para los árabes. Turquía recupera así una faceta –interesadamente olvidada, por parte árabe– de laboratorio del islam. Por lo tanto, el islamismo turco posee un componente nacionalista muy enraizado, que ya estuvo presente en el kemalismo, que en los años cuarenta y cincuenta, en plena descolonización, también se ofreció como modelo de Estado laico para una sociedad musulmana. Modelo que, dicho sea de paso, no dejó de tener su influencia en países recién independizados, como Argelia, Túnez y, más allá del ámbito árabe, Pakistán e Indonesia.

Después de la Primavera Árabe se sigue proponiendo como modelo con aún más intensidad. Es precisamente en estos tiempos cuando más se ha señalado a Turquía como referente. Sin embargo, como todos los referentes o fuentes de inspiración deben conocerse bien sus entresijos: la evolución y los perfiles de las bases sociales que constituyen el apoyo del AKP y de otros grupos de interés; los recursos de poder a su servicio, sobre todo la conformación de la ideología del AKP; las relaciones de poder de los actores islamistas con el resto del sistema, análisis del que obtener la explicación del cambio de estatus de estos actores, y el discurso del islam político turco con respecto a la democracia con las distintas propuestas como la que se señala de un islam liberal.

Referencias bibliográficas

- Ahmad, Imtiaz. «Nawaf Sharif seeks Turkish lessons on control army». *Hindustan Times*, Lahore (28 de octubre de 2011) (en línea).
- al-Amin, Ibrahim. «Islamists in North Africa and the Turkish Model». *Alakhbar* (24 de octubre de 2011) (en línea).
- Avcı, Hanefi. *Haliç'te Yaşayan Simonlar: Dün Devlet Bugün Cemaat*. Ankara: Angora, 2010.
- Baran, Zeyno. *Torn Country. Turkey Between Secularism & Islamism*. Hoover Institution Press, Stanford University, 2010.

- Birch, Nicholas. «Could a Caliphate Make a Comeback?». Eurasianet.org (3 de diciembre de 2010).
- Bruckmayr, Philipp. «Phnom Penh's Fethullah Gülen School as an Alternative to Prevalent Forms of Education for Cambodia's Muslim Minority», en: Esposito, John L.; Yılmaz, İhsan (eds.) *Islam and Peacebuilding. Gülen Movement Initiatives*. Nueva York: Blue Dome Press, 2010, p. 225-248.
- Bunt, Gary R. *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environment* (Critical Studies on Islam). Londres: Pluto Press, 2003.
- *iMuslims: Rewiring the House of Islam (Islamic Civilization and Muslim Networks)*. The University of North Carolina Press, 2009.
- Cagaptay, Soner. *Islam, secularism and nationalism in modern Turkey: Who is a Turk?* Nueva York: Routledge, 2006.
- Durán, Marién. «Turquía: ¿Un islam democratizador?», en: De Cueto, Carlos; Durán, Marién (eds.) *Regímenes políticos contemporáneos: entre inmovilismo y cambio*. Granada: Comares, 2008.
- Eligür, Banu. *The Mobilization of Political Islam in Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Esposito, John L.; Yılmaz, İhsan (eds.) *Islam and Peacebuilding. Gülen Movement Initiatives*. Nueva York: Blue Dome Press, 2010.
- Findley, Carter Vaughn. *Turkey, Islam, Nationalism and Modernity. A History, 1789-2007*. Yale University Press, 2010.
- Fuller, Graham E. *The New Turkish Republic. Turkey as a Pivotal State in the Muslim World*. Washington: United States Institute of Peace Press, 2010 (3ª ed.).
- Gordon, Philip H.; Taspinar, Omer. *Winning Turkey. How America, Europe and turkey can revive a Fading Partnership*. Washington: Brookings Institution Press, 2008.
- Gülen, Fethullah, website personal [versión en castellano]: <http://es.fgulen.com/>
- Hale, William; Özbudun, Ergun. *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey. The case of the AKP*. Londres: Routledge Studies in Middle Eastern Politics, 2010.
- Hällzon, Patrick. «The Gülen Movement: Gender and Practice», 5 de noviembre de 2008. (en línea) <http://en.fgulen.net/conference-papers/gulen-conference-in-washington-dc/3091-the-gulen-movement-gender-and-practice.html>

- Hebaug, Helen Rose. *The Gülen Movement. A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderated Islam*. Springer, 2010.
- Hermann, Rainer. «Political Islam in Secular Turkey». *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 14, n.º 3 (julio de 2003), p. 265-276.
- Hilton Brian John; Chong Ju Choi; Millar, Carla. *The Global Silk Road: Globalization, Islam and the Creation and Distribution of Knowledge Using the Internet*. Trafford: Victoria BC, 2005.
- Izquierdo Brichs, F.; Lampridi-Kemou, A. «Sociology of power in today's Arab world», en: Izquierdo Brichs, F. (ed.) *Political Regimes in the Arab World*. Londres y Nueva York: Routledge, 2012.
- Jacoby, Tim. *Social Power and the Turkish State*. Londres: Frank Cass, 2004.
- Karmon, Ely. «Radical Islamic political groups in Turkey», *MERIA*, vol. 1, n.º 4 (diciembre de 1997).
- Karpat, Kemal H. *The Politicization of Islam. Reconstructing Identity, State, Faith and Community in the Late Ottoman State*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Knaus, Gerald. «Islamic Calvinist. Change and Conservatism in Central Anatolia». *Berlin-Brussels-Istanbul: ESI-European Stability Initiative*, 2005.
- Kösebalaban, Hasan. «The Making of Enemy and Friend. Fethullah Gülen's National-Security Identity», en: Yavuz, M. Hakan; Esposito, John L. (eds.) *Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement*. Nueva York: Syracuse University Press, 2003, p. 170-183.
- Kuru, Ahmet T. «Reinterpretation of Secularism in Turkey: The case of the Justice and Development Party», en: Yavuz, M. Hakan. *The emergence of a new Turkey. Democracy and the AK Parti*. Utah: The University of Utah Press, 2006.
- Markhan, Ian; Ozdemir, Ibrahim (eds.) *Globalization, Ethics and Islam. The Case of Bediüzzaman Said Nursi*. Aldershot y Burlington: Ashgate, 2005.
- Massicard, Élisé. «L'autre Turquie». *Le mouvement aléviste et ses territoires*. París: PUF, 2005.
- Morris, Chris. *The New Turkey. The Quiet Revolution on the Edge of Europe*. Londres: Granta Books, 2005.
- Nasr, Vali. *The Rise of Islamic Capitalism. Why the New Muslim Middle Class is the Key to Defeating Extremism*. Nueva York: Free Press, 2009a.
- «Forces of Fortune». *The Rise of the New Muslim Middle Class and What It Will Mean for Our World*. Nueva York: Free Press, 2009b.

- el-Nawawy, Mohammed; Khamis, Sahar. *Islam Dot Com: Contemporary Islamic Discourses in Cyberspace* (The Palgrave Macmillan Series in International Political Communication). Nueva York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Nereid, Camilla T. *In the Light of Said Nursi: Turkish Nationalism and the Religious Alternative*. Londres: C. Hurst Publishers, 1998.
- Popovic, Alexander; Veinstein, Gilles. *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Bellaterra, 1997.
- Rabasa, Angel; Larrabee, F. Stephen. *The Rise of Political Islam in Turkey*. RAND, National Defense Research Institute, 2008.
- Roy, Olivier. *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona: Bellaterra, 2003.
- Rubin, Barry. *Revolutionaries and Reformers: Contemporary Islamist Movements in the Middle East*. Albany, NY: State University of New York Press, 2003.
- Saritoprak, Zeki. «Fethullah Gülen. A Sufi in His Own Way», en: Yavuz, M. Hakan; Esposito, John L. (eds.) *Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement*. Nueva York: Syracuse University Press, 2003, p. 156-169.
- Smith, Thomas. W. «Between Allan and Atatürk: Liberal Islam in Turkey». *The International Journal of Human Rights*, vol. 9, n.º 3 (septiembre de 2005), p. 307-325.
- Tavernise, Sabrina. «Turkish Schools Offer Pakistan a Gentler Vision of Islam». *The New York Times* (4 de mayo de 2008).
- Tuğal, Cihan. «NATO's Islamists. Hegemony and Americanization in Turkey». *New Left Review*, n.º 44 (marzo-abril de 2007).
- *Passive Revolution. Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- Turam, Berna. «National Loyalties and International Undertakings. The Case of the Gülen Community in Kazakhstan», en: Yavuz, M. Hakan; Esposito, John L. (eds.) *Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement*. Nueva York: Syracuse University Press, 2003, p. 184-207.
- Vainovski-Mihai, Irina. «The Limits of Otherness in Fethullah Gülen's Dialogic Methodology for Interfaith Encounters», en: Esposito, John L.; Yilmaz, İhsan (eds.) *Islam and Peacebuilding. Gülen Movement Initiatives*. Nueva York: Blue Dome Press, 2010, p. 85-101.

- Veiga, Francisco. *El turco. Diez siglos a las puertas de Europa*. Madrid: Debate, 2011a (3ª ed.).
- «Neoliberalismo, tecnocracia e islamismo nacional: el movimiento Gülen». *Revista CIDOB d'afers internacionals*, n.º 93-94 (2011b), p. 219-237.
- White, Jenny B. *Islamist Mobilization in Turkey. A Study in Vernacular Politics*. Washington: University of Washington Press, 2003 (2ª ed.).
- Wise, Lindsay. «*Words from the Heart*»: *New Forms of Islamic Preaching in Egypt*. Tesis doctoral en Modern Middle Eastern Studies. St Antony's College: University of Oxford, mayo de 2003 (en línea)
<http://users.ox.ac.uk/~metheses/Wise.html>
- Yavuz, M. Hakan. *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*. Cambridge: Cambridge University, 2009.
- Yavuz, M. Hakan; Esposito, John L. (eds.) *Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement*. Nueva York: Syracuse University Press, 2003.
- Yeşilada, Birol A. «The Virtue Party», en: Rubin, Barry; Heper, Metin (eds.) *Political Parties in Turkey*. Londres: Frank Cass, 2002.
- Zarcone, Thierry. *El islam en la Turquía actual*. Biblioteca del Islam contemporáneo, n.º 28. Barcelona: Bellaterra, 2005.

3. Líbano y el triunfo islamista en un entorno multiconfesional

Amaia Goenaga Sánchez

En Líbano conviven 18 grupos confesionales reconocidos por el Estado, con instituciones propias. La constitución garantiza a cada uno de ellos una cuota de representación en las instituciones a través de un sistema de cuotas basado, teóricamente, en criterios demográficos. Los tres cargos más importantes del Estado están adjudicados a las tres confesiones principales del país: la presidencia, a la comunidad maronita; la jefatura del Gobierno, a la comunidad suní; y la presidencia del Parlamento, a la comunidad chií. En la actualidad, y a falta de censos oficiales, se cree que entre el 30% y el 35% de la población total es cristiana. Del mismo modo, la población musulmana está dividida en cuatro grupos confesionales, suníes, chiíes, drusos y alauíes, todos ellos con una conciencia identitaria muy desarrollada. Así las cosas, el Líbano puede parecer a primera vista un país poco propicio para el desarrollo de proyectos islamistas. Sin embargo, en Líbano conviven más de una decena de organizaciones islamistas, y desde julio de 2011 el Gobierno está formado por una coalición liderada por la organización islamista Hezbolá.

Dos elementos clave en la explicación de esta realidad son la debilidad del Estado y la atomización del poder propias del Líbano. Hay zonas del país sobre las que el Gobierno tiene una autoridad muy limitada. Regiones regidas por élites locales relativamente débiles donde algunos grupos islamitas han podido establecer sus zonas de influencia con facilidad. Estas zonas tienen además condiciones socioeconómicas precarias y carencias importantes en los servicios básicos e infraestructuras. No obstante, como veremos, los factores de índole socioeconómica, que fueron importantes en el momento en que se crearon la mayoría de estos grupos, con el tiempo han perdido peso como elementos de captación de seguidores y de movilización. Por otro lado, a consecuencia de esa misma debilidad del Estado, Líbano es extremadamente

permeable a todo lo que ocurre en la región y los actores regionales intervienen constantemente en los asuntos propios del país. Así, el surgimiento y consolidación de los movimientos islamistas ha seguido los ritmos marcados por la evolución de los acontecimientos en el tablero regional. Con todo, la realidad sociopolítica y las dinámicas internas del Líbano han determinado la trayectoria de estos grupos de forma evidente. En este sentido, antes de entrar en detalle debemos explicar brevemente cuál es el contexto en el que se mueven las organizaciones islamistas libanesas en los últimos años¹.

El año 2005 fue clave en la historia reciente del país. El asesinato del ex primer ministro suní, Rafic Hariri², el 14 de febrero de 2005 consolidó la división de la clase política libanesa en dos grandes bloques. El sector antisirio, formado por un heterogéneo grupo de líderes político-comunitarios que quería forzar la salida de Siria del país³, apoyado por Occidente y los países del Golfo; y el sector prosirio o antiimperialista, que defendía el papel de Damasco y exigía el fin del intervencionismo occidental en Líbano, con el apoyo de Siria e Irán. En los días siguientes al atentado ambos bandos movilizaron masivamente a sus bases en dos fechas muy señaladas, el 8 de marzo y el 14 de marzo. El 8 de marzo de 2005, el sector prosirio encabezado por Hezbolá convocó una multitudinaria manifestación que llegó a congregarse a unas 800.000 personas en el centro de la capital para defender sus postulados. El 14 de marzo la oposición antisiria liderada por los herederos de Rafic Hariri respondió reuniendo a cerca del millón de personas en Beirut, para exigir la salida definitiva del ejército sirio del Líbano. Ambos acontecimientos han dado nombre a las dos grandes alianzas que dominan la arena política desde entonces: 14 de Marzo (14M) y 8 de Marzo (8M). En teoría estos dos grupos están enfrentados por sus alianzas internacionales y por el papel que debe tener Siria en el país. Sin embargo, el suyo es claramente un enfrentamiento por el poder liderado por la familia Hariri y Hezbolá. El 14M impuso su criterio en un primer momento gracias a sus apoyos internacionales. Forzó la salida de Siria y ganó las elecciones legislativas de julio de 2005. Pero el 8M siguió haciendo frente a la coalición liderada por Saad Hariri, hijo de Rafic, hasta

1. Véase Goenaga y Sánchez (2009).

2. Fue primer ministro entre 1992-1998 y 2000-2004.

3. Las tropas sirias entraron en Líbano en 1976 en plena guerra civil y no abandonaron el país hasta el 26 de abril de 2005.

hacerse con el Gobierno en 2011. Esta competición ha intoxicado todos los aspectos de la vida pública libanesa, y un enfrentamiento que tuvo un origen puramente político ha acabado adquiriendo tintes sectarios. Esto ha tenido un efecto evidente sobre los distintos grupos islamistas del país marcando tanto sus estrategias como sus discursos.

No obstante, los profundos cambios que se están produciendo en la región al calor de la Primavera Árabe, y muy especialmente en Siria, acabarán por alterar la relación de fuerzas en el país lo que sin duda afectará a la situación del islamismo libanés.

El islamismo en Líbano

Actualmente existen en Líbano gran número de grupos de islamistas, el análisis en profundidad de todos ellos requeriría de una monografía específica y, no siendo este el caso, hemos hecho una selección subjetiva de los grupos por analizar. Nos hemos decantado por las organizaciones islamistas más consolidadas, Hezbolá dentro de la comunidad chií y Jamaa Islamiya dentro de la suní⁴. Por otro lado, en vista de su creciente protagonismo en la esfera pública y de la preocupación que despierta, trataremos de analizar el papel que ha asumido el salafismo en el tablero social y político libanés en los últimos años.

La comunidad chií, el caso de Hezbolá

La consolidación del islam político en el seno de la comunidad chií libanesa se remonta a finales de los años sesenta, con la irrupción del clérigo Musa Sadr. Este, de origen libanés y educado en las grandes escuelas teológicas

4. El otro gran movimiento islamista, con una sólida implantación en Líbano, es la controvertida organización de los Ahbash. Que ha conseguido implantarse con éxito entre las clases medias, intelectuales y profesionales liberales. No obstante, Al Ahbash propugna una visión espiritual del islam influida por el sufismo, rechaza el islam político y además ha perdido mucha influencia tras la salida de Siria en 2005, por tanto no analizaremos en profundidad esta organización.

de Irán e Irak, puso en pie el llamado «Movimiento de los Desheredados». Un movimiento social y político con un fuerte carácter reivindicativo y, aunque pretendió neutralizar los elementos confesionales de su discurso, con una fuerte impronta religiosa. El movimiento adquirió una dimensión social y política de tal magnitud en el seno de la comunidad chií que está considerado como el despertar político de la Shia en Líbano.

El éxito de Sadr y de su movimiento se debió a un cúmulo de factores. Sin adentrarnos demasiado en la tortuosa historia del chiísmo libanés, diremos que tradicionalmente la población chií vivió concentrada en el sur del país y en varios puntos del valle del Bekaa. Zonas eminentemente rurales en las que se reproducía un modelo social parecido al feudalismo clásico, con unos estándares de pobreza y subdesarrollo muy superiores a la media libanesa. Mientras, en el terreno institucional la parcela reservada a la comunidad chií era muy limitada. No fueron reconocidos como comunidad con instituciones propias hasta 1967, la presidencia del Parlamento no tenía apenas prerrogativas y sus líderes laicos tenían muy poca fuerza en Beirut. En los años sesenta estas zonas sufrieron profundas mutaciones derivadas de los cambios políticos, sociales y económicos que se venían produciendo en el país desde finales de los cincuenta. Provocaron alteraciones estructurales en las formas de vida y despertaron la conciencia social y comunitaria de la población chií. A ello hay que añadirle que desde finales de los años sesenta la zona estuvo muy expuesta a los vaivenes del conflicto árabe-israelí. En medio de este panorama irrumpió en escena Musa Sadr, canalizando un descontento social generalizado. Además, el chiismo, debido a su historia, ha desarrollado una marcada conciencia de la diferencia articulada en torno a elementos de tipo religioso, y la influencia sociopolítica de sus élites religiosas ha sido siempre muy importante.

Con el estallido de la guerra civil (1975-1990), Sadr convirtió el movimiento en una organización miliciana llamada *Afwâj al-Muqâwama al-Lubnâniya*, Amal. Pero tras la desaparición de Sadr en 1978 la nueva dirección, formada por un grupo de líderes laicos, cambió totalmente la orientación de la organización perdiendo gran parte de su impronta religiosa y reivindicativa. El nuevo Amal asumió totalmente la lógica propia de la guerra civil, y su objetivo principal fue el fortalecimiento de la organización y sus líderes en la escena nacional. De forma paralela se producían dos hitos de la historia regional, el triunfo de la Revolución islámica en Irán y la invasión del sur del Líbano por parte de Israel (1978). En este contexto, una hornada de líderes religiosos que iniciaron su andadura política de la mano

de Sadr abandonó Amal y creó varios grupúsculos que acabarían fusionándose para crear Hezbolá (el Partido de Dios). Todos ellos eran hombres de religión conectados con la jerarquía religiosa iraní, de la que recibieron ayuda militar y económica directa para crear una organización capaz de extender los principios de la Revolución islámica al Líbano. Hezbolá se concretó como organización en 1985 y en algo más de 25 años se convertiría no solo en la organización chií más importante del país, sino en el actor central de la vida política libanesa.

Hezbolá asumió rápidamente las reivindicaciones sociales planteadas por Sadr autoproclamándose defensor de los desheredados. Esto, unido a la historia social del chiísmo libanés, hace pensar a menudo que la organización se nutre básicamente de la pobreza. Este fue un factor importante en origen, sin embargo, actualmente la situación socioeconómica de la comunidad chií y la base social de la organización son más complejas de lo que se pudiera pensar. En los últimos veinte años se ha producido un incremento considerable de las clases medias y altas en el seno de la comunidad, y entre ellas hay numerosos miembros y simpatizantes de la organización. Del mismo modo, gracias a su política social y al papel que ha asumido frente a Israel, encontramos simpatizantes de Hezbolá también entre un buen número de profesionales liberales e intelectuales chiíes y no chiíes. Además, con el fortalecimiento de Hezbolá en la arena institucional se observa que miembros de la élite chií tradicional, a la que la organización ha arrebatado gran parte de su poder, ingresan en las filas de la organización con el objetivo de entrar en política. Con todo, tampoco se puede negar que gran parte de la población chií sigue viviendo en condiciones humildes, y son estos sectores los que conforman el grueso de la base social de la organización, pero, como veremos, su fidelidad a Hezbolá no se estructura solo en torno a elementos de índole socioeconómica (Mervin, 2007; Harb, 2010).

En lo referente a los cuadros de Hezbolá, la mayoría siguen siendo miembros fundadores de la organización. Clérigos formados en Irak y en Irán que se iniciaron en el activismo político-religioso al calor de las ideas y planteamientos de Sadr y la Revolución islámica. Es, por tanto, una élite con una preparación teológica y cultural importante. El secretario general de la organización, Hassan Nashrallah, cumple con este perfil. En 1975 se trasladó a Nayaf (Irak) donde inició sus estudios teológicos y de jurisprudencia, que completaría más adelante en Qom (Irán) donde estableció contactos con los principales líderes de la Revolución. En lo que respecta a su activismo político, sabemos que se integró en Amal a principios de los

setenta y que abandonó la organización tras la desaparición del *sheij* Sadr. Participó en la creación de Amal Islamiya, uno de los grupúsculos a partir de los cuales surgiría Hezbolá. Cuando volvió al Líbano de forma definitiva, en 1989, Nashrallah se integró directamente en los cuadros del Partido de Dios y solo tres años después, en 1992, asumió la secretaría general de la organización.

Hezbolá es un partido político, sin embargo la complejidad de su estructura y su rol sociopolítico hacen que esta acepción no se ajuste a la realidad de la organización. Hezbolá cuenta con una estructura compleja, articulada a la medida de sus intereses estratégicos. Es una organización claramente jerarquizada en la que las atribuciones de cada cargo están definidas al milímetro y las decisiones se toman por unanimidad. Se trata así de evitar la aparición de liderazgos paralelos y subgrupos. El máximo órgano de decisión de la organización es el Mahlis al Shura (MS) o Consejo Consultivo, formado por siete miembros: el secretario general, Hassan Nashrallah, el vicesecretario general, Naim Qassem, y otros cinco cuadros de la organización. Por debajo del MS hay cinco consejos destinados a gestionar los cinco ámbitos fundamentales en la estrategia de la organización. El Consejo Ejecutivo, el Consejo Político, el Consejo Parlamentario, el Consejo Jurídico y el Consejo de la Yihad (CY). Todos ellos dirigidos por un miembro del MS, salvo en el caso del CY, que está directamente controlado por el MS. Este órgano, que coordina la estructura militar y de seguridad de la organización, se divide a su vez en tres: el órgano de seguridad que se encarga de la seguridad de los cuadros de la organización, la Al-Jihad al-Islami (yihad islámica) y Al-Muqawamah al-Islamiyah (resistencia islámica)⁵. Más abajo la organización cuenta con una serie de órganos para la gestión de cada ámbito de actuación y cada zona sobre la que actúa. Finalmente, la organización cuenta con lo que se llaman asociaciones satélites, que no están directamente adscritas a Hezbolá, pero que sí mantienen relaciones más o menos estrechas con ella y que contribuyen a la causa de la organización de una u otra forma.

5. Además, existe una nebulosa de grupúsculos muy opaca, ligada a Irán, que también forma parte del aparato militar-securitario de la organización, pero que no conocemos bien.

El islamismo en la comunidad suní

El germen del islamismo suní se plantó en Líbano en los años cuarenta con la implantación de los Hermanos Musulmanes en el país. Sin embargo, su consolidación no se produjo hasta finales de los años sesenta. En esta época, y al calor de las guerras árabe-israelíes (1967 y 1973), las crecientes tensiones internas y los profundos cambios sociopolíticos que sufría el país, los débiles movimientos islamistas del país comenzaron a expandir su base social. Sin embargo, ninguna organización islamista ha conseguido convertirse en un referente político serio para el conjunto la comunidad.

Las características del islamismo suní en Líbano están muy ligadas a la evolución histórica y la realidad política de la comunidad. Históricamente, la comunidad suní ha sido un grupo eminentemente urbano, muy conectado a la realidad regional, que en líneas generales no había desarrollado un sentimiento comunitario. Tradicionalmente la fidelidad política suní se ha estructurado en torno a la figura del *zaim*, un líder laico y urbano, que provee servicios y protección a sus clientes a cambio de apoyo político. En este contexto, los líderes religiosos de la comunidad se han limitado a ejercer como tales, dejando de lado la política. Por tanto, en líneas generales la población suní tiende, o tendía, a separar la esfera política de la esfera religiosa. Esto cambió a partir de 2005. Tras el final de la guerra civil (1990), Rafic Hariri se había convertido en el líder político de referencia para la sunna, y su asesinato generó un fuerte sentimiento de agravio en el seno de la comunidad, acentuado después por el ascenso de Hezbolá. Así, los últimos años la comunidad ha desarrollado una fuerte conciencia comunitaria en la que los elementos religioso-sectarios han ganado mucho peso. En este contexto los líderes religiosos y los islamistas han asumido un mayor protagonismo sociopolítico. Por otro lado, la salida de Siria supuso un cambio sustancial en la evolución del islamismo suní. Durante los treinta años de presencia siria en el país el régimen alaui instrumentalizó estos grupos en función de sus intereses y siempre tuvo mucho cuidado de limitar su expansión.

En realidad, al calor de la reestructuración de los equilibrios de poder vivida en el país a partir de 2005 se produjeron ciertos cambios del paisaje islamista suní. Como veremos, desde entonces los grupos más radicales, especialmente el salafismo, han incrementado notablemente su presencia en la esfera pública, mientras que grupos como Jamaa o Ah-bash, bien situados en el contexto anterior, mostraban dificultades para adaptarse al nuevo contexto.

Jamaa Islamiya

La organización islamista suní más importante del país es Jamaa Islamiya (Asociación Islámica), considerada la representante de los Hermanos Musulmanes en Líbano. Registrada en el Ministerio de Interior en junio de 1964, la organización nació con el objetivo de reislamizar a la juventud de las clases bajas suníes de Trípoli y Beirut, muy influida entonces por los movimientos de izquierda laicos. Con los años la organización ha ido creciendo y ha extendido su campo de actuación a otras zonas del país. Actualmente tiene una presencia importante en las grandes ciudades costeras, Trípoli, Beirut y Sidón, aunque también mantiene cierta influencia en otras regiones. En este tiempo su base social también se ha ampliado y diversificado considerablemente. Hoy está formada por gente de todos los estratos sociales y con niveles educativos y culturales muy dispares.

Los principales ideólogos de la organización fueron Fathi Yakan y Faysal Mawlawi. Yakan fue secretario general de la organización hasta 1992, año en que dejó el cargo para ser diputado. Tomaba entonces el relevo el *sheij* Mawlawi, que lideraría Jamaa hasta que en 2009 cayó gravemente enfermo. En la actualidad la organización está dirigida por el *sheij* Ibrahim al-Masri. Yakan fue un académico y teórico del islam político de referencia internacional, muy activo en la escena política libanesa y considerado como la figura central del islam político suní en Líbano. Con todo, a finales de los años noventa comenzó a tener problemas con un sector de la organización, y en 2006 abandonó Jamaa definitivamente para crear el Frente de Acción Islámica⁶. Este hombre gozaba de excelentes contactos regionales, sobre todo entre la élite de los Hermanos Musulmanes en Turquía y Siria, pero también con el Gobierno sirio y con Teherán. De hecho, fue al parecer la persona de contacto entre los Hermanos Musulmanes y el Gobierno sirio en reiteradas ocasiones (Saab y Ranstorp, 2007). Los problemas de Yakan con otros cuadros de la organización se hicieron públicos en 1998, cuando este fue acusado de

6. Frente de Acción Islámica, fue creada a partir de la unión de varios grupos islamistas unidos bajo el liderazgo de Yakan, con el objetivo de coordinar el islamismo suní. Entre esos grupos se encontraba el Harakat al-Tawhid al-Islami, liderado por Bilal Shaaban, otro histórico del islamismo libanés.

utilizar las estructuras e instrumentos de la organización para crear una red clientelar propia y enriquecerse (Ghany, 2009).

El *sheij* Mawlawi tuvo un perfil más estrictamente académico, no llegó a ocupar ningún cargo político. Fue un experto internacionalmente reconocido en teología y jurisprudencia islámica, y presidió multitud de organizaciones dedicadas al estudio y a la difusión del islamismo, también en Europa. Los cuadros de la organización están integrados por gente con un alto nivel educativo, pero no todos tienen formación religiosa. Imad al Hout, por ejemplo, el único parlamentario de Jamaa en la legislatura 2009-2013, y miembro del Bureau Político de la organización, es doctor en medicina. En la misma línea, Assad Harmoush, ex parlamentario y ex presidente del Bureau Político, es abogado. No obstante, los tres secretarios generales que la organización ha tenido hasta el momento han sido reputados teólogos y juristas.

Jamaa fue la primera organización islamista reconocida oficialmente por el Estado libanés y está, por tanto, consolidada y plenamente integrada en el paisaje libanés. Está registrada como asociación, aunque su estructura es muy compleja para ser considerada como tal. Cuenta con entre 1.200 y 1.500 cuadros liderados por la figura de su secretario general, el *sheij* Ibrahim Masri, que preside el máximo órgano de decisión de la organización, el Consejo de la Shura. Cuenta también con un Bureau Político presidido por Azzam Ayyubi. Como organización adscrita a los Hermanos Musulmanes intuimos que la red internacional de la Hermandad interviene de algún modo en el proceso de toma de decisiones de Jamaa. No obstante, los cuadros de la organización lo niegan asegurando que tienen total independencia política y organizativa (Abdel-Latif, 2008: 7).

Jamaa ha articulado una vasta red de instituciones asistenciales, educativas, deportivas, de salud, etc. En el ámbito de la educación realiza muchos de sus proyectos a través de la Sociedad Educativa Islámica, aunque no todos sus miembros pertenecen a Jamaa. Desde esta institución la organización ha contribuido a la construcción de una amplia red educativa por todo el país. Además, Jamaa posee una amplia red de mezquitas, la Universidad Islámica de Trípoli, asociaciones de jóvenes como la Asociación de Estudiantes Musulmanes, principal órgano de reclutamiento de la organización; un grupo scout, asociaciones caritativas e incluso un reputado club deportivo, Al Liwa Sport Club (Ghany, 2009; Hamzeh, 2000).

Durante la guerra civil Jamaa creó su propia milicia conocida como al-Farj. Oficialmente esta se desarticuló en 1991 como el resto de milicias (salvo Hezbolá). Sin embargo, en julio de 2006 la organización

anunció el envío de un grupo de hombres armados al sur para ayudar a Hezbolá en su lucha contra Israel. En enero de 2012, Imad al Hout, parlamentario de Jamaa, admitía públicamente que sus brigadas al-Fajr siguen activas (Abdel-Latif, 2008; International Crisis Group, 2010; *Naharnet* 7.1.2012⁷).

Jamaa es, por tanto, la organización islamista con mayor peso social en el seno de la comunidad suní. Sin embargo, su aparato político está muy poco desarrollado y eso ha limitado sus estrategias en este ámbito. Tampoco ha desarrollado una estructura mediática capaz de dar visibilidad a la organización. Posee una sola publicación semanal, *al Aman* (Ghany, 2009). Esto explica en parte por qué la organización, teniendo una implantación tan sólida dentro de la comunidad, tenga, como veremos, un peso político limitado. Además, la cohesión interna de la organización es mucho más débil que en el caso de Hezbolá, y ha sufrido varias escisiones a lo largo de su historia. Ya hemos mencionado los problemas de Yakan con los cuadros de la organización. No obstante, la primera gran escisión se produjo ya en 1982, cuando otro de sus líderes históricos, el *sheij* Bilal Shaaban, abandonó Jamaa para crear un nuevo grupo llamado Harakat al Tawid al Islami⁸. Jamaa no está claramente jerarquizada, ha tenido varios liderazgos fuertes de forma simultánea, y ello genera una competitividad interna que debilita a la organización como tal (Ghany, 2009).

Salafismo

Las organizaciones mencionadas hasta el momento son organizaciones consolidadas con una base social relativamente amplia y plenamente integradas en el sistema. Sin embargo, cuando hablamos de salafismo lo hacemos de un movimiento en sentido amplio, no de una organización. Un movimiento integrado por un gran número de grupos y líderes con un peso

7. En línea: <http://www.naharnet.com/stories/en/25784-al-hout-says-jamaa-islamiyah-arms-will-be-used-if-national-security-is-under-threat>.

8. Entre 1983 y 1985, Shaaban llegó a instaurar un minicalifato islámico en Trípoli y sus alrededores. El experimento finalizó cuando en 1985 una alianza de milicias prosirias entró en la ciudad masacrando tanto a miembros de la organización como a la población civil. Tawid quedó muy debilitada, pero sigue presente en la escena libanesa.

social y político difícil de determinar. El grueso de estos grupos profesa un salafismo no violento muy influido por el wahabismo saudí, aunque cada uno de ellos tiene características propias y funciona de forma independiente. El salafismo se instaló en Trípoli en los años cuarenta, de la mano del *sheij* Salem el Shahhal. Desde entonces esta corriente rigorista ha ido evolucionando y extendiéndose en varias oleadas. Su centro neurálgico es Trípoli, donde se encuentra el mayor número de líderes y asociaciones salafistas. No obstante, hay una presencia significativa del salafismo en el Akkar, en los campos de refugiados palestinos, y en algunos pueblos de la Bekaa. En los últimos años también ha comenzado a ganar peso en los barrios periféricos de Sidón. En lo que respecta al salafismo clásico, no violento, los grupos que lo componen carecen en su mayoría de una estructura compleja, es una de las características propias del salafismo. Normalmente hablamos de grupos en los que el único elemento de cohesión es el líder. Una de las fórmulas más extendidas para la articulación del salafismo son las fundaciones caritativas o *waqf*. Esto les permite funcionar legalmente sin estar bajo el control del Ministerio de Interior (las asociaciones y los partidos político sí están bajo la supervisión de dicho Ministerio). No obstante, el salafismo también puede organizarse en torno a asociaciones, o simplemente a una escuela o una mezquita.

Para entender dónde y por qué se ha instalado el salafismo libanés hay que atender a varios factores, pero entre ellos destacan la realidad socioeconómica y la clamorosa ausencia de Estado que caracteriza a estas zonas. Trípoli es una de las ciudades más empobrecidas y deterioradas del país⁹, y en sus barrios más pobres, Bad el Tebbaneh, As Suwayqa, Abi Samra y At Tal, es donde encontramos la mayor concentración de los grupos y los líderes salafistas del país. Entre ellos desatacan las figuras del ya mencionado *sheij* Salem Shahhal y de sus hijos. El *sheij* Salem Shahhal fue un pionero. Autodidacta, consiguió el estatus de *sheij* sin pasar por ninguna universidad islámica. En los años cuarenta, influido por los escritos de Rashid Ridda y otras publicaciones de corte rigorista, comenzó a hacer proselitismo por toda la región. Más adelante, hacia los años sesenta comenzó

9. En Trípoli apenas hay servicios públicos, el salario medio mensual es de 170 dólares (la media libanesa es de 335 dólares), el desempleo juvenil ronda el 45%.

a abrir escuelas y centros caritativos con financiación saudí (Abdel-Latif, 2008). Sus tres hijos, educados en la Universidad Islámica de Medina, han tomado ahora el testigo de su padre. De entre ellos el *sheij* Dai al Islam al Shahhal es quien ha ganado mayor protagonismo en los últimos años. Otro de los líderes más destacables del salafismo tripolitano es el *sheij* Hassan Shahhal, sobrino de Salem. También él fue educado en la Universidad Islámica de Medina y a su regreso asumió la dirección del Instituto de Difusión y Orientación, creado por su tío. Actualmente es el líder del Movimiento Credo y Justicia. Destaca también la Fundación para la Herencia Islámica, dirigida por Sawfa Zu'bi hasta fechas muy recientes y ligada al salafismo kuwaití. No obstante, en Trípoli existe más de una veintena de grupos o asociaciones salafistas.

Más al norte, en la región rural del Akkar¹⁰, destaca la figura del *sheij* Saaedinne al Kebbi que preside el Instituto Bukhari, desde donde coordina un gran número de mezquitas. En Diniyeh, donde se ha producido un incremento del salafismo en la década de 2000, encontramos varias fundaciones o *waqfs* importantes, como la Fundación para la Piedad y la Benevolencia o la Fundación para la Revitalización de la *sunna* Profética (Now Lebanon, 2008; Ghany, 2009).

A pesar de que en líneas generales el salafismo libanés no es violento, en Líbano encontramos también presencia de grupos salafistas yihadistas. Los grupos más violentos se encuentran básicamente en los campos palestinos, aunque también hay presencia de grupos de este tipo en algunos pueblos de la Bekaa y en Arquh en el sur. Todos ellos lugares abandonados por el Estado, con condiciones socioeconómicas y securitarias lamentables. Estos grupos han generado gran preocupación en la opinión pública libanesa. Sin embargo, y a pesar del daño puntual que han causado y pueden causar, tienen un peso social y unas capacidades militares muy limitadas y una potencial de influencia política nula. En ningún modo suponen una amenaza al sistema. Por ello, y estando obligados a acotar nuestro análisis, hemos considerado no abordar el estudio de este tipo de organizaciones.

10. El Akkar es una región rural con altos índices de subdesarrollo. En este contexto, a finales del siglo pasado irrumpió allí una serie de ONG de corte salafista financiadas desde Arabia Saudí y otros países del Golfo. Desde entonces el salafismo se ha extendido con mucha rapidez.

Recursos al servicio de la causa islamista

Hezbollah

Hezbollah cuenta con un amplísimo respaldo social y sobre todo con una gran capacidad para movilizar a sus seguidores, ellos son un recurso de poder fundamental para la organización. Esa capacidad de movilización deriva de la gran legitimidad de la que goza en el seno de la comunidad chií. La lucha contra Israel, y su política asistencial han sido claves en este sentido. Pero además sus instrumentos ideológico-religiosos han permitido a la organización reideologizar a buena parte de la población que vive en sus zonas de influencia. Hezbollah ha construido un modelo de sociedad, el *al hala al-islamiya* (esfera islámica) con una identidad creada en torno a los valores religiosos, morales, sociales y militares de Hezbollah. Para ello la organización cuenta con un efectivo aparato de comunicación y propaganda. Además, su entramado institucional y asociativo no solo ofrece servicios básicos para la población, lo cual es ya de por sí muy importante para fidelizar al individuo, sino que se encarga también de reproducir y extender el sistema de valores de la organización (Harb y Leenders, 2005). De hecho, todas las actividades que Hezbollah realiza en la esfera pública de sus zonas de influencia están diseñadas para esto. La organización ha conseguido además penetrar en varias organizaciones sindicales, entre ellas la Confederación General de Trabajadores en las que se apoya para dar más fuerza a su estrategia de movilización¹¹.

Por otro lado, Hezbollah posee un aparato militar y de seguridad más poderoso que el mismo ejército libanés y más efectivo que la inteligencia del Estado. La organización siempre ha argumentado que el objetivo de acumular semejante potencial militar es única y exclusivamente la defensa del Líbano frente a Israel. La organización ha tenido éxitos importantes en este ámbito, aunque quizá más en el plano moral que en el militar, y la gestión que de ellos

11. El recurso a la movilización de sus bases ha sido siempre un instrumento clave en la estrategia de la organización, ya hemos hecho mención a la manifestación del 8 de marzo de 2005. Pero hay más ejemplos: el 24 de mayo de 2004 el Partido de Dios sacó a unas 250.000 personas a las calles para protestar ante la incursión de las tropas norteamericanas en las ciudades santas de Kerbala y Najaf, y entre noviembre de 2006 y mayo de 2008 Hezbollah y Amal mantuvieron en pie un multitudinario campamento de protesta en el centro de la capital.

ha hecho en términos propagandísticos le ha permitido granjearse el respeto y la admiración de gran parte de la población libanesa. En este sentido, la lucha contra el enemigo israelí se ha convertido en un recurso ideológico de primer orden. No obstante, en los últimos años Hezbolá también ha utilizado su potencial militar como recurso de poder para imponer su criterio en el interior del país. El más claro ejemplo de esto se produjo en mayo de 2008. El 5 de mayo el Gobierno tomaba la decisión de atacar el aparato de seguridad de Hezbolá en el aeropuerto de Beirut destituyendo a Wafiq Choucair, responsable de seguridad del aeropuerto y hombre cercano a la organización. Hezbolá y Amal respondieron ocupando por la armas varios barrios suníes de la capital y zonas estratégicas de la montaña libanesa. Algunos grupos suníes y drusos trataron de hacer frente a las fuerzas chiíes y el enfrentamiento se alargó varios días. No obstante, Hezbolá demostró una superioridad militar aplastante y el Gobierno tuvo que dar marcha atrás en su decisión.

Por otro lado, el aparato mediático de la organización es muy importante para su estrategia de propaganda nacional y regional. En este sentido hay que destacar el papel de la cadena de televisión al Manar que emite vía satélite para toda la región. La organización cuenta además con una radio, al Nour, con varias publicaciones y varias páginas web, algunas propias y otras muchas gestionadas por simpatizantes que hacen una labor muy eficiente en este sentido.

Las vías de financiación que permiten al Partido de Dios este despliegue de medios son difíciles de determinar. Es obvio que Irán ha sido clave en este sentido, especialmente al principio. No obstante, a medida que la organización se ha ido consolidando esta ha ido diversificando sus fuentes de ingresos. Durante la segunda mitad de los noventa, la organización desarrolló su propia red de financiación a través de redes de solidaridad y ONG desplegadas por todo el mundo y a través del cobro de impuestos varios en sus zonas de influencia. Por otro lado, los medios de comunicación de la organización han resultado ser muy rentables. Finalmente, muchos autores destacan la importancia del tráfico de drogas y otras actividades delictivas desarrolladas por la organización en todo el mundo (Goenaga, 2008).

Jamaa Islamiya

Jamaa cuenta con unos recursos más limitados, tiene una capacidad militar mínima, no posee un aparato mediático como tal y no cuenta con los medios financieros de Hezbolá. Así, su principal recurso es el ideológico.

Los líderes islamistas en general tienen un gran peso moral en el seno de la comunidad, por tanto son actores influyentes a la hora de definir los valores comunitarios. De hecho, en muchos casos gozan de una autoridad moral superior a la de las autoridades religiosas oficiales, cooptadas por los líderes políticos y que además se han visto salpicadas por escándalos de corrupción en los últimos años¹². En este sentido Jamaa ha contado con algunos de los líderes islamistas más respetados del país, es el caso de Yakan, de Mawlawi y del mismo Masri. Su principal vía de acceso a la gente son los sermones de los viernes en las mezquitas (la organización cuenta con una amplia red de mezquitas). No obstante, la red institucional de la organización también es muy importante en la difusión de sus ideas, sobre todo sus escuelas y universidades, que además contribuyen a la ampliación de su base social. Del mismo modo, este entramado institucional permite a la organización crear sus propias redes de fidelidad igualmente importantes para su capacidad de influencia. No obstante, no han sido suficientes para convertir a la organización en un actor político de primer orden. Además, su deficiente estructura política y el poder acumulado por los Hariri la han limitado en este sentido. Las vías de financiación de la organización son muy opacas. Posiblemente obtiene parte de sus fondos de las donaciones que recibe de miembros y simpatizantes. Se cree además que la organización ha recibido financiación del entorno Hariri durante años, y probablemente también de la red financiera internacional de los Hermanos Musulmanes. No obstante, en este ámbito hablamos de suposiciones más que de hechos probados.

Salafismo

Los recursos con los que cuenta el salafismo varían en función del grupo al que hagamos referencia, pero a grandes rasgos su principal recurso de poder es el ideológico. A pesar de su radicalidad, los líderes salafistas son un referente moral para parte de la población suní. No obstante, la clave de su estrategia es la captación de seguidores y su adoctrinamiento a través

12. <http://www.dailystar.com.lb/News/Politics/Feb/14/Ex-PM-Karami-slams-Mikati-for-Dar-al-Fatwa-appearance.ashx#axzz1hvAIF8P2>.

de sus mezquitas, escuelas coránicas e instituciones asistenciales que les permiten también establecer relaciones clientelares con su entorno. Algunos líderes han llegado a crear su propio aparato mediático. El *sheij* Dai al Islam Shahhal, por ejemplo, posee una emisora de radio, *al Kallim al Tayib* (la buena palabra), en la que tiene un programa propio y varias publicaciones periódicas, *Din wa Dunya* (religión y vida) y *Ma'alim al-Hidayah* (la marca de la orientación) (Ghany, 2009: 152). La rama más politizada del salafismo tiene de hecho una importante capacidad de movilización de sus seguidores, y estos se han convertido en un recurso de poder importante para sus líderes. No obstante, los salafistas no cuentan con los recursos necesarios para postularse como actores políticos nacionales y ninguno de sus líderes ha llegado a ser un actor comunitario central. Ahora bien, tienen mucha audiencia en el norte del país y la radicalización de la vida política nacional en los últimos años está contribuyendo a la difusión de su discurso.

Respecto a la financiación del salafismo, sabemos que su principal fuente es Arabia Saudí, y en menor medida los Emiratos Árabes Unidos y Kuwait. La ayuda saudí se distribuye al parecer a través del Ministerio de Dotaciones Religiosas y una serie de asociaciones privadas, aunque cercanas a la familia real (Khashan, 2011). Tras la muerte de Hariri se produjo un incremento considerable de los fondos provenientes del reino wahabí, para contrarrestar el creciente protagonismo de Hezbolá en el país. En este mismo periodo parece que el entorno de Hariri también ha contribuido económicamente al fortalecimiento de algunos sectores salafistas. Según apunta el ICG los líderes salafistas que más se habrían beneficiado de esta ayuda son el *sheij* Dai al Islam Shahhal en Trípoli y Oussama y Adnan Oumama en la Bekaa (ICG, 2010: 25).

Alianzas y relaciones de poder

Hezbolá

Una de las consecuencias de la atomización social y política que caracteriza al Líbano es que obliga a los actores políticos a negociar y a consensuar sus decisiones. De hecho, es algo que forma parte de la cultura política del país. En este sentido, Hezbolá, aun siendo el actor más poderoso de la escena política nacional, necesita consensuar sus estrategias en este ámbito

con otros líderes, independientemente de su confesión. Así, dentro del 8M la organización chií tiene como socios a líderes históricos de la comunidad maronita, como Michel Aoun o Suleiman Frangie, y a un amplio elenco de líderes de menor peso político de diferentes confesiones, incluida la suní¹³. La naturaleza de las relaciones que mantiene Hezbolá con sus aliados es claramente circular puesto que no se han articulado buscando un fin puntual¹⁴. Esos apoyos le permiten imponer su criterio respetando el marco constitucional libanés y dan legitimidad a sus decisiones políticas frente al resto de grupos confesionales. En el ámbito comunitario, su gran aliado es Nabi Berri, líder del segundo partido chií, Amal. Esta unión ha hecho que la casi totalidad de la población chií se sitúe dentro del mismo eje político, fortaleciendo mucho la posición de la comunidad nacional. No obstante esta alianza se fraguó más en interés de Amal que en el de Hezbolá. La organización islamista ha ido ganando terreno dentro de la comunidad a costa de Amal desde el mismo momento de su creación. Amal pasó de ser el primer partido chií, con un gran respaldo social, a ser un pequeño partido de notables. Así, después de años de enfrentamiento, Berri optó por garantizar su supervivencia política y la de su partido aliándose con Hezbolá.

En el ámbito regional, es bien sabido que Hezbolá tiene como principales aliados a Siria y a Irán. Hezbolá mantiene una relación muy estrecha con las autoridades iraníes de las que sigue recibiendo armas y financiación, y con las que sigue consultando temas de índole política y sobre todo religiosa. Sin embargo, la relación que mantiene con Teherán ha cambiado mucho desde los años ochenta, cuando el Gobierno iraní intervenía directamente en los procesos de toma de decisiones de la organización. En la actualidad Hezbolá goza de autonomía mucho mayor y tiene intereses estratégicos propios. En el caso de Siria, la organización chií y el régimen alauí mantienen una alianza que nace del hecho de compartir intereses y amenazas comunes, pero Hezbolá no debe ser vista como un mero peón de Siria porque no lo es. Ahora bien, sin el apoyo de Damasco la organización

13. Los Karame de Trípoli o los Salam de Sidón son dos ejemplos de grandes familias suníes aliadas de Hezbolá. El primer ministro Nayib Mikati no forma parte del 8M como tal, pero fue elegido por la organización para presidir el Gobierno en enero de 2011.

14. Sobre la sociología del poder, véase Izquierdo Brichs (2008); Izquierdo Brichs y Lampridi-Kemou (2012); Lampridi-Kemou (2012).

nunca hubiera podido acumular tanto poder. Presionada por Irán, Siria permitió a Hezbolá mantener su brazo armado mientras forzaba el desarme del resto de las milicias en 1990-1991, y dejó que la organización asumiera el control efectivo de ciertos territorios del país. Además el régimen de los Assad ha sido fundamental en temas como el abastecimiento de armas para Hezbolá. A cambio, la organización chií ha sido un aliado para su estrategia en Líbano y en la región. En este sentido, la crisis siria y la posible caída del régimen baazista pueden dañar de forma notable a la organización chií.

El resto de grupos islamistas tiene en realidad un peso limitado a escala nacional y sus ambiciones se plantean regional y comunitariamente. Básicamente aspiran a ir ampliando sus espacios de influencia dentro del orbe suní, lo que genera competitividad entre ellos.

Jamaa Islamiya

Jamaa ha solido establecer alianzas lineales con líderes o partidos de otras confesiones en momentos puntuales como unas elecciones legislativas o municipales. En las elecciones municipales de 1998, por ejemplo, la organización firmó acuerdos preelectorales con líderes cristianos (Hamzeh, 2000). Se trata de acuerdos puntuales con un fin muy concreto y fecha de caducidad. Sin embargo, la organización ha mantenido relaciones estratégicas, de carácter circular, con los grandes actores musulmanes del país, Mustaqbal¹⁵ y Hezbolá. Dichas alianzas proporcionan a Jamaa recursos con los que trata de incrementar su capacidad de influencia en el seno de la comunidad suní. A cambio Jamaa aporta votantes y legitimidad religiosa a Mustaqbal y, en el caso de Hezbolá, Jamaa siempre ha sido un apoyo en la lucha contra Israel y le ha sido de ayuda a la hora de justificar su papel como resistencia nacional. En los últimos años además la organización chií ha tratado de mantener buenas relaciones con otras organizaciones islamistas suníes para suavizar la conflictividad sectaria que ha generado su ascenso, y Jamaa ha sido importante en este sentido.

15. Partido político fundado por Rafic Hariri en 1992 y gestionado hasta hoy por la familia.

La familia Hariri ha sido el actor central de la escena social política y económica suní desde que Rafic Hariri fuera nombrado primer ministro en 1992. La familia y Mustaqbal se han presentado siempre como representantes de la *sunna*, con una visión moderada de la religión. Sin embargo, a finales de los años noventa su ambición por liderar la comunidad en solitario llevó a Rafic a estrechar lazos con varios grupos islamistas, muy especialmente con Jamaa. Desde entonces han firmado alianzas electorales en reiteradas ocasiones. Estas alianzas no fueron un problema mientras Hariri fue un aliado más de Siria y mantuvo relaciones relativamente cordiales con Hezbolá. No obstante, la fractura causada en la clase política libanesa tras el asesinato de Rafic Hariri y la salida de Siria pusieron a Jamaa en una situación complicada. Tanto que la organización se abstuvo de participar en las elecciones legislativas de 2005, por primera vez desde el final de la guerra.

Desde entonces la organización ha hecho malabares para mantener ambas alianzas. Durante la guerra de julio de 2006, la organización suní envió su milicia, Fajr, a luchar contra Israel junto a Hezbolá. Sin embargo, en enero de 2007, una huelga general convocada por varios sindicatos afines al 8M acabó en un enfrentamiento entre seguidores de Hezbolá y Amal y grupos suníes provocando más de una decena de muertos y disparando la tensión intersectaria. En este contexto, en una entrevista concedida al ICG, el *sheij* Masri aseguraba: «Hezbolá es un buen resistente, pero es un mal político. Ayuda a la división confesional del país (...) Hezbolá se ha convertido en la quinta columna al servicio de los intereses extranjeros y eso no lo podemos tolerar»¹⁶. Sin embargo, sabemos que ambas organizaciones han seguido reuniéndose con asiduidad y que Hezbolá seguía proveyendo armas y entrenamiento a hombres de Jamaa hasta bien entrado el año 2011 (Abdel-Latif, 2008; *Daily Star*, 13.07.2011). Con todo, durante los últimos meses de 2011 parece que las revueltas en Siria han vuelto a tensar la relación entre ambas organizaciones. Después de meses manteniendo un discurso muy ambiguo, Jamaa se ha convertido en una de las voces más críticas con el régimen de Assad en Líbano, ha llegado a convocar varias manifestaciones de repulsa contra los sucesos en el país vecino, ha puesto

16. Entrevista a Ibrahim al Masri, marzo de 2007 (ICG, 2007: 11) (N. del Ed.: traducido del francés).

en marcha dispositivos de ayuda a los refugiados sirios, etc. En este contexto la organización ha recriminado públicamente a Hezbolá por su defensa del régimen alauí.

Las revoluciones árabes y sobre todo el posible cambio de régimen en Siria pueden alterar completamente la posición de Jamaa. Como organización adscrita a los Hermanos Musulmanes, Jamaa podría verse muy beneficiada por el ascenso de la Hermandad, y del islamismo en general, en toda la región y especialmente en Siria. Parece que históricamente Jamaa ha mantenido relaciones especialmente buena con los Hermanos, turcos, libios y sirios. Según algunas informaciones de la prensa local, a lo largo de la segunda mitad de 2011 estas relaciones se habrían estrechado en un intento de la Hermandad por apartar a Jamaa de Hezbolá para acercarla al *mainstream* de la organización. De ahí su cambio de posición¹⁷.

Salafismo

En parte por esa ambigüedad de Jamaa tras la salida de Siria en 2005, Mustaqbal buscó nuevos aliados en los sectores islamistas más radicales, incluidos líderes salafistas. Buscaba el apoyo de los sectores más beligerantes con Siria y Hezbolá¹⁸. En este contexto se produjo la legalización del grupo radical Hizb ut Tahrir¹⁹ (2006) y se otorgó la licencia para la creación de la Asociación e Instituto para la Guía Islámica y la Benevolencia del *sheij* Dai al Islam al Shahhal.

Aunque Mustaqbal nunca ha reconocido públicamente esta alianza, durante las elecciones legislativas del verano de 2005 el partido contó con

17. Fidaa Itani. «Al-Jamaa al-Islamiya: Is the Future theirs?». *al Akhbar*, 15 de febrero de 2012 y «Hamas and al-Jamaa al-Islamiya: The New MB Look». *al Akhbar*, 31 de enero de 2012.

18. En el Líbano de posguerra el régimen sirio había limitado mucho la capacidad de actuación del salafismo. Muchos salafistas fueron torturados y encarcelados en las cárceles sirias este periodo. Por otro lado, los salafistas, como guardianes de la ortodoxia suní, consideran a chiíes y alauíes como apóstatas.

19. Se trata de una organización supranacional con influencia en diferentes puntos del planeta. En Líbano está presente desde 1953, pero no ha conseguido una gran implantación. Está considerada una organización terrorista en muchos lugares, también en Líbano hasta 2006. Sobre este tema consultar Alonso Marcos (2011).

el apoyo de varios grupos salafistas, encabezados por el *sheij* Dai al Islam Shahhal, lo que le aseguró un buen resultado en el norte del país. Esto supuso el principio de una alianza que, a pesar de sus altibajos²⁰, se ha ido afianzando a medida que la tensión entre Mustaqbal y Hezbolá ha ido en aumento. Los salafistas se han convertido en la vanguardia de las movilizaciones protagonizadas por la población suní, por ejemplo, en los enfrentamientos sectarios producidos tras la huelga general del 23 de enero de 2007, o durante los sucesos de mayo de 2008. Como ya hemos mencionado, el principal aliado internacional de este sector es Arabia Saudí. El *sheij* Salem Shahhal y su hijo Dai al Islam están directamente relacionados con la alta jerarquía religiosa saudí. Salem mantuvo toda su vida una estrecha relación con el *sheij* Abd al-Aziz ibn Abdallah ibn Baz, gran muftí del reino (Gambill, 2007). No obstante, no todo el salafismo ha seguido esta línea. En agosto de 2008 después de dos años de máxima tensión intersectoria y con el eco de los sucesos de mayo aún resonando, Hezbolá firmó un Memorándum de Entendimiento con dos importantes personalidades del salafismo libanés, el *sheij* Hassan al Shahhal y Sawfa Zu'bi. El memorándum pretendía rebajar la tensión intersectoria, pero causó tal conmoción en los círculos salafistas que Shahhal y Zu'bi acabaron echándose atrás en cuestión de días. Con todo, Hezbolá se marcaba un tanto muy importante frente a Mustaqbal. Conseguía penetrar el orbe salafista, poniendo de relieve su gran pericia política.

Estrategias y relación con las instituciones

Hezbolá

Hezbolá nació como un grupo antisistema, violento, que tenía como objetivo declarado la instauración del *Wilayat al Faquih* en Líbano. No obstante, a medida que la organización fue consolidándose como tal, sus reivindicaciones políticas se fueron moderando hasta aceptar las reglas del juego

20. La masacre cometida por el ejército libanés en Nahar el Bared en verano de 2007 o la buena relación de Mustaqbal con Occidente crean problemas.

político libanés. Empezaba así lo que algunos expertos han denominado proceso de libanización de la organización. En 1992 decidió entrar en el sistema presentándose a las elecciones legislativas y desde entonces Hezbolá siempre ha tenido una importante presencia parlamentaria. Sin embargo, si bien entre 1992 y 2005 no se postuló como oposición al sistema, sí fue el principal actor de oposición al Gobierno. Mantuvo un discurso muy crítico con la política económica de Rafic Hariri, y con el comportamiento general de la clase política. En este periodo, la movilización social era ya parte central de su estrategia y apoyaba expresamente los movimientos de protesta que pusieran en cuestión la gestión de Hariri, siempre y cuando estos no pusieran en tela de juicio el rol de Siria en el país. En esta línea, la organización no quiso formar parte de ningún ejecutivo a pesar de su peso en el Parlamento, alegando no querer formar parte de gobiernos corruptos.

Sin embargo en 2005, tras la salida de Siria, Hezbolá decidió dar un giro a su estrategia y entró en el ejecutivo. Esto le permitió incrementar su margen de maniobra como oposición frente al 14M, puesto que además de mantener los recursos y estrategias que ya manejaba con anterioridad, ahora podía bloquear las instituciones con facilidad, cosa que hizo en reiteradas ocasiones²¹. Finalmente, en enero de 2011, la organización daba otro salto cualitativo y forzaba la caída del Gobierno de Saad Hariri para formar un nuevo ejecutivo bajo su tutela. Este paso, que muchos consideraron un golpe de mano, se hizo respetando escrupulosamente la formalidad constitucional. La Constitución establece que si un tercio más uno de los ministros dimite el Gobierno debe ser disuelto, y Hezbolá así lo hizo²². Aunque la noche del 12 de enero, horas antes de hacer caer el Gobierno, hombres de las fuerzas especiales de Hezbolá rodearon las sedes del Gobierno y de la presidencia a modo de amenaza.

El Partido de Dios se lanzó por el control de las instituciones en un contexto de acoso creciente hacia la organización, desde dentro y fuera de

21. En noviembre de 2006, Hezbolá trató de hacer caer el gobierno presentando la dimisión de sus ministros y los de Amal. El Gobierno no volvería a reunirse hasta que en mayo de 2008 se formó un nuevo Gobierno de unidad nacional. Por tanto, el país vivió más de año y medio de bloqueo institucional.

22. El 8M tenía el control de un tercio de los ministerios, a ellos se sumó un ministro independiente.

Líbano, a partir de la promulgación de la resolución 1559 del Consejo de Seguridad de la ONU en septiembre de 2004. Esta resolución exigía, entre otras cosas, el desarme de todas las milicias y grupos armados del país, y puso en el debate público la necesidad del desarme de Hezbolá, algo que la organización entendió como un ataque directo a su existencia como tal. El final de la influencia política directa de Siria sobre el Líbano empeoraba aún más las cosas, pues suponía la pérdida de uno de sus principales muros de defensa. Más adelante, las investigaciones sobre el asesinato de Rafic Hariri y el Tribunal Especial²³, creado para juzgar dicho asesinato, también fueron vistas como una amenaza por la organización, sobre todo desde que en mayo de 2009 el diario alemán *Der Spiegel* afirmara que varios miembros de Hezbolá podrían ser acusados. Así, la caída del Gobierno de Saad Hariri en enero de 2011 se produjo varios días después de que la comisión de investigación entregara el acta de acusación al Tribunal. Hezbolá trataba así de minimizar las consecuencias de una acusación directa a miembros de la organización²⁴.

Hezbolá y sus socios formaron un nuevo Gobierno en junio de 2011, aunque la organización no tiene más que tres ministros en él. De hecho este ejecutivo tiene un porcentaje de ministros cristianos mayor y un porcentaje de ministros chiíes menor de lo que venía siendo habitual desde el final de la guerra civil. Con estos gestos Hezbolá trataba de no romper las formalidades que rigen la política libanesa y de reafirmar su libanidad en un contexto de duras críticas contra el autoritarismo de la organización. En líneas generales, la organización siempre ha sido respetuosa con el marco constitucional libanés. En esta línea, su creciente influencia sobre las instituciones nunca ha sido utilizada para imponer o fomentar iniciativas de corte religioso. Estos son temas que por el momento reserva para el ámbito

23. Tras el atentado los herederos políticos de Hariri forzaron la creación de una comisión de investigación internacional para esclarecer el asesinato. En 2007 el 14M consiguió que el Consejo de Seguridad de la ONU aprobara la resolución 1757, que establecía la creación del Tribunal Especial para el Líbano. Sobre este tema, A. Goenaga. «LIBANO/ La acusación del tribunal internacional». Análisis eventual, Observatorio Electoral del Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos, 2011 (en línea) http://www.opemam.org/ImgBase/AE-Libano_2011_la_acusacion_del_tribunal_internacional.pdf.

24. En agosto de 2011 el Tribunal acusaba públicamente a dos miembros de la organización chií.

comunitario. No obstante, también ha demostrado que cuando no puede actuar con la ley en la mano no duda en utilizar la coacción y la violencia.

El conflicto en Siria supone una nueva amenaza para la organización. La caída del régimen de Assad supondrá un duro golpe en la línea de flotación de la organización y alterará seguro su estrategia tanto en el ámbito nacional como en el regional. No obstante, en el momento de escribir estas líneas no estamos en posición de determinar qué dirección tomarán estos cambios.

En el ámbito comunitario, especialmente en el sur, en las zonas chiíes de la Bekaa y en el sur de Beirut, Hezbolá ha asumido el control efectivo del territorio y sus habitantes. En estas zonas la organización ha impuesto un modelo de sociedad diseñado a la medida de sus planteamientos ideológicos y religiosos. Con este objetivo Hezbolá desmanteló las estructuras de poder tradicionales y desplegó su red institucional conviniéndose en el principal dispensador de servicios de dichas zonas. El partido despliega sus estrategias de oferta de bienes y servicios a través de una red de organizaciones que operan de forma descentralizada. Dividen el territorio en zonas y adjudican un responsable para cada una de ellas. Este coordina un grupo de voluntarios que se dedican a convencer a los «clientes» potenciales para entrar en la red institucional de la organización. Racionalizan el espacio y lo organizan en función de la realidad local. Esto les permite establecer una acción social y unas lógicas de movilización adaptadas a la zona con las que el individuo se identifica muy fácilmente²⁵. En este proceso, la religión y la ideología de la organización desempeñan un papel central. Por tanto, Hezbolá ha desarrollado mecanismos de transformación social paralelos, en los que las instituciones públicas no han tenido ningún papel. En este sentido, y teniendo en cuenta que una de las claves de su poder es el apoyo social del que goza, se puede decir que lo que ha propiciado el ascenso de Hezbolá no ha sido su creciente presencia institucional, sino el hecho de que esas instituciones no hayan interferido en el desarrollo de su proyecto de transformación social en el seno de la comunidad chií, ni le hayan impedido acumular el resto de recursos que convierten a la organización en un actor tan poderoso.

25. M. Harb y L. Deeb. «Les autres pratiques de la Résistance: Tourisme politique et loisirs pieux», en: Mervin (2007: 228-245).

Jamaa Islamiya

Jamaa era en origen un grupo antisistema que no reconocía el sistema socio-político libanés. No obstante, ya en 1972 participó sin éxito en unas elecciones legislativas. A finales de los ochenta la organización firmó los acuerdos de Taif²⁶, lo que suponía la aceptación del sistema político y de la pluralidad confesional del país. Este proceso de libanización se consolidó en 1992, cuando volvió a presentarse a las elecciones consiguiendo tres diputados. No obstante, durante las dos primeras legislaturas de posguerra la organización hizo frente común con Hezbolá como oposición a la mayoría parlamentaria y al Gobierno. De hecho, Jamaa no apoyó la elección de Hariri como primer ministro en las dos primeras legislaturas de posguerra (El Bizri, 1999). Pero la organización no supo explotar el capital político acumulado a principios de los noventa. En 1996 bajó de tres a un diputado y en el año 2000 no consiguió ninguno. En 2005 Jamaa decidió boicotear las elecciones, alegando disconformidad con la ley electoral. En realidad sus alianzas con Hezbolá y Mustaqbal ponían a la organización en una situación difícil y la dirección de esta decidió no presentarse para no comprometer su posición. En 2009 la organización volvía a colocar un diputado en el Parlamento, Imad al-Hout. Sin embargo, Hout ha mantenido un perfil político bajo y un discurso ambiguo, a veces contradictorio, víctima de sus alianzas, al menos hasta finales de 2011. En este contexto, en los últimos años la organización ha priorizado su trabajo social y sus estrategias comunitarias.

Por tanto, la estrategia política de no ha sido muy exitosa. Sus carencias estructurales, la falta de cohesión interna y sus alianzas habían sido grandes hándicaps en este sentido. Sin embargo parece que, al calor de las revoluciones en la región y del papel asumido por los Hermanos Musulmanes en el nuevo contexto, Jamaa podría estar cambiando de estrategia y ganando influencia dentro del país. Algunos expertos aseguran que la organización podría aprovechar las seguras convulsiones que produciría la caída del régimen de Bashar al Assad en Líbano y un mayor peso político de la Hermandad en Siria para incrementar su peso político²⁷.

26. Los acuerdos de Taif firmados en septiembre de 1989 ponían las bases para el final de la guerra civil y del sistema político de posguerra.

27. Fidaa Itani. «Al-Jamaa al-Islamiya: Is the Future theirs?». *al Akhbar*, 15 de febrero de 2012 y « Hamas and al-Jamaa al-Islamiya: The New MB Look ». *al Akhbar*, 31 de enero de 2012.

Salafismo

Tradicionalmente los líderes y grupos salafistas se caracterizan por no reconocer la autoridad del Estado ni sus leyes mundanas. Sin embargo la gran mayoría de ellos no tiene una actitud hostil hacia las instituciones, simplemente tratan de desarrollar su labor al margen del Estado. La debilidad o la ausencia de Estado en ciertas zonas del país facilita mucho su labor. No obstante hablamos de un sector muy heterogéneo y hay grandes diferencias estratégicas entre los diferentes polos salafistas. Tradicionalmente los expertos agrupan el salafismo en tres o cuatro categorías: en primer lugar, el salafismo académico que se dedica exclusivamente a la educación y al estudio de los textos sagrados y la jurisprudencia islámica. Aquellos que profesan este tipo de salafismo no reconocen la autoridad del Estado, pero tampoco atacan las instituciones públicas. Uno de los representantes más reconocidos de esta rama del salafismo es el *sheij* Saaedinne al Kebbi del Instituto Bukhari en el Akkar. En segundo lugar, tendríamos el denominado salafismo activista que se caracteriza por tener visibilidad en la esfera pública. En él se integran el denominado salafismo social o misionero y el salafismo político. El salafismo social tiene visibilidad pública por la labor social que desempeña a través de sus asociaciones caritativas, escuelas, etc., pero en principio tampoco se interesa por la política. Su prioridad es la extensión de la *Dawa* o llamada a través del trabajo social y la educación. Mientras, el salafismo político sí ha desarrollado un discurso político, casi siempre de oposición al Estado. Dicha oposición se materializa a través de la movilización social, que puede llegar a cometer actos vandálicos o ataques violentos de forma puntual. No obstante, en la mayoría de los casos no mantiene un enfrentamiento abierto con el Estado.

Actualmente los representantes más visibles del salafismo político libanés son el *sheij* Dai al Islam al Shahhal y su primo Hassan Shahhal. Este último se presentó a unas elecciones legislativas por primera vez en 1992 sin obtener resultados. En 1996 ambos primos volvieron a presentarse sin éxito, y durante los comicios municipales de 1998 ambos se integraron en una plataforma electoral islamista creada ex profeso para la cita electoral en Trípoli. No obstante, se hicieron mucho más visibles en la esfera pública a partir de 2005. Desde entonces se observa un incremento de las movilizaciones dentro del orbe salafista, sobre todo por parte de los sectores afines al *sheij* Dai Shahhal. Sin embargo, esta nueva estrategia no va dirigida contra el Estado, sino contra un determinado actor o sector político como son Hezbolá y el 8M. El *sheij* Hassan Shahhal, sin embargo, mantiene una estrategia más acorde a la

realidad libanesa. Fue el primer líder salafista en presentarse a unas elecciones y nunca ha dejado de hacerlo. Del mismo modo, en 2004, el *sheij* tripolitano creó el Politburó Islámico que pretendía ser un punto de encuentro y de debate político para el salafismo libanés (Abdel-Latif, 2009). En definitiva, vemos que a pesar de que en teoría el salafismo no reconoce la legitimidad del Estado libanés, ciertos grupos han acabado entrando en el juego político nacional.

En último lugar, estaría el salafismo yihadista que en teoría sí se enfrenta abiertamente al Estado, y considera legítimo el uso de la fuerza. No obstante, en el caso libanés la relación entre estos grupos y el Estado tiene muchos matices. Solo varios grupos radicales se han enfrentado abiertamente a las autoridades libanesas, y han sido enfrentamientos puntuales tras los cuales quedaron muy debilitados. El episodio más grave en este sentido fue el que enfrentó al ejército libanés y a la organización yihadista Fatah al Islam, en el Campo de Nahar al Bared (Trípoli), durante el verano de 2007.

La reestructuración de los espacios de poder al final de la guerra civil ofreció a las organizaciones islamistas una oportunidad perfecta para entrar en la legalidad y consolidar su posición. Esto supuso la aceptación de un sistema que chocaba de frente con el discurso islamista. Hicieron, por tanto, una elección estratégica en la que priorizaron el fortalecimiento de sus organizaciones frente a la defensa de sus valores. En los últimos años hay indicios para pensar que incluso un sector del salafismo está apostando por un mayor pragmatismo para incrementar su presencia en la esfera pública e incluso política, aparcan-do la ortodoxia ideológica característica de este tipo de movimientos.

Naturaleza del discurso

Hezbollah

Hezbollah recogió su programa ideológico y sus aspiraciones en una carta abierta²⁸ publicada en 1985. En ella se declaraba obediencia al líder supre-

28. «An Open Letter. The Hizballah Program» (en línea) [Fecha de consulta 01.12.2011] http://www.standwithus.com/pdfs/flyers/hezbollah_program.pdf.

mo de la Revolución islámica, el ayatolá Jomeini, y la defensa de sus ideas, destacando el principio del *wilayat al faquih*. Establecía como objetivos prioritarios la destrucción del Estado de Israel, el fin de la influencia occidental en Líbano, el fin del dominio cristiano sobre la política nacional y la abolición del sistema confesional; y defendía el uso de la violencia para conseguir esos objetivos. Sin embargo, cuando la organización comenzó a plantearse su participación en el sistema readaptó completamente su discurso público. A finales de los ochenta Hezbolá reconocía públicamente que en Líbano no se daban las condiciones para la implantación de una república islámica. Moldeó su discurso para dar una imagen de partido libanés, fiel a las instituciones y preocupado por el interés general de los ciudadanos, especialmente de las clases medias y bajas, independientemente de su confesión; y al mismo tiempo se presentó como el gran defensor del Líbano frente a Israel. En un análisis de las intervenciones parlamentarias de los diputados de la organización durante las dos primeras legislaturas de posguerra (1992-1996), El Bizri demuestra que los parlamentarios centraban su discurso en tres temas básicamente. Por un lado, la crítica a la política económica de los gobiernos de Hariri. Un discurso en el que Hezbolá mostraba una concepción socialdemócrata de la economía en la que no había referencias de orden religioso. En segundo lugar, la denuncia de la corrupción, el nepotismo y las deficiencias democráticas en el funcionamiento de las instituciones y, en tercer lugar, críticas a la actitud del Gobierno frente a Israel. Según el autor, la organización nunca recurría a argumentos o a retórica religiosa en sus alocuciones, y tampoco planteaba consideraciones de tipo moral (El Bizri, 1999).

Con todo, la carta fundacional de Hezbolá siguió manteniendo su vigencia hasta noviembre de 2009. Entonces, en un contexto de recelo creciente hacia la organización por su deriva autoritaria, esta hizo público un nuevo documento. En él reafirmaba su visión tradicional de las relaciones internacionales. Israel se presenta como una amenaza existencial para el Líbano y para el mundo araboislámico, y la organización asume la obligación de defender al país. Igualmente condena el imperialismo occidental, en la región y fuera de ella. En el ámbito nacional, sin embargo, se encuentran más cambios respecto a la carta de 1985. El manifiesto trata de reafirmar la libanidad de Hezbolá resaltando una y otra vez el carácter nacional de la organización, con continuas alusiones a la democracia. El documento está lleno de referencias de tipo religioso, pero no hay mención alguna a la creación de un Estado islámico. Finalmente, el manifiesto deja bien claro que la organización no contempla su desarme (Berti, 2010).

A pesar del cambio en el discurso nacional, en el ámbito comunitario la realidad es bien distinta. Como ya hemos mencionado, cara a sus seguidores Hezbolá ha desarrollado un discurso y una ideología repleta de elementos religiosos, sociales y culturales, con constantes referencias al jomeinismo y a la idea del *wilayat al faqih*, pero adaptados a la realidad de la Shia libanesa y a los intereses de Hezbolá. Los valores de la resistencia y la lucha contra Israel son centrales en ese discurso y también lo son valores como la solidaridad de grupo o la grandeza del martirio, entre otros. En esta ideología totalizadora los temas de índole moral tienen también un papel importante. El Hala Islamiya asume esas ideas y valores hasta convertirlos en un elemento identitario (Harb y Leenders, 2005; Mervin, 2007).

La relación de Hezbolá con las instituciones religiosas oficiales de la comunidad chií ha ido evolucionando a medida que la organización se ha ido consolidando. Institucionalmente, la máxima autoridad del chiísmo libanés es el Consejo Superior Chií. Este siempre ha formado parte del área de influencia de Amal y su relación con el Partido de Dios fue tensa durante años. Sin embargo, la institución ha ido perdiendo protagonismo de forma paulatina desde que desapareciera su fundador, Musa Sard, y hoy día apenas tiene atribuciones ni autoridad moral para enfrentarse a Hezbolá.

Jamaa Islamiya

Como hemos mencionado, Jamaa nació con el objetivo de crear un Estado islámico en Líbano. Entendía que el islam era la base para el establecimiento de una sociedad justa y, por tanto, debía ser la base para un nuevo modelo sociopolítico. En los años setenta los escritos de Yakan mostraban el rechazo al sistema y condenaban cualquier acción que lo legitimara, refutando cualquier tipo de participación en las instituciones (Ghany, 2009). Sin embargo, en las elecciones legislativas de 1972 Jamaa presentó un candidato por Trípoli.

En 1992 volvieron a presentarse a las elecciones pero esta vez con un resultado relativamente exitoso: tres diputados. Para justificar este giro estratégico en agosto de 1992 la organización publicó un documento titulado «Razones legítimas para afrontar la batalla electoral». Con él Jamaa pretendía legitimar su estrategia ante el orbe islamista libanés recurriendo a argumentos de tipo religioso. En este mismo documento Jamaa mencionaba ya la dificultad de establecer un sistema islámico en un contexto multiconfesional

como el libanés. Aunque hablaba de dificultad, no de imposibilidad (Ghany, 2009). Actualmente Jamaa se define como un partido totalmente libanés y, aunque sigue considerando que la sociedad debería funcionar de acuerdo con los preceptos del islam, asume que en Líbano no es posible debido a la pluralidad religiosa del país. No obstante, apoya la eliminación del sistema político confesional (ICG, 2007: 23; Abdel-Latif, 2008).

El discurso social y reivindicativo de la organización, muy presente en sus inicios, se ha ido diluyendo con los años. Tras la guerra la organización mantuvo un discurso crítico con las políticas socioeconómicas de los primeros gobiernos Hariri. Aunque, mientras que Hezbolá manejaba ideas más propias de la socialdemocracia, Jamaa introducía elementos de índole religiosa en su crítica. Sin embargo, desde que la organización abandonó las instituciones y entró en la red de Mustaqbal, parece haber dejado de lado ese discurso reivindicativo. Por otro lado, Jamaa se muestra como una organización muy conservadora en todo lo que atañe a la moral. Las intervenciones de sus diputados en la cámara en los años noventa recogían continuas condenas a la inmoralidad y a la pornografía en la televisión y en el cine, y también del juego y de la agitada vida nocturna en algunas zonas del país. Sus programas electorales también se hacían eco de este tipo de consideraciones (el-Bizri, 1999; Hamzeh, 2000).

En los temas de índole regional o internacional Jamaa no reconoce el Estado de Israel y, tradicionalmente, lo ha considerado como la mayor amenaza a la que se enfrenta el Líbano. Por ello, siempre ha defendido la labor de Hezbolá en este ámbito. También ha sido muy crítica con el intervencionismo occidental en la zona y con los regímenes árabes aliados de Estados Unidos. Por otro lado, como organización adscrita a los Hermanos Musulmanes Jamaa siempre ha mantenido una relación compleja con Siria. No obstante, ha sabido lidiar con el régimen de Damasco evitando las críticas, limitando sus relaciones con los Hermanos Musulmanes de Siria y gracias a sus socios. Sin embargo, durante los últimos meses de 2011, al calor de las revueltas en Siria, la organización ha dado rienda suelta a sus críticas al régimen de Bashar.

La máxima institución religiosa suní en Líbano es Dar el Fatwa. Se trata de un órgano colegiado presidido por el muftí de la República, Mohammed Rashid Kabbani. Este órgano tiene, entre otras atribuciones, la de regular todas las instituciones religiosas suníes del país. En sus inicios Jamaa mantuvo una pésima relación con dicha institución. Esta siempre ha sido acusada de actuar al servicio de la élite política suní y Jamaa fue muy

crítica en este sentido. Tanto es así que la organización nunca consiguió la autorización de la institución suní para establecerse como asociación religiosa (Abdel-Latif, 2008). Sin embargo, a medida que la organización suní se ha ido moderando su relación se ha ido normalizando.

Salafismo

El salafismo es una corriente del islam que preconiza el estilo de vida de los primeros seguidores del Profeta Mahoma. Son por tanto muy conservadores en lo social, rechazan toda innovación en su forma de vivir la religión, y no reconocen la legitimidad de un Estado moderno y sus leyes mundanas, solo reconocen la sharia. Así, tradicionalmente ha sido una corriente eminentemente apolítica. En Líbano el salafismo se ha dedicado básicamente a la enseñanza de los textos coránicos y a la caridad. Por tanto, no ha articulado un discurso político y, en el ámbito socioeconómico, se ha limitado a predicar preceptos religiosos relacionados con la caridad, el pago de impuestos religioso, la condena de la usura, etc. Incluso en el caso del salafismo más politizado hasta fechas muy recientes su discurso político se había limitado a definir lo que es *halal* (permitido) y lo que es *haram* (prohibido) (Abdel-Latif, 2009). En los últimos años esto ha cambiado de forma sustancial. Los sectores más politizados han empezado a desarrollar un discurso político más elaborado y adaptado a la realidad libanesa. El *sheij* Dai al Islam Shahhal y los sectores salafistas que comparten sus ideas han desarrollado un discurso de reafirmación comunitaria estructurado en torno a la amenaza que para ellos supone Hezbolá y la Shía. Desde la muerte de Hariri, que interpretó como un ataque a la comunidad, el *sheij* Dai al Islam se ha autoproclamado defensor de la sunna frente a Hezbolá, bajo el lema «defendiendo *ahl al-sunna*», y ha llegado a declarar la yihad contra la organización chií (Abdel-Latif, 2009: 83).

Otros líderes más moderados apuestan, sin embargo, por un mayor pragmatismo en la relación con la Shía y tienen un discurso más integrador. En el memorándum firmado con Hezbolá el *sheij* Hassan Shahhal se comprometía a respetar todas las confesiones religiosas y la libertad ideológica, y rechazaba expresamente la práctica del *takfir* (excomuniación del mal musulmán). El *sheij* Mohammed Kodr, fundador del Fórum Islámico para el Dialogo y la Dawa, por su parte, es muy crítico con los movimientos islamistas libaneses por haberse dejado arrastrar por la confrontación

entre los dos grandes bloques políticos. Fundó el Fórum con la intención de crear un foro de diálogo en el que el islamismo pudiera desarrollar un discurso propio e independiente, alejado de las divisiones políticas propias del país. Kodr reivindica un salafismo más pragmático adaptado a la realidad libanesa y capaz de desarrollar un discurso político válido dentro de ese contexto (Abdel-Latif, 2008, 2009).

El posicionamiento del salafismo respecto a la política internacional está relacionado con su situación en el interior del país. Los salafistas no reconocen el Estado de Israel y abogan por su destrucción. En esta línea son muy críticos con la política occidental en la región. Sin embargo, hay diferencias internas en lo referente a la valoración que hacen de Siria y sobre todo de Irán. El sector más ortodoxo considera que los problemas del Líbano derivan del conflicto entre el eje sirio-iraní y el eje Occidente-Israel. Pero, en realidad, ponen mayor énfasis en sus críticas hacia Irán y Siria. Muchos consideran que Irán es tan nocivo como Israel para el Líbano y para el mundo musulmán²⁹. Y, sin embargo, mantienen buenas relaciones con regímenes que colaboran estrechamente con Occidente, como el de Arabia Saudí o el mismo Mustaqbal. En la misma línea, el salafismo libanés ha sido muy crítico con el régimen alaui debido a las presiones que el país vecino ha ejercido sobre el salafismo libanés durante los años de ocupación. El salafismo más pragmático es menos crítico con Irán y considera que Israel es la mayor amenaza a la que se enfrenta el Líbano como país. No obstante, y a pesar de tener un discurso más comedido, el régimen sirio tampoco despierta simpatías entre la rama más moderada del salafismo.

En otro ámbito, los salafistas mantienen una relación complicada con Dar el Fatwa. La institución siempre ha tenido mala imagen entre este sector rigorista del islam, por su tradicional sometimiento a las élites laicas de la comunidad, y por los escándalos de corrupción que han sacudido a la institución en los últimos años. Pero, además, como institución reguladora de la actividad religiosa de la comunidad, Dar al Fatwa siempre ha puesto problemas para la apertura de instituciones de corte salafista. Así, la gran

29. Mónica Prieto. «El salafismo tranquilo». *El Mundo* (27 de octubre de 2009) (en línea) [Fecha de consulta 5 de noviembre de 2011] <http://www.elmundo.es/elmundo/2009/10/27/orienteproximo/1256663600.html>.

mayoría de estas instituciones escapan a su regulación. Según recoge el ICG, Saad Hariri habría pedido expresamente a sus aliados salafistas que acataran la autoridad del muftí pero no parece haber logrado este objetivo. En 2007, por ejemplo, los salafistas del norte contestaron abiertamente la elección del muftí de Akkar, Oussama Rifai, por Dar el Fatwa (ICG, 2010: 25, 26). No obstante, en los últimos años, en coherencia con la relación que mantienen ciertos sectores salafistas y Mustaqbal, ha habido un acercamiento. En este contexto se observa una radicalización del discurso oficial de la institución, sobre todo respecto a la Shía y a Hezbolá, lo cual parece estar relacionado con el éxito del discurso de reafirmación comunitaria que está manteniendo un sector del salafismo.

Conclusión

Líbano es un país con una estructura sociopolítica poco propicia para la implantación de un proyecto islamista. Sin embargo, los islamistas, especialmente Hezbolá, se han convertido en actores clave de la vida social política del país. Esto se debe a varios factores, pero el más importante es quizá la debilidad del Estado que deja espacios en los que este tipo de movimientos ha podido desarrollarse con cierta facilidad. Del mismo modo, esa debilidad facilita la intromisión de terceros países en los asuntos propios del Líbano. Países como Irán y Arabia Saudí han creado y/o financiado este tipo de grupos y los han utilizado como instrumentos para la defensa de sus intereses en Líbano. Sin el apoyo de otros países u organizaciones supranacionales³⁰ estos grupos difícilmente hubieran progresado. No obstante el actor externo más determinante en este aspecto ha sido Siria. La realidad del islamismo libanés actual está directamente relacionada con la gestión que el régimen sirio hizo de estos grupos durante los años de ocupación. Su férreo control sobre el islamismo suní ha limitado su desarrollo, mientras que el apoyo a Hezbolá ha sido determinante para su expansión. Es más, seis años después de su salida del Líbano es innegable que el futuro inmediato

30. Los Hermanos Musulmanes en el caso de Jamaa.

del Líbano y, por tanto, del islamismo libanés estará absolutamente condicionado por lo que acontezca en Siria a corto y medio plazo.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que Líbano tiene un sistema político pseudodemocrático en el que hay libertad de partidos, libertad de expresión y asociación, y un sistema parlamentario que facilita la asimilación de estos grupos una vez que hayan conseguido un peso social determinado.

Respecto a los factores socioeconómicos, fueron muy importantes en los años sesenta-setenta, incluso durante los primeros noventa. Sin embargo, da la impresión de que los factores ideológicos e identitarios van ganando peso a medida que pasan los años. Hace años que Hezbolá ha conseguido que sus valores se conviertan en elementos centrales de la identidad chií libanesa. En el caso suní, la pérdida de influencia política de sus principales líderes políticos en los últimos años está reforzando el sentimiento comunitario. La religión en general y los islamistas, especialmente los salafistas, están desempeñando un papel importante en este sentido. Esta tendencia se ha visto reforzada a lo largo de 2011, año en el que, tras perder el Gobierno, Mustaqbal y la familia Hariri han dado claras muestras de debilidad. Han sufrido una pérdida evidente de capital político y económico. Por tanto, parece que el factor sectario y los problemas identitarios que de él se derivan también han contribuido a la expansión de algunos grupos islamistas.

Hemos visto que el terreno del discurso del islamismo libanés ha aceptado la pluralidad social y el sistema político característico del país, especialmente en el caso de las organizaciones más consolidadas. No obstante, es el discurso el que se ha ido adaptando a los cambios de estrategia y no al revés. Es, por tanto, un recurso para la legitimación de unas decisiones que se toman por consideraciones prácticas, normalmente con la intención de ganar mayor capacidad de influencia. Esto significa que no han aceptado las reglas de juego por convencimiento, sino por conveniencia. Por otro lado, en el sistema libanés los actores políticos se mueven en dos planos: el plano nacional, que exige grandes dosis de pragmatismo, y el plano comunitario-regional, que permite a esos mismos actores desarrollar un discurso religioso/ideológico de autoafirmación comunitaria frente a sus correligionarios. Si la cuestión es saber si los islamistas que han entrado en el sistema han renunciado definitivamente al proyecto islamista, en el caso de Hezbolá la respuesta es sí y no. Hezbolá parece haber renunciado a dicho proyecto para el Líbano en su conjunto, pero hemos visto que lo ha aplicado con éxito en el ámbito comunitario. En el caso de Jamaa esta pregunta es más difícil de responder porque la organización suní no tiene

los medios para implantar ese modelo de ningún modo, al menos hasta la fecha. En todo caso, la nacionalización o libanización de estos movimientos es evidente, incluso en el caso del salafismo, puesto que definitivamente funcionan según lógicas sociales y políticas eminentemente libanesas, y el grueso de sus ambiciones se proyecta en el ámbito libanés.

Referencias bibliográficas

- Abdel-Latif, Omayma. «Lebanon's Sunni Islamists. A Growing Force». *Carnegie Paper*, n.º 6. Carnegie Endowment for International Peace (enero de 2008) (en línea)
<http://www.carnegieendowment.org/2008/02/04/lebanon-s-sunni-islamists-growing-force/yox>.
- «Trends in Salafism», en: Emerson, Michael; Kausch, Kristina; Youngs, Richard (eds.) *Islamist radicalisation: the challenge for Euro-Mediterranean relations*. Madrid: CEPS, FRIDE, 2009.
- Alonso Marcos, A. «Hizb ut Tahrir en el Líbano: Sus aportaciones al islam político». *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, n.º 93-94 (2011), p. 201-221.
- Berti, Benedetta. «The “Rebirth” of Hizbollah: Analyzing the 2009 Manifesto». *Strategic Assessment*, vol. 12, n.º 12 (febrero de 2010).
- Bordenkircher, Eric. «Islamists and a Pluralist Society: Hezbollah and Jama'ah al-Islamiyah's Consociational Experience in Lebanon». 9th Annual Conference, Center for the Study of Islam & Democracy (CSID), *Political Islam and Democracy - What do Islamists and Islamic Movements want?*, 4 de mayo de 2008, Washington, D.C.
- El Bizri, Dalal. «Islamistes, parlementaires et libanais. Interventions à l'assemblée des élus de la Jma'a Islamiyya et du Hizb Allah (1992-1996)». CERMON, n.º 3, Beirut, 1999.
- Gambill, Gary. «Islamist Groups in Lebanon». *Middle East Review of International Affairs*, vol. 11, n.º 4 (diciembre de 2007).
- Ghany Imad, Abdul. «A topography of Sunni Islamic organizations and movements in Lebanon». *Contemporary Arab Affairs*, vol. 2, n.º 1 (enero-marzo de 2009), p. 143-161.
- Goenaga Sánchez, Amaia. *Élites y relaciones de poder en el Líbano de la II República*. Altafulla: FIMAM, 2008.

- Goenaga, A.; Sánchez, E. «Élites, poder y cambio político en el Líbano de la II República», en: Izquierdo, F. (ed.) *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona: CIDOB, 2009.
- Hamzeh, Nizar. «Lebanon's Islamists and Local Politics: A new reality». *Third World Quarterly*, vol 21, n.º 5 (2000).
- Harb, Mona. *Le Hezbollah à Beyrouth (1985-2005): De la banlieue à la ville*. París: Éditions Karthala, 2010.
- Harb, Mona; Leenders, Reinoud. «Know the enemy: Hizbullah, “terrorism” and the politics of perception». *Third World Quarterly*, vol. 26, n.º 1 (2005), p. 173-197.
- International Crisis Group (ICG). «Le Hezbollah et la Crise Libanaise». *Rapport Moyen-Orient*, n.º 69 (10 de octubre de 2007).
- «Lebanon's Politics: the Sunni, Community and Hariri's Future Current». *Middle East Report*, n.º 96 (26 de mayo de 2010).
- Izquierdo Brichs, F. *Poder y felicidad. Una propuesta de sociología del poder*. Madrid: La Catarata, 2008.
- «Islam político en el siglo XXI». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n.º 93-94 (2011), p. 11-32.
- Izquierdo Brichs, F.; Lampridi-Kemou, A. «Sociology of power in today's Arab world», en: Izquierdo Brichs, F. (ed.) *Political Regimes in the Arab World*. Londres y Nueva York: Routledge, 2012.
- Khashan, Hilal. «Lebanon's Islamist Stronghold». *Middle East Quarterly* (primavera de 2011).
- Lampridi-Kemou, A. «Egypt's National Interest. A “Sociology of Power” Analysis». Dret Públic i CC. Historicojurídiques. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2012.
- Martín, Javier. *Hizbullah, el brazo armado de Dios*. Madrid: La Catarata, 2006.
- Mervin, Sabrina (dir.) *Le Hezbollah. État de lieu*. París: Simbad, 2007.
- Now Lebanon. «Lebanese Salafism, Between Global Jihad and Syrian Manipulation», 2008 (en línea) [Fecha de consulta 20 de septiembre de 2011].
<http://www.nowlebanon.com/Library/Files/EnglishDocumentation/Other%20Documents/salafist%20english1.pdf>.
- Saab, Bilal; Ranstorp, Magnus. «Securing Lebanon from the Threat of Salafist Jihadism». *Studies in Conflict & Terrorism*, n.º 30 (2007), p. 825–855.

4. Los Hermanos Musulmanes en Siria: entre la confrontación y la concertación

Ignacio Álvarez-Ossorio y Naomi Ramírez

El estallido de la revuelta popular en marzo de 2011 ha devuelto a los Hermanos Musulmanes (HHMM) al primer plano de la escena política siria. Si bien es cierto que no han sido los responsables de movilizar a la población en el interior del país, labor que ha correspondido en gran medida a los Comités de Coordinación Locales (CCL)¹, sí que han desempeñado un papel clave a la hora de articular una respuesta conjunta de la oposición en el exilio mediante su decisiva participación en el Consejo Nacional Sirio (CNS). En el caso de que el régimen sirio corra la misma suerte que el tunecino o el egipcio y sea desalojado del poder, los HHMM podrían asumir un papel protagonista en la era pos-Asad cerrando su larga travesía del desierto iniciada tres décadas atrás.

Tras la masacre de Hama en 1982, el régimen baazista quiso evitar que se conformaran centros de poder alternativos sociales. Para ello, se valió de una estrategia con dos vectores en lo que respecta al islam político. De una parte, la persecución de los islamistas por medio de la promulgación de la Ley 49/1980², que les impidió desarrollar actividades en el país por lo que

-
1. Tras el inicio de la revuelta popular en marzo de 2011 se crearon en cada barrio y ciudad comités para planificar y organizar las protestas. Los CCL convocan manifestaciones, hacen un recuento diario de las víctimas y se posicionan en torno a la estrategia que se ha seguido: <http://www.lccsyria.org/>.
 2. Que establece que «todo aquel que pertenezca a los HHMM será considerado un criminal que recibirá como castigo la pena de muerte», aunque recientemente se ha permutado por doce años de prisión.

su peso político y su capacidad de movilización a escala nacional quedaron seriamente dañadas. De otra parte, el patrocinio de un islam oficial a través del control de las instituciones religiosas, pero también de la promoción de los grupos sufíes como contrapeso al movimiento islamista.

Esta doble estrategia explica que, hoy, ningún partido, movimiento o grupo sirio pueda arrogarse el monopolio del islam político, puesto que existe una multiplicidad de actores, tanto en el interior como en el exterior, que se disputan dicho papel. Con esto, parece evidente que los Hermanos Musulmanes quedan excluidos de la competición por el poder que se desarrolla, básicamente, entre las élites primarias y secundarias que conforman el régimen. Probablemente el único recurso que los HHMM manejaron en algún momento pasado, y quizás puedan manejar en el futuro, sea la ideología islamista, pero incluso en este terreno libran una dura competición con las cofradías sufíes y los denominados ulemas de la corte cooptados por el régimen baazista.

De hecho, la fisura entre ambos campos se ha intensificado en el último año, puesto que la revuelta les ha obligado a apoyar o rechazar a un régimen que, al sentirse amenazado, no ha dudado en recurrir a la represión como estrategia de supervivencia. Mientras que los HHMM han exhortado a la población a levantarse contra la opresión y sumarse a la revuelta, algunas personalidades próximas al régimen como el gran muftí de la República, Ahmad Hassun, o el imam de la mezquita de los Omeyas, Said Ramadan al-Buti, han cerrado filas en torno a él. Incluso Hassun llegó a advertir que si se daba una intervención militar extranjera, «todos los hijos de Líbano y Siria estaban dispuestos a caer mártires en Europa y Palestina»³.

En el curso de la revuelta popular, buena parte de la sociedad siria ha asumido un papel proactivo al cifrarse como objetivo la caída del régimen, controlado por la familia al-Asad desde el año 1970. Al hacerlo, la población se ha convertido en un actor político con capacidad para transformar la realidad y provocar un cambio en las relaciones de poder existentes⁴ (Izquierdo y Kemou, 2009: 32 y 50), puesto que el triunfo de la revolución implicaría no

3. <http://www.youtube.com/watch?v=8yRoQ6Sagtw>.

4. Véanse Izquierdo (2008); Izquierdo y Kemou (2009) e Izquierdo (2011) sobre la sociología del poder y la pauta de análisis.

solo la caída de Bashar al-Asad, sino que también podría arrastrar a las élites primarias que se han apoderado de los recursos estatales. Frente a esto, los HHMM tienen escaso peso, ya que no han marcado la estrategia que han de seguir los alzados ni tampoco han establecido una hoja de ruta creíble para poner fin al régimen autocrático. Son más bien los CLL y una pequeña *intelligentsia*, integrada por intelectuales, opositores y activistas conocidos por su frontal oposición al régimen, los que han llevado la voz cantante en este sentido (Álvarez-Ossorio, 2012).

Aunque la posibilidad de que la revuelta desemboque en una guerra sectaria es limitada, una parte significativa de la población teme el estallido de una guerra civil de todos contra todos similar a la desarrollada en los vecinos Líbano e Irak. Debe tenerse en cuenta que Siria es un país con una gran complejidad confesional. Si bien es cierto que los musulmanes representan más del 85% de la población, también lo es que están fuertemente segmentados. Junto a una abrumadora mayoría musulmana suní (casi tres cuartas partes de la población), existen diferentes sectas chiíes que representan más de un 15% (en su mayoría alauíes, aunque también drusos e ismaelíes). A ellos deben sumarse los cristianos, en su mayor parte grecoortodoxos y, en menor medida, católicos, que no alcanzan el 10%. Las minorías confesionales han sido tradicionalmente leales al proyecto secular baazista no solo porque representaba un muro de contención frente a quienes demandaban la instauración de un Estado islámico, sino también porque les permitía asumir un mayor protagonismo sociopolítico y disfrutar de plena igualdad de derechos.

Por último, cabe señalar que el secularismo del régimen no ha impedido que Siria experimente en las últimas décadas una progresiva islamización tanto del espacio público como del privado (Khatib, 2011). Las razones que explican este proceso son variadas. Algunas de ellas las comparte con el resto del mundo árabe, como la crisis del Estado árabe, la persistencia del autoritarismo, el fracaso del nacionalismo árabe o la crisis económica, y otras son específicas, como el monopolio político del Baaz desde hace medio siglo, la ineficacia y la corrupción del régimen o el malestar suní contra el predominio alauí en los centros de toma de decisiones. La suma de todos estos elementos ha llevado a la sociedad siria a buscar canales de expresión alternativos que no impliquen un enfrentamiento frontal con el régimen. Sin embargo, el estallido de la Primavera Árabe en 2011 ha modificado dichas dinámicas empujando a la población a salir a las calles para mostrar su frontal oposición al régimen.

La base social islamista: la pequeña burguesía tradicional

Aunque tradicionalmente se suele dar por hecho que los Hermanos Musulmanes representan la principal fuerza en el campo del islam político sirio, lo cierto es que su ilegalización y persecución en la época baazista les ha difuminado hasta hacerlos prácticamente invisibles. En la actualidad carecen de implantación en el territorio y, en consecuencia, tienen una capacidad limitada para movilizar a la población. Su situación no es, por lo tanto, comparable a la existente en otros países árabes donde se han alternado períodos de persecución con otros de mayor tolerancia o, incluso, cooptación. Su ilegalización explica que su consejo consultivo, con su guía supremo Muhammad Riad Shaqfa a la cabeza, desarrolle su acción desde el exterior, lo cual le somete, a un mismo tiempo, al tradicional juego de presiones por parte de los países de acogida (Irak y Jordania en las décadas de los setenta y los ochenta del pasado siglo y Arabia Saudí desde entonces). Esta situación ha generado excesiva dependencia de determinados actores regionales y de sus estrategias particulares.

Llegados a este punto consideramos necesario realizar un somero repaso a la evolución de la Hermandad desde su creación hasta nuestros días, poniendo énfasis en su relación con las autoridades y su base social. La rama siria de los Hermanos Musulmanes nace en 1945. Su fundador fue Mustafa al-Siba`i, un ulema natural de Homs que había estudiado en la cairota Universidad de al-Azhar, donde se sintió atraído por las doctrinas de Hasan al-Banna. Su actividad la desarrolló en una Siria donde la economía y la política eran controladas por un reducido grupo de notables compuestos por unas cincuenta familias de terratenientes, grandes comerciantes y empresarios de las industrias textil y alimenticia: los Atassi de Homs, los Hawrani, Kaylani y Barazi de Hama, los Mardam y `Azm de Damasco, los `Abbas de Latakia, los Kikhya y Qudsi de Alepo o los Challach y los Sayyid de Deir al-Zor (Donati, 2009: 40).

Desde su irrupción en la escena sociopolítica, los HHMM contaron con especial predicamento entre la clase media urbana de Alepo, Hama, Homs y Damasco y, en particular, entre la pequeña burguesía tradicional: comerciantes, artesanos, profesores, estudiantes, burócratas, abogados y otros profesionales con formación religiosa, pero demasiado movilizados políticamente e ilustrados como para abrazar el dominante sufismo quietista (Abd-Allah, 1983: 92). Debe tenerse en cuenta que, según datos de 1960, la pequeña burguesía tradicional apenas representaba un 12,5% de

la fuerza laboral, mientras que los pequeños campesinos y el proletariado agrícola sumaban casi el 48% y la clase trabajadora otro 18% (Longuenesse, 1979: 4). De hecho, la Hermandad fue incapaz de implantarse en las áreas rurales, donde el Partido Socialista Árabe de Akram al-Hawrani atrajo al campesinado en su lucha contra la explotación por parte de los grandes terratenientes. El ideario islamista tampoco gozó de predicamento en un Ejército en el que los puestos de mando eran copados por las minorías kurda, alauí, drusa e ismaelí debido a la política del «divide y gobierna» establecida durante el Protectorado francés y también porque, al contrario que la mayoría árabe suní, las minorías percibían al Ejército como un mecanismo de ascenso social.

Tras su alianza con el partido de Hawrani, el Baaz fue ganando terreno de manera gradual, especialmente en las áreas rurales y entre las minorías confesionales, que coincidían en que tan solo un Estado secular, socialista y progresista podría poner fin al control político y económico del Estado por un reducido grupo de familias de notables. Como recuerda Badaro: «tras la ruralización del Baaz y su monopolio efectivo del movimiento progresista, la Hermandad quedó como único representante de la cultura de la clase urbana y, desde el final de la década de los sesenta, su ideología refleja su alienación y frustración con el orden de las cosas» (Badaro, 1987: 163).

De hecho, el golpe militar de 1963 fue interpretado como una revancha de la periferia rural frente a los centros de gravedad urbanos sobre los cuales había recaído en el pasado la centralidad política, ya que buena parte de los nuevos dirigentes baazistas pertenecía a las minorías confesionales tradicionalmente marginadas por el poder central.

Por otra parte, las cofradías sufíes o *yama`at* tenían un peso mucho más residual y eran consideradas por las autoridades como «una simple reliquia folklórica que desaparecería con la modernización de la sociedad» (Pinto, 2003: 4). No sería hasta el bombardeo de Hama cuando Hafez al-Asad las empezase a contemplar como un contrapeso idóneo a los HHMM. A partir de entonces se adoptaron diferentes medidas destinadas a cooptar a las personalidades más destacadas del islam sufi (en particular de la orden Naqshabandiya, leal al régimen, al contrario que la Shadiliya, que se sumó al alzamiento islamista de 1982). El islam de las cofradías sufíes ofrecía la ventaja de concentrar su acción en el ámbito religioso y carecer de una agenda política. Además, los dirigentes sirios y el movimiento sufi compartían un mismo enemigo: el movimiento salafista que consideraba el

sufismo un anatema (*takfir*) y una innovación (*ibda`*) que, como tal, debería ser combatida y extirpada.

Como destaca Pierret: «dada la sistemática represión de activistas islámicos, los clérigos sufíes han ocupado una posición hegemónica en la escena religiosa siria. Al respaldar activamente al régimen, algunos de estos ulemas han sido capaces de monopolizar el acceso a las instituciones y a los medios de comunicación oficiales» (Pierret, 2009a: 70), todo ello sin sacrificar su credibilidad entre los círculos religiosos y sin perder su base social de apoyo. Uno de los más beneficiados por el trato de favor del régimen fue Ahmad Kaftaru, gran muftí de la República durante cuatro décadas (1964-2004) y fundador de la asociación al-Ansar. Su proximidad al régimen le permitió establecer escuelas coránicas, centros religiosos, mezquitas y universidades desde las cuales combatió la laicización de la sociedad.

El ascenso de estos actores implicó que la ideología islamista, único recurso de poder que controlaban los Hermanos Musulmanes, les fuera arrebatada a partir de 1982. A pesar de esta circunstancia, ambos actores no entablaron en el pasado ni entablan en el presente una relación conflictiva no solo porque los HHMM no dispongan de implantación en país, sino también porque, al contrario que los sectores salafistas más recalcitrantes, no ven en el islam sufi una amenaza (de hecho algunos dirigentes de la Hermandad procedían de *yama`at*). De hecho, Kaftaru se esforzó por consolidar el peso de la sharia en el movimiento sufi reemplazando la denominación sufismo (*tasawwuf*) por la de búsqueda de la perfección (*ihsan*). También se mostró crítico con la imitación (*taqlid*), defendió la revitalización de la consulta (*iytihad*) y puso un particular énfasis en la predicación (*da`wa*) para extender el ideario sufi (Geoffroy, 1997: 11-15).

El vacío de poder que han dejado los HHMM ha permitido que el islam político contestatario sea asumido por ulemas críticos que, en sus sermones de los viernes, arremeten contra el régimen. Por esta razón se ha acentuado la vigilancia de los ulemas sospechosos, aunque las pequeñas mezquitas de barrio, donde se celebran frecuentes encuentros y reuniones, suelen escapar del control de los servicios de seguridad. Para evitar que se adopte un discurso contrario a las directrices que marca el Ministerio de Asuntos Religiosos, cada vez es más habitual que los sermones sean grabados. Entre los predicadores más críticos deben citarse los nombres de Karim Rajjih, Osama al-Rifa`i y Mouazz al-Khatib, todos damascenos. De otra parte, también se ha constatado la creciente influencia de predicadores salafistas

radicados en el exterior como Adnan al-‘Ar’ur⁵, quien desde Arabia Saudí lanza sus diatribas contra el régimen y cuyas alocuciones, a pesar de su prohibición, circulan de manera clandestina y gozan de gran predicamento.

La ideología islamista: un recurso insuficiente

La mayor parte de los recursos de poder en Siria se encuentran en manos del clan Asad, que es el que controla en buena medida el Estado desde 1970. A diferencia de otros países de la región en los cuales los HHMM han sido cooptados por el régimen, en Siria han sido objeto de una constante persecución al ser percibidos como el único actor con los suficientes respaldos para convertirse en alternativa de poder. De hecho, la Hermandad ha sido la única que ha puesto en peligro el monopolio del régimen asadista durante los años de insurrección islamista (1979-1982). El hecho de que los HHMM fueran expulsados del territorio sirio tras la masacre de Hama les ha excluido de la competición por la acumulación de poder, restringida a las élites primarias y secundarias del régimen. Esta exclusión explica que, al contrario de lo que ocurre en Egipto o Jordania, no dispongan de ninguna implantación en los colegios profesionales, los sindicatos, las asociaciones de beneficencia, las organizaciones asistencialistas, los medios de comunicación y, en general, el conjunto de la sociedad civil.

Como ya señalásemos previamente, el único recurso de poder que han manejado de manera limitada ha sido la ideología islamista, aunque sin disfrutar nunca de su monopolio ya que otros actores, especialmente las cofradías sufíes y los ulemas de la corte, también se lo han disputado. Los Hermanos Musulmanes disponían, hasta 1982, de una importante red de difusión a través de las medersas y las mezquitas, lo que les permitía hacer llegar su mensaje a un elevado número de personas. Junto a esta clientela religiosa, también se ganó el respaldo de ciertos sectores económicos

5. Algunos de sus mensajes no han sido demasiado bien recibidos entre la sociedad siria. Tras el estallido de la revuelta, el sheij amenazó a la comunidad alaúf con un terrible castigo por apoyar al régimen <http://www.youtube.com/watch?v=5mGIqnYc9uI>.

que hacían responsable al régimen del desmoronamiento de las estructuras económicas tradicionales. Además, las tendencias secularistas radicales del Baaz y lo que se consideró un oligopolio injustificable de la comunidad alauí les aportaron un sustento reivindicativo entre parte de la población árabe suní.

Hafez al-Asad, el padre del actual mandatario, fue quien asentó, a partir de 1970, las bases de un sistema cimentado en el control del Estado de todos los aspectos de la vida pública y privada de la población, desde la férrea supervisión de la seguridad nacional por parte de los servicios de inteligencia (Mujabarat) hasta la llamada estatalización o predominio de las empresas e intereses públicos. Fue, asimismo, el artífice de la política exterior, asentada sobre los pilares del panarabismo, el militarismo y una noción peculiar del secularismo que, en el fondo, no difiere mucho de lo aplicado por otros gobiernos panarabistas de la época (Álvarez-Ossorio y Gutiérrez de Terán, 2009: 266-267).

Para cortar de raíz cualquier amenaza, Hafez recurrió con frecuencia al recurso de la coacción situando al frente de los servicios de inteligencia a personas de su máxima confianza (en muchos casos familiares). El presidente instauró un sistema personalista en el cual todos los recursos de poder recaían en una élite primaria compuesta por el núcleo familiar (los Asad, los Majluf y los Shalish) y que no reposaba, como habitualmente se suele dar por hecho, en criterios confesionales, ideológicos o regionalistas. Debe recordarse, en este punto, que en Siria se dio una enorme concentración de poder en muy pocas manos y que «un sistema estructurado sobre pocas élites primarias tiende a la oligarquía: a la autocracia en su dimensión política y al monopolio en su dimensión económica» (Izquierdo y Kemou, 2009: 25).

A partir de los años ochenta del pasado siglo, el Estado árabe padeció una profunda crisis en el curso de la cual renunció al pacto social que había establecido con la población y, por el cual, cubría sus necesidades más elementales: vivienda, sanidad, educación o alimentación. Esta retirada estatal fue desordenada, lo que dejó un importante vacío que fue paulatinamente cubierto por la sociedad civil –en la que operaban numerosos actores, entre ellos los islamistas– y el sector privado. En el caso sirio, esta descarga estatal se demoró hasta la llegada de Bashar al-Asad al poder en 2000, pero no fueron los proscritos HHMM sus principales beneficiarios, sino las asociaciones asistencialistas y caritativas, que llevaban a cabo una acción colectiva despolitizada sin producir un discurso social crítico contra el régimen (Ruiz de Elvira, 2010). Entre ellas merece la pena destacar a las

Qubaysiyyat, una asociación femenina sufi, semitolerada por el régimen (algunas de sus integrantes se han desligado de la asociación por el apoyo tácito que esta daba al régimen durante la actual revuelta), que también ha ido extendiendo su influencia, en particular en el sector educativo.

Tras la instauración de la república hereditaria, Bashar al-Asad llevó a cabo un tímido proceso de aperturismo en el que parte de la vieja guardia fue remplazada por jóvenes tecnócratas, aunque tan pronto como surgieron las primeras dificultades en el frente regional (sobre todo tras la invasión de Irak por Estados Unidos y la retirada siria de Líbano) el régimen se encerró sobre sí mismo reforzando las dinámicas represivas de la época precedente. En su primera década de presidencia, Bashar al-Asad emprendió un adelgazamiento del Estado que se saldó con la privatización de parte de los servicios sociales. Al mismo tiempo, se experimentó un crecimiento significativo de la pobreza, que ya afecta a una tercera parte de la población. Como ha señalado Laura Ruiz de Elvira: «ambos factores reflejan una clara reorientación del antiguo pacto social sirio que el régimen y la sociedad habían concluido tácitamente a partir de los años sesenta; reorientación que, desde nuestro punto de vista, se encuentra entre los factores principales que han conducido al estallido de la revuelta siria» (Ruiz de Elvira, 2011: 94).

Dinámicas variables de acción

La acción de los Hermanos Musulmanes ha experimentado notables cambios desde su establecimiento en 1945. Tras la independencia siria en 1946 se puede considerar que su actitud fue proactiva, pacífica y cooperativa. Al contrario de lo que sucedió en otros países del entorno, en Siria se brindó a los HHMM la posibilidad de tomar parte en el juego político. En las elecciones de 1949 la Hermandad obtuvo tres escaños (uno, el de su guía Mustafá al-Siba`i). En 1954, tras la dictadura de Adib Shishakli, los HHMM mejoraron sus resultados al obtener cinco de los 142 escaños (aunque muy lejos de los 22 alcanzados por el recientemente fusionado Partido Socialista Árabe Baaz). De nuevo en 1961, tras el fracaso del experimento unionista entre Siria y el Egipto de Abd al-Naser, lograron su mejor resultado al hacerse con diez representantes en la Asamblea del Pueblo (frente a los ocho del Baaz, cuya credibilidad quedó seriamente dañada tras la disolución de la República Árabe Unida, durante la cual se instauró un sistema de partido único).

En esta primera etapa, los Hermanos Musulmanes adoptaron una posición proactiva tomando parte en el juego democrático mientras existió tal posibilidad. Los dirigentes islamistas sirios no fueron insensibles a los vientos de cambio que soplaban en la región tras las independencias nacionales. Mustafa al-Siba`i fue un activo defensor de la justicia social y, desde el Bloque Socialista Islámico, combatió al feudalismo demandando también una mejora de las condiciones laborales de la clase trabajadora. El título de su obra *El socialismo del islam (Ishtirakiyya al-islam)* resume claramente su intento de conciliar el pujante ideario socialista con la identidad islámica.

El asalto al poder del Baaz en 1963 supuso un cambio drástico para los HHMM, que quedaron en la ilegalidad y fueron perseguidos. La acción de los islamistas fue, a partir de entonces, reactiva y progresivamente algunos de sus sectores se fueron decantando hacia el empleo de la violencia para desalojar al Baaz del Gobierno, una evolución similar a la desarrollada en Egipto bajo la influencia de Sayyid Qutb. Su acción fue, además, aislada, puesto que no consiguió sumar a dicha estrategia a otros sectores opositores que también habían resultado afectados por el golpe baazista ni tampoco consiguió movilizar a un segmento significativo de la población.

La ilegalización de la Hermandad no fue inmediata, sino que se produjo en 1964, después de que los islamistas hicieran toda una demostración de fuerza al convocar una huelga general que contó con especial seguimiento en Hama y que fue duramente reprimida por las fuerzas de seguridad. Aunque `Isam al-`Attar, que reemplazó a Siba`i como guía supremo, era un pragmático partidario de emplear la resistencia pasiva para contrarrestar al régimen secular, pronto se evidenció que sus tesis únicamente contaban con el respaldo de la sección damascena, mientras que Adnan Sa`ad al-Din, que controlaba las secciones de Alepo, Hama y Homs, logró imponer su estrategia frentista. La ilegalización de los HHMM fue acompañada también de la expulsión del país de su guía supremo, lo que se tradujo en una mayor atomización del liderazgo, que fue aprovechada por los miembros más radicales de la Hermandad para demandar un Estado regido por la sharia y forzar un choque armado con el régimen.

Sa`id Hawwa, miembro de la Oficina Internacional de Instrucción de los HHMM, abogó abiertamente por el derrocamiento del régimen. Como el egipcio Sayyid Qutb, el pensamiento de Hawwa experimentó una clara radicalización tras su paso por prisión (1973-1978), período en el cual compuso buena parte de su obra. En *Yund Allah: zaqafatan wa ajlaqan (Los soldados de Dios: cultura y moral)* interpretaba que:

«La mayor parte de los países musulmanes han pasado a ser dirigidos por incrédulos, proselitistas, profanos y ateos [...]. Por todo ello es obligación de todos los musulmanes emprender una campaña de purificación generalizada en sus respectivos países destinada a eliminar a todos ellos, para asumir el poder y restablecer el orden. Esto no ocurrirá sino por medio de un *yihad* que elimine del territorio musulmán, sin compasión ni piedad, las incrédulas sectas ocultistas, los alauíes, los bahaíes y los qadiríes, así como los partidos no creyentes como los comunistas y los nacionalistas *yahilíes*⁶; y también a quienes reclaman una separación entre Estado y religión [...], hasta purificar la tierra del Islam. Es una obligación que no puede demorarse, porque su demora implica que lo poco que de verdad queda del Islam será destruido: el *yihad* contra el enemigo interior tiene prioridad sobre el *yihad* contra el enemigo lejano».

Durante la insurrección islamista registrada entre 1979 y 1982, los alzados llamaron al *yihad* contra el régimen secular. Aunque en 1978 Hawwa huyó a Arabia Saudí, desde donde siguió formando parte del mando de los HHMM sirios, su pensamiento ejerció una profunda influencia sobre los sectores islamistas más militantes que, agrupados en torno a la Vanguardia Combatiente⁷, apostaron sin tapujos por el empleo de la violencia para enfrentarse al Gobierno baazista. En la revuelta no solo tomó parte la rama militar de los Hermanos Musulmanes⁸, sino también algunas cofradías sufíes junto a algunos grupos no islamistas opositores⁹.

-
6. El término *yahilí* (ignorante, bárbaro) remite a la época preislámica. Su uso en este contexto (y que nuevamente coincide con Sayyid Qutb) viene a redundar en que en estos gobiernos y sociedades no siguen los valores y preceptos islámicos y que la política está apartada de la religión.
 7. Grupo que perpetró asesinatos de carácter sectario contra el régimen baazista y cuyo fundador, Marwan Hadid, perteneció a los HHMM. De hecho su denominación original era Vanguardia Combatiente de los HHMM. El hecho de que no se apartase de la organización a su sucesor, Adnan `Uqla, hasta 1982 y la existencia de contactos entre la Vanguardia y el Comité Militar de los HHMM (cuestionada por algunos) hacen sospechar que la relación entre ambas era más estrecha de lo que los últimos reconocen.
 8. Muhammad Riad Shaqfa y su segundo, Muhammad Faruq Tayfur, participaron en la revuelta de Hama. A pesar de ello, Shaqfa sigue insistiendo en que «los Hermanos no participaron activamente en la insurrección, sino que ayudaron a sacar del país a los que estaban siendo perseguidos por el régimen» (*al-Yazira*, 20.08.2011). No obstante, su antecesor, al-Bayanuni, sí que llegó a reconocerla al afirmar: «La organización cometió un error al ser arrastrada a la batalla contra el régimen» (Shadid, 2005).
 9. Esto desmiente uno de los tópicos más extendidos sobre las cofradías sufíes: el considerar que se trata de grupos quietistas y apolíticos. Se suele ignorar que, a lo largo de la historia,

Las huelgas generales se sucedieron en Alepo, Hama y Homs, al igual que los sabotajes contra depósitos y fábricas, lo que fue respondido de forma taxativa mediante la creación de zonas militares cerradas y el corte de electricidad y agua de los barrios alzados en armas. Entre otros objetivos, la Vanguardia Combatiente atacó con coches bomba las sedes de los Servicios de Inteligencia, lo que puso en evidencia la vulnerabilidad del régimen. El 25 de junio de 1980 el propio Hafez al-Asad fue objeto de un atentado, lo que desencadenó una brutal represión con la ejecución a sangre fría de más de 700 islamistas en la prisión de Palmira. Tras la aprobación de la Ley 49, los dirigentes de los HHMM, incluido el guía supremo Adnan Saad al-Din, abandonaron el país y encontraron refugio en Irak y Jordania.

El fracaso del alzamiento puso de relieve que la capacidad de movilización de los HHMM no fue lo suficientemente amplia y no consiguió extenderse al conjunto del país y aunar a todas las clases sociales. Más que cohesionar a todos los elementos descontentos con la dictadura baazista, los islamistas lo único que consiguieron fue atraerse hacia su causa a parte de las clases medias urbanas, pero fueron incapaces de pescar en otros caladeros como el campesinado o los trabajadores del sector industrial, lo que puso de manifiesto las limitaciones de la revuelta y lo que determinó el desenlace final.

Mención especial merece el papel de los ulemas de la corte. En 1975, Marwan Hadid, líder de la Vanguardia Combatiente, escribía lo siguiente: «Temo por vosotros: creo que si los que adoran a Dios entran en combate con sus enemigos (el régimen llamado alauí), vosotros os quedaréis como meros espectadores, sin combatir, por lo que los enemigos de Dios os aplastarán mientras estáis en vuestras casas e iréis al infierno...». «La profecía de Hadid se reveló parcialmente correcta» (Pierret, 2011: 85) puesto que, al estallar la insurrección armada en Hama en 1982, apenas unos cuantos ulemas se unieron a ella o la apoyaron. No obstante, ha de decirse también que la mayoría sufrió una represión brutal, a excepción, como no podía ser de otra manera, de los más fieles partidarios del régimen. Entre ellos, en ese período destacó Said Ramadan al-Buti, imam de la mezquita de los Omeyas en Damasco, ya que, en su intento de demostrar que no se había

han asumido un importante papel en revueltas contra el Imperio otomano, las potencias coloniales o los regímenes autoritarios (Pinto, 2003: 2).

producido un enfrentamiento directo con el islam, el régimen precisaba de una legitimación religiosa fuera de la institución religiosa oficial (el puesto de muftí de la República no había sido hasta entonces instrumentalizado). Poniendo su legitimidad al servicio del régimen, al-Buti se convirtió nada menos que en una figura «papal» (Pierret, 2011:103), que, a pesar de todo, logró mantener parte de su popularidad por sus posiciones moderadas.

El punto culminante de este enfrentamiento a vida o muerte fue el bombardeo durante tres semanas de Hama en 1982. Entre 10.000 y 20.000 personas perdieron la vida, incluidos un millar de militares. Todo apunta a que las diferencias internas dentro del liderazgo islamista, y en particular entre la Vanguardia Combatiente y los HHMM, contribuyeron al fatal desenlace. En opinión de Etha Corbin: «con un confuso mensaje político, los insurgentes no fueron capaces de prolongar el conflicto. El combatir al Estado en un espacio limitado sin un centro de gravedad externo que le aprovisionase y le sirviera de santuario se demostró un método inefectivo» (Corbin, 2007)¹⁰. El ejemplo de Hama fue interiorizado por el resto de las ciudades sirias y la insurgencia islámica se desvaneció rápidamente. Tras esta fase beligerante, los Hermanos Musulmanes quedaron completamente proscritos. Además, su capacidad de acción quedó seriamente debilitada por las divisiones internas y por los intentos de injerencia por parte de los países que les acogían, en particular, Irak, Jordania y Arabia Saudí.

En opinión de Paulo Pinto, «el resultado de este conflicto fue un cambio en el empleo de las identidades religiosas como marco para la acción social. A partir de entonces se experimentó un claro giro de la población suní desde un proyecto sociopolítico articulado, centrado en la conquista del Estado, hasta la intensificación de la exposición pública de los signos individuales de piedad y religiosidad, como las visitas a la mezquita o el empleo del velo, como práctica individual» (Pinto, 2003: 6). Más que instaurar un Estado islámico desde arriba, la práctica individual acabaría por imponerlo desde abajo (Khatib, 2011).

10. El propio Abu Mus'ab al-Suri (también conocido como Mustafa Setmariam), miembro del Comité Militar de los HHMM, critica la falta de estrategia de la organización, su encomendamiento al apoyo exterior y una serie de causas que contribuyeron a su fracaso en «Mulahazat hawla al-tayriba al-yihadiyya fi Suriya» (sin fecha). Disponible en: <http://www.tawhed.ws/r?i=5vvyty2zp>.

Aunque en la década de los noventa del pasado siglo se dieron diferentes tentativas para aproximar las posiciones entre el régimen y la Hermandad, todas fracasaron debido a la negativa de Hafez al-Asad a derogar la Ley 49. Por mucho que los Hermanos adoptaran una postura pacífica y cooperativa, solo se permitió el retorno, a título individual, de un puñado de islamistas. Estos movimientos parecían formar parte de los preparativos desarrollados por el presidente para garantizar una sucesión tranquila para su hijo Bashar y no representaban un verdadero intento de cerrar una de las páginas más oscuras de la reciente historia del país.

El propio Bashar al-Asad mantuvo esta política de acercamiento al liberar, nada más asumir la presidencia, a 600 presos islamistas y proseguir el diálogo con los HHMM en el exilio a través de canales secretos. Para dar una oportunidad de éxito a dichas maniobras de acercamiento, los HHMM llegaron a suspender, en 2009, las actividades opositoras. Solo tras el estallido de la revuelta popular en marzo de 2011 se dio por finiquitada esta etapa contemporalizadora al anunciarse que los Hermanos retomaban las actividades opositoras de forma reactiva, pero pacífica esta vez, y al integrarse posteriormente en el CNS.

No obstante, su incorporación al CNS ha puesto de manifiesto, una vez más, las tensiones existentes entre las diferentes ramas y tendencias de los Hermanos Musulmanes. Así, por ejemplo, en un primer momento, se organizaron dos conferencias prácticamente solapadas en junio de 2011 en la localidad turca de Antalya y en Bruselas, cada una dominada por un ala de los Hermanos: los partidarios de Bayanuni y los de Shaqfa. También son patentes las contradicciones en los discursos de dos figuras tan prominentes como el actual guía supremo y el portavoz de la Hermandad. Mientras que Shaqfa apoyaba una intervención turca (*France 24*, 17.11.2011), Zuhair Salim abogaba por reforzar el papel de la comunidad árabe (*al-Mustaqilla*, 23.11.2011). Para tratar de justificar estas discrepancias, la Hermandad suele aludir a las lógicas divergencias naturales en el seno de cualquier organización.

El acercamiento a la oposición siria

Al igual que en el caso de al-Nahda en Túnez, la experiencia del exilio ha obligado a los Hermanos Musulmanes a establecer alianzas con las fuerzas laicas sirias con el objeto de ganar legitimidad y recuperar posiciones en la escena doméstica.

La llegada de Bashar al-Asad a la presidencia generó expectativas en torno a un posible relajamiento de la presión ejercida por el régimen sobre los HHMM. Ante la negativa del régimen a levantar su ilegalización, los HHMM optaron por un acercamiento al resto de la oposición planteando diversas iniciativas en solitario (*Pacto de honor nacional* y *Proyecto político para la Siria del futuro*) y también con otras fuerzas (Declaración de Damasco, Frente de Salvación Nacional y Consejo Nacional Sirio). En esta última década, los Hermanos Musulmanes han renunciado al establecimiento de un Estado islámico, han aceptado el pluralismo de la sociedad siria, han rechazado la violencia y han abogado por el diálogo con el resto de las fuerzas opositoras. Mediante estos movimientos, los HHMM se distanciaban de su discurso maximalista de antaño y trataban de establecer un frente común contra el régimen sirio. Como señala Riyad al-Turk, uno de las principales figuras de la sociedad civil: «la Hermandad ha alcanzado una madurez política y está preparada para aceptar el juego democrático» (ICG, 2004: 17). Si bien, los HHMM insisten en que los postulados democráticos están presentes en su ideología desde su fundación y ponen como ejemplo su participación en las elecciones tras la independencia.

Probablemente el paso más significativo de los antes mencionados haya sido la renuncia expresa de los HHMM al establecimiento de un Estado islámico, hecho que implica el reconocimiento de la diversidad confesional de la heterogénea sociedad siria. En su lugar reclaman la creación de un Estado civil moderno y plural basado en la ciudadanía y la ley, al que debería llegarse tras una transferencia pacífica del poder.

Los Hermanos Musulmanes también aceptan ahora el pluralismo de la sociedad siria no ya solo en lo ideológico (colaborando con fuerzas antes anatematizadas como los comunistas o los izquierdistas), sino también en lo confesional y étnico. Se trata de un fenómeno novedoso dado que, al hacerlo, toman conciencia de que la Hermandad no puede imponer su credo a ese tercio de la población que no es árabe musulmana suní. Como reconoce Bayanuni, el anterior guía supremo: «Los Hermanos Musulmanes están preparados para aceptar a los otros y para tratar con ellos. Creemos que Siria es para todo su pueblo, independientemente de su secta, etnia o religión. Nadie tiene el derecho de excluir a nadie» (Shadid, 2005).

Además, los HHMM han proclamado su rechazo expreso a la violencia, que se explica por las desastrosas consecuencias que tuvo la insurrección islamista y el elevado precio que tuvo que pagar la Hermandad por ello. No puede ignorarse tampoco el efecto positivo que ha ejercido el giro experimen-

tado por otras ramas de la Hermandad –entre ellas la egipcia, la jordana o la palestina–, cada vez más proclives a tomar parte en las elecciones y cada vez más reticentes a toda forma de violencia. De hecho, la taxativa condena de los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 valió a al-Bayanuni una dura reprimenda por parte de Ayman al-Zawahiri, líder de Al Qaeda.

Tras el inicio de la revuelta popular siria en marzo de 2011, los HHMM se han visto obligados a revisar su posición. Debe recordarse que la movilización no solo tomó por sorpresa al régimen, sino también a los HHMM. De hecho, la Hermandad ha demostrado su escasa capacidad para influir en los acontecimientos sobre el terreno y su desconexión con las demandas de la población. Los CCL, formados por jóvenes activistas que han asumido el peso de la revuelta, han demostrado que no están dispuestos a aceptar las injerencias de la oposición siria en el exterior y, en particular, del CNS. A pesar de lo anterior, no puede descartarse que los islamistas sean los principales beneficiados de una eventual caída de los Asad, tal y como ha ocurrido en Túnez o Egipto en la fase posrevolucionaria. De hecho, los HHMM plantearon en marzo de 2012 un nuevo documento titulado *Pacto nacional para la Siria del futuro* con el que, como veremos más adelante, parecen prepararse para dicho momento.

La pragmática en las relaciones con el régimen

Concluido el repaso de la trayectoria de los Hermanos Musulmanes, que ha puesto de manifiesto que el grupo de mayor peso en el islam político sirio no es en absoluto un ente monolítico ni estático, sino divergente y cambiante, cabe definir las estrategias que este grupo ha seguido con respecto al régimen establecido y, en la medida de lo posible, dada la diversidad de contextos, compararlas con las seguidas por otros actores del espectro islamista.

Proscritos en su país, los HHMM hicieron una revisión ideológica que, al contrario de lo que pueda parecer, no supuso una innovación, sino «un retorno a los orígenes de la organización»¹¹ con un objetivo claro: el regreso

11. Entrevista de Naomí Ramírez a Zuhair Salim, portavoz de los HHMM en Londres (28.07.2011).

a Siria¹². En este sentido, la estrategia de los Hermanos respecto al régimen fue la adopción de una postura de no enfrentamiento. Con la llegada al poder de Bashar al-Asad y las expectativas infundadas, como el tiempo se ha encargado de demostrar, que suscitó el nuevo presidente, la Hermandad se mostró dispuesta a abrir una nueva etapa ofreciendo su cara más amable, para tratar de beneficiarse de los vientos de cambio que trajo la Primavera de Damasco¹³.

Fue entonces cuando apareció el *Pacto de honor nacional* en 2001 en el que se proponía un marco de acción común para todas las fuerzas políticas de la oposición contra «un partido que se cree una nación». En él aseguran que «la principal demanda por la que deben luchar el conjunto de las fuerzas políticas es su derecho a tener presencia oficial y legal [...] (porque) estas fuerzas extraen su legitimidad actual de quienes les apoyan, pero no de un decreto presidencial». También insistía en la demanda de «establecer una Siria moderna, un Estado basado en el pluralismo y en la alternancia política, en el gobierno de la ley, la justicia y la equidad, donde los derechos humanos sean garantizados, la dignidad sea preservada y los ciudadanos disfruten de libertades civiles y políticas mediante su participación activa en las decisiones nacionales y carguen con el peso del interés público». Este movimiento marcaba un cambio de tendencia y anunciaba un enfrentamiento directo con la Siria de Bashar, cuyo siguiente paso sería la publicación del *Proyecto político para la Siria del futuro* en 2004, del que se hablará en el siguiente punto.

Sin embargo, temerosos de quedar aislados, los Hermanos Musulmanes se unieron a la Declaración de Damasco, grupo formado en 2005 por opositores independientes, intelectuales, miembros de la sociedad civil y partidos políticos no reconocidos por el régimen cuyo objetivo era la formación de un frente opositor unido. Sin embargo, esta estrategia de enfrentamiento con el sistema no debió de reportar los beneficios que los Hermanos esperaban y, en 2006, lanzaron un nuevo mensaje al régimen en el que daban un paso atrás

12. Al ser elegido líder, Muhammad Riyad Shaqfa aseguró que ese seguía siendo su principal objetivo (*al-Yazira*, 15.12.2010).

13. Nombre que recibe el período de aproximadamente un año desde el acceso de Bashar al-Asad a la presidencia en el que se abrió tímidamente la puerta de las libertades, dando lugar a un florecimiento de la sociedad civil.

que apenas tuvo efecto, por lo que pronto se retractarían de ello: la alianza con Abd al-Halim Khaddam, ex vicepresidente de Siria, que, apartado de las élites primarias, formó el Frente de Salvación Nacional en el exilio. Según los Hermanos, con ello pretendían hacer saber al régimen que «todo aquel que se ponga del lado de la oposición y que no se haya manchado las manos de sangre será bien recibido»¹⁴. Esta operación tuvo un alto coste en términos de credibilidad para los HHMM, ya que nunca llegó a ser comprendida por sus simpatizantes. En 2009 esta alianza se disolvió por una aducida diferencia de opiniones en lo referente a la responsabilidad de Hamas en el desencañamiento de la operación Plomo Fundido, pero que muchos consideraron una nueva estrategia de acercamiento al régimen ya que, a la vez, anunciaron la suspensión de todas sus actividades opositoras «para concentrar los esfuerzos en la cuestión palestina»¹⁵.

No sería hasta el 1 de mayo de 2011, tras casi dos meses de revuelta popular en Siria, cuando los Hermanos anunciarían que retomaban su labor opositora contra el régimen al participar de forma proactiva en la organización de conferencias de la oposición en el exterior y expresar en repetidos comunicados y entrevistas su condena ante los crímenes cometidos por el régimen de Bashar al-Asad al que, como lo fue su padre en su momento, consideran responsable en primera y última instancia de lo que sucede en el país.

Si, como hemos visto, la estrategia de los Hermanos ha ido cambiando a la par que sus intereses, este no ha sido el caso de las cofradías sufíes, fundamentalmente porque «no existe un campo religioso unificado nacional, sino un paisaje muy fragmentado conformado por escenas locales yuxtapuestas», que da lugar a un «desinterés mutuo» que les resta potencial (Pierrret, 2009a: 2). Por su parte, el cuerpo de ulemas (muchos de ellos ligados a cofradías, como la Yama'at Zayd, que ha registrado turbulencias en su relación con el régimen) ha demostrado su elevado grado de pragmatismo, bien apoyando a la población en su competición por la ayuda popular como recurso de poder que además les otorga una cierta independencia frente al Estado, bien apoyando al régimen a costa de su popularidad al ser tachados

14. Entrevista de Naomí Ramírez a Al-Bayanuni en Londres (01.08.2011).

15. Al-Bayanuni, *Al-Hiwar* (15.11.2009).

de representantes del islam oficial y seguir acumulando poder dentro del sistema, ya que, de no hacerlo, dejarían de constituir parte de la élite secundaria y, por ende, de competir¹⁶.

En lo referente a los otros grupos de oposición política islamista de más reciente creación cabe destacar la Corriente Democrática Islámica Independiente, que, según su fundador Ghassan Najjar¹⁷: «es una agrupación popular no oficial que engloba bajo su paraguas e ideología a la mayoría del pueblo sirio conservador y que está en contacto con algunos ulemas del interior de Siria», pero que cuenta con representantes en el CNS (como el propio Najjar). De otra parte, el Movimiento Justicia y el Desarrollo es una «organización política nacional que busca, partiendo de una perspectiva que une la autenticidad y la modernidad y que respeta la voluntad del pueblo, participar en la construcción de una Siria moderna y próspera». Este movimiento, formado en gran medida por personas que decidieron desligarse de los HHMM, puede representar, más que un peligro actual para el régimen, un competidor para la Hermandad en el futuro sistema, dada su visión más política y menos basada en los referentes araboislámicos, al menos en lo que a su programa se refiere. Tanto el primero como el segundo son grupos poco cohesionados y carentes de una acción conjunta clara. No obstante, suponen un desafío a la tradicional hegemonía de los HHMM en el exilio y en gran medida, dado que muchos de sus miembros pertenecen a generaciones posteriores, un órdago frente a la gerontocracia que rige en la Hermandad.

El posicionamiento ante la democracia

Para comprender la competencia que pueden suponer para los Hermanos Musulmanes los dos grupos arriba señalados, especialmente el segundo, es importante examinar los discursos de ambos, recogidos fundamental-

16. Las declaraciones de un ex miembro del gabinete del muftí de la República, Ahmad Has-sun, que decidió ponerse del lado de la revuelta, apuntan a que «su ambición no tiene límites» (*Al-Yazira Mubashir*, 12.01.2012).

17. Entrevista disponible en: <http://www.ikhwansyria.com/> [Fecha de consulta 10.01.2012].

mente en sus programas: *Proyecto político para la Siria del futuro* y *Programa político del Movimiento Justicia y Desarrollo*. Naturalmente, este apartado se centrará exclusivamente en el discurso actual de los HHMM y no en épocas pasadas en las que su modelo, aunque no pretendían imitarlo a ciegas dado que en el islam suní no existe una jerarquía religiosa, era la Revolución Islámica de Irán¹⁸.

Estado laico frente a Estado civil en un sistema democrático

Según el programa presentado en el *Proyecto político para la Siria del futuro*¹⁹, el proyecto de los HHMM es la creación de un Estado moderno en el marco del referente araboislámico, pues teniendo en cuenta que Siria ha sido tierra de prédica y liderazgo islámico durante siglos, «es imposible que cualquier proyecto civilizador ignore o pase por alto esta realidad o deje de lado el islam» (p. 57), un islam renovado y adaptado a los tiempos porque uno de los mayores errores de la historia del islam fue cerrar la puerta del *ijtihad* (esfuerzo intelectual para extraer principios y leyes de las fuentes de la jurisprudencia islámica), lo que produjo «una brecha entre la interpretación de la ley y la realidad». Y es que la interpretación, a diferencia de las fuentes de la jurisprudencia «no es sagrada y está sujeta a debates y revisiones» (p. 11).

No obstante, no ha de entenderse este Estado basado en el islam como un Estado teocrático, aunque tampoco se trata de un Estado laico, sino de uno civil, un Estado contractual basado en la libre expresión de la voluntad del pueblo no dirigido por militares ni figuras religiosas, pero en el que se permite o promueve la influencia de las creencias religiosas en la política nacional. Para los HHMM, el referente islámico de dicho Estado ha de traducirse en el hecho de que el presidente sea musulmán y que la sharia sea la principal fuente y la máxima referencia en el ámbito de la legislación (p. 139).

18. Véanse el proyecto político y los métodos para lograr la Revolución Islámica en Sa'ad al-Din (2008: 227-294, vol.4).

19. *Al-mashru' al-siyasi li-Suriya al-mustaqbal* (Proyecto político para la Siria del futuro), 2004. Disponible en: <http://www.ikhwansyria.com/ar/DataFiles/Contents/Files/word+pdf/mashro3-syasy.pdf>.

Este Estado islámico garantiza la seguridad, la igualdad, la justicia y la libertad y se caracteriza por tener como criterio de base la ciudadanía²⁰ y por ser un Estado apoyado en la soberanía de la ley donde los representantes se eligen por medio de las urnas según el principio de la alternancia en el poder de los actores políticos, cuya pluralidad ha de garantizarse sin que ningún partido acapare el Estado y sus instituciones, como tradicionalmente ha hecho el Baaz («líder del Estado y la sociedad», según la Constitución vigente hasta 2012).

Sin embargo, para sorpresa de muchos, y evitando toda mención al islam, los HHMM publicaron en marzo de 2012 un documento: *Pacto nacional para la Siria del futuro*. En dicho pacto avanzaban aún más sus posiciones y se comprometían a establecer «un Estado civil basado en una constitución civil que emane de la voluntad del pueblo sirio y que sea redactada por una Asamblea Constituyente elegida de forma transparente», así como a respaldar la aparición de «un Estado democrático, plural y con alternancia en el poder» en el que existiese una completa igualdad entre todos los ciudadanos independientemente de su religión, secta, etnia o tendencia. Dicho estado respetaría los derechos humanos, tal y como «los reconocen las leyes celestiales y los acuerdos internacionales», que son, entre otros, la dignidad, la igualdad, la libertad de pensamiento y expresión, la libertad de credo y la libertad de prensa, así como la posibilidad de participar en la política, el gozar de la justicia social y el tener acceso a las necesidades básicas para una vida digna²¹. Con ello, se integran perfectamente en las posturas defendidas por el *sheij* Muad al-Khatib, que ya en 1995 fue apartado de la prédica en la mezquita de los Omeyas por su defensa de las libertades y su crítica a los regímenes árabes. Estallada la revolución, llamó a la construcción de un Estado civil democrático (*al-Safir*, 28.03.2011). Por todo ello, acabaría siendo nuevamente detenido en abril de 2012, aunque posteriormente fue liberado.

20. Cabe destacar que, si bien a lo largo del programa se evita utilizar el término mayoría y minoría, haciéndose solo referencia a la «pluralidad étnica y religiosa» (p. 90), lo cierto es que en sus discursos solían utilizar la dualidad mayoría-minoría cuando se les preguntaba por dicha cuestión. Fue innovador que Muhammad Riyad Shaqfa respondiera que «no nos gusta el término minoría», considerando que todos los sirios son ciudadanos, dada su pertenencia política y jurídica al Estado (*Al-Yazira*, 20.08.2011).

21. <http://hermanosmusulmanes.wordpress.com/2012/03/26/el-estado-sirio-al-que-aspiran-los-hermanos-musulmanes-sirios/> [Fecha de consulta 21.05.2012].

Por su parte, y en consonancia con lo anterior, el Movimiento Justicia y Desarrollo pide a todas las fuerzas opositoras que aúnen sus esfuerzos para hacer del sistema sirio un régimen parlamentario libre apoyado en una Constitución que salvaguarde la identidad del pueblo sirio y garantice los derechos de todos los ciudadanos sin discriminación.

La identidad araboislámica y las minorías

Todavía hoy se puede oír que Siria es «el corazón de la arabidad»²². Así, los Hermanos Musulmanes insisten en que «cuando hablamos de la identidad árabe e islámica de Siria, hablamos de su pertenencia al conjunto árabe por su historia común, y no se trata, por tanto, de una pertenencia étnica o chovinista fanática, sino de la esencia que ha formado la identidad de esta nación» (p. 43).

Aunque la gama de confesiones y etnias no ha de considerarse un factor de desunión, sino de riqueza, creen que uno de los retos más importantes del Estado sirio moderno es lograr la unidad nacional, porque «las prácticas sectarias en nuestro país son una realidad innegable» (p. 91). Es decir, el hecho de que las alianzas clánico-familiares en las que se apoya el Gobierno de los Asad hayan sobredimensionado la participación de las minorías religiosas, y en particular de los alauíes, en los puestos de mayor importancia de los servicios de inteligencia y el ejército, ha dado lugar a unas tensiones sociales latentes cuya explosión debe evitarse a toda costa porque lo que une a todos es el hecho de que «en Siria solo hay dos “sectas” (*ta'ifa*): la secta de los beneficiarios (de las políticas del régimen) y la secta de los perjudicados»²³.

En esta misma línea, el Movimiento Justicia y Desarrollo asegura que trabajará para desarrollar el discurso religioso (una de las escasas referencias al mismo en su programa) para «concienciar a la gente de sus derechos y deberes sociales y nacionales [...] y extender el espíritu de hermandad entre los miembros del pueblo sirio con sus diferencias religiosas y confesionales», sin hacer mención a las minorías étnicas, temas que sí tratan los HHMM.

22. El propio presidente Bashar al-Asad, en su discurso del 10 de enero de 2012, hizo uso de este argumento para defenderse de las condenas de los países árabes hacia la represión contra su pueblo.

23. Zuhair Salim, *al-Mustaqilla* (23.11.2011).

Las minorías étnicas, especialmente la kurda, han expresado ciertas reticencias ante el discurso nacional-religioso de los HHMM, más aún porque, aunque consideran que «la exigencia de derechos en el contexto nacional es una exigencia general que engloba a todos los ciudadanos» (p. 91), también abogan por que «el árabe sea la lengua oficial del Estado» (p. 140), sin tan siquiera aludir a la posibilidad de una cooficialidad lingüística. Esta actitud fue suavizada, en un intento de acercar posturas, en 2005, en el documento *La cuestión kurda: visión de los Hermanos Musulmanes sirios*, que establece como necesario «reconocer la especificidad kurda y los derechos culturales de nuestros hermanos los ciudadanos kurdos, en todas sus dimensiones civilizadoras, culturales y sociales [...] (obteniendo) el derecho a expresar tal especificidad».

Sociedad, valores y mujer: un tema recurrente

El alejamiento de la religión, el monopolio del poder por parte de los Asad y el deterioro de las condiciones de vida son, para los HHMM, las causas principales de la pérdida de valores de la sociedad, por lo que otorgan especial relevancia al tema social con el objetivo de lograr la vuelta de la religiosidad de sus distintos estratos y así «resucitar los valores del bien, la ética que nace de la profunda fe en Dios, la búsqueda lícita del sueldo y la solidaridad social» (p. 158). Concretamente, en el terreno de la moralidad, les preocupan los jóvenes a los que buscan alejar de todo tipo de corrupciones, tales como las que tienen que ver con las relaciones entre sexos, de ahí que el tema de la mujer, cuya participación y desarrollo consideran fundamental para el avance de la sociedad, ocupe también un lugar destacado en su programa (pp. 160-162).

Tomando como referente el sistema islámico en el que hombres y mujeres solo se diferencian en sus funciones, el programa señala que «creemos que la casa es el ámbito principal de la mujer y no vemos en el hecho de que la mujer se dedique a su casa y sus hijos un inconveniente ni supone prescindir de la mitad de la sociedad, sino que se trata de una mera especialización en el reparto de tareas [...], aunque la puerta está abierta para su participación» (p. 78), sobre todo «en caso de necesidad». Ahora bien, siendo la base de la sociedad, la familia ha de ser protegida de los ataques de, entre otros, «conferencias sobre la mujer que pretenden destruir la familia [...] e invitan a cierto tipo de relaciones sociales indecorosas bajo el lema de la libertad individual, situación que ha llevado a Occidente a la desintegración social, el caos y el libertinaje».

Bien puede achacárseles a los HHMM el no haber logrado atraer a un público femenino a sus filas, y, conscientes de ese déficit, el Movimiento Justicia y Desarrollo incide en la necesidad de animar a las mujeres a «unirse a nuestro movimiento y participar en el diseño y ejecución de nuestras políticas».

La garantía del bienestar social

Con un proyecto político enmarcado en el sistema de valores de un islam renovado, los Hermanos Musulmanes consideran que el Estado ha de soportar la carga más pesada de las ayudas y subsidios nacionales, del gasto en educación, sanidad y vivienda y de las subvenciones a familias numerosas. Por otra parte, abogan por la instauración del sistema del azaque (*zakat*), para «construir la sociedad sobre la base de la ayuda y compasión mutua» (p. 84).

Política exterior

Mientras se habla de Estado moderno y civil, cuando la referencia es a Siria como parte integrante de la nación árabe, se utiliza el término «región» (*qutr*) puesto que «entre los objetivos más importantes de nuestra política exterior está trabajar por el establecimiento de la unidad árabe y después islámica [...]. La unidad es la base de la existencia de la comunidad islámica (*umma*), [...] y una estrategia vital [...] para hacer de ella una gran potencia con voz y papel propios» (p. 61). Para ello proponen la adopción de políticas comunes, la facilitación del libre movimiento de los ciudadanos árabes entre los distintos países y la creación de un mercado común, con una mención especial al establecimiento de relaciones privilegiadas con el vecino Líbano (pp. 180-185).

Del mismo modo, en el ámbito islámico, «en la era de las grandes agrupaciones internacionales [...] necesitamos de manera acuciante pensar en un marco islámico global» (p. 60), adoptando medidas para el diálogo interislámico con el fin de aumentar el conocimiento que unos pueblos tienen de otros. En esta misma línea del mutuo conocimiento está su visión de las relaciones internacionales, que han de estar fundamentadas en el «diálogo constructivo» con los estados que trabajan por la creación de un sistema «multipolar», siempre desde el respeto hacia el otro (pp. 184-185).

Indudablemente, una de las líneas más importantes en materia de política exterior es la cuestión palestina, ligada de forma indisoluble a la re-

cuperación de los Altos del Golán, una cuestión, la palestina, que desean volver a situar en «su dimensión árabe e islámica en vez de ceñirlo a su dimensión palestina, considerando al pueblo palestino el soldado de primera línea» (p. 187).

Conclusiones

De lo anteriormente dicho cabe deducir que la relación entre el régimen y los Hermanos Musulmanes podría describirse como una de suma cero, en la que los recursos de poder (capital, información, coacción, ideología, etc.) son controlados en exclusiva por las élites primarias del régimen que forman un núcleo reducido, homogéneo y cerrado. La única manera de controlar dichos recursos es, precisamente, provocando un cambio sistémico que implique la caída de los Asad y, por lo tanto, su pérdida del control del recurso Estado.

Esta estrategia frentista es precisamente la que provocó la insurrección islamista en los primeros años de la década de los ochenta. Aunque los HHMM sirios no han realizado una autocrítica de este período y ni siquiera han reconocido su implicación, sí que parece evidente que desde mediados de la década de los noventa, la Hermandad decidió modificar radicalmente su estrategia aceptando la pluralidad de la sociedad y decantándose por los medios pacíficos para defender su ideario. Es esta dinámica en la que han inscrito, desde entonces, su acción. Su incorporación al CNS, donde gozan de una amplia (y, según algunas fuentes, dominante) representación, muestra a las claras que, aun apostando claramente por la concertación con otros actores de la heterogénea oposición, algunos de sus sectores no han abandonado sus pulsiones maximalistas y pretenden imponer su agenda al resto de actores políticos.

Hoy, la ideología islamista y la oposición al régimen son los únicos recursos de los que disponen los HHMM, aunque no son el único actor que los reivindica. En el caso de la ideología islamista cuentan con la competición de los grupos sufíes que gozan de gran predicamento en el país, de los ulemas próximos al poder y también de los sectores salafistas, mucho más minoritarios; mientras que, en el caso de la oposición, también debe tenerse en cuenta al grueso de la sociedad y a los CLL, que son los que han asumido el protagonismo de la revuelta popular contra

el régimen de Bashar al-Asad, a la *intelligentsia* que tradicionalmente ha cuestionado el monopolio de poder baazista y también al resto de las fuerzas que convergen en el CNS, no todas ellas dispuestas a asumir la preponderancia de los HHMM.

Además de no estar claro el grado de implantación que tienen los Hermanos Musulmanes u otros actores islamistas opositores en el interior del país, también debe tenerse en cuenta que los manifestantes, los islamistas y el resto de grupos y figuras opositoras tan solo coinciden en una cuestión: la necesidad de derrocar a los Asad, pero difieren en el fondo y en la forma, ya que mientras la movilización de la población es lineal y cesará cuando se alcance dicho objetivo, para los islamistas y sus simpatizantes este sería el primer paso para recuperar el terreno perdido en estas últimas décadas y para tratar de conquistar los recursos de poder que, hoy, detentan las élites primarias y secundarias del régimen y hacerse con el control del Estado. De hecho, el levantamiento popular pone en evidencia las limitaciones de los HHMM, que en todo momento van a remolque de la movilización de la población y que, además, temen quedar relegados a un segundo plano en la Siria pos-Asad en el caso de que la revuelta consiga sus objetivos sin llegar a contar con una decisiva contribución de la Hermandad, que, además, no goza de especial predicamento entre las minorías étnicas y confesionales ni entre la población suní de tendencia laica. Tal vez por ese miedo de quedar en un segundo plano los HHMM y otros grupos islamistas, tal y como han denunciado algunos combatientes del Ejército Sirio Libre, pretendan intercambiar armas (o incluso combatientes) por ideología. La progresiva islamización de algunas brigadas de este cuerpo parece ir en esa línea.

Referencias bibliográficas

- Abd-Allah, U. F. *The Islamic Struggle in Syria*. Berkeley: Berkeley University Press, 1983.
- Abedin, M. «The Battle within Syria: An Interview with Muslim Brotherhood Leader Ali Bayanouni». *Terrorism Monitor*. The Jamestown Foundation, vol. III, n.º 16 (11.08.2005) (en línea)
http://www.jamestown.org/programs/gta/single/?tx_ttnews%5Btt_news%5D=551&tx_ttnews%5BbackPid%5D=180&no_cache=1
- Álvarez-Ossorio, I.; Gutiérrez de Terán, I. «La república hereditaria siria: el fracaso de una transición», en: Ferran Izquierdo (ed.) *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona: CIDOB, 2009.
- «Syria's Struggling Civil Society». *Middle East Quarterly*, vol. 19, n.º 2 (primavera de 2012).
- Badaro, S. A. *The Islamic Revolution of Syria (1978-1982). Class Relation, Sectarianism and Social-Political Culture in a National Progressive State*. Tesis doctoral. The Ohio State University, 1987.
- Batatu, H. «Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling Military Group». *The Middle East Journal*, vol. 35 (1981).
- *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1999.
- Corbin, Ethan. «Lessons from the Interior: Insurgency and Counter-Insurgency in Syria». *Al-Nakhlah. The Fletcher School Journal for Issues related to Southwest Asia and Islamic Civilization*. Tufts University (primavera de 2007).
- Donati, C. *L'exception syrienne, entre modernisation et résistance*. París: La Découverte, 2009.
- Gambil, G. C. «The Syrian Muslim Brotherhood». *Mideast Monitor*, vol. 1, n.º 2 (abril-mayo de 2006) (en línea)
[http://www.mideastmonitor.org/issues/0604/0604_2.htm].
- Geoffroy, E. «Soufisme, réformisme et pouvoir en Syrie contemporaine». *Égypte/Monde arabe*, serie primera, n.º. 29, 1997.
- Ghadbian, N. «Disidencia política bajo el nuevo régimen». *Culturas. Revista de análisis y debate sobre Oriente Próximo y el Mediterráneo*, n.º 8, 2010, p. 46-61.
- Haddad, B. «Abandonado a su propia suerte: cómo el régimen sirio se ha encajonado en sí mismo». *Documento de Trabajo*, n.º 44, Real Instituto Elcano, 2005.

- Hawwa, S. *Yund Allah: zaqafatan wa ajlaqan (Los soldados de Dios: cultura y moral)*. Beirut, 1968.
- Heydemann, S. *Authoritarianism in Syria. Institutions and Social Conflict. 1946-1970*. Nueva York: Cornell University Press, 1999.
- Hinnebusch, R. A. «The Islamic Movement in Syria: Sectarian Conflict and Urban Rebellion in an Authoritarian-Populist Regime», en: Hillal Dessouki, Ali E. (ed.) *Islamic Resurgence in the Arab World*. Nueva York: Praeger, 1982.
- ICG (International Crisis Group). *Syria Under Bashar (II): Domestic Policy Challenges*. Middle East Report, n.º 24, 2004.
- Izquierdo, F. *Poder y felicidad. Una propuesta de sociología del poder*. Madrid: La Catarata, 2008.
- «Islam político en el siglo XXI». *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, n.º 93-94 (2011).
- Izquierdo, F.; Kemou, A. «La sociología del poder en el mundo árabe contemporáneo», en: Izquierdo, F. (ed.) *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona: Cidob, 2009.
- Kawakibi, S. «Political Islam in Syria». *CEPS Working Document*, n.º 270. Centre for European Policy Studies, junio de 2007.
- Khatib, L. *Islamic Revivalism in Syria: The Rise and Fall of Ba'athist Secularism*. Londres: Routledge, 2011.
- Longuenesse, E. «The Class Nature of the State in Syria». *MERIP Reports*, vol. 9, n.º 4, 1979.
- Moubayed, S. «The History of Political and Militant Islam in Syria». *Terrorism Monitor*. The Jamestown Foundation, vol. III, n.º 16 (11 de agosto de 2005), p. 6-7.
- Pierret, T. «Les cadres de l'élite religieuse sunnite en Syrie: espaces, idées, organisations et institutions». *Maghreb-Machrek*, n.º 198, 2009a. p. 1-11.
- «Sunni Clergy Politics in the Cities of Ba'athi Syria», en: Lawson, Fred (dir.) *Demystifying Syria*. Londres: Saqi, 2009b, p. 70-84.
- *Baas et Islam en Syrie: La dynastie Assad face aux oulémas*. París: Presses Universitaires de France, 2011.
- Pinto, P. «Dangerous Liaisons: Sufism and the State in Syria», en: Jakelic, S.; Varsoke, J. *Crossing Boundaries: From Syria to Slovakia*. Viena: IWM Junior Visiting Fellows' Conferences, vol. 14, 2003.
- Ruiz de Elvira, L. «L'État syrien à l'épreuve des organisations non gouvernementales depuis l'arrivée au pouvoir de Bachar al- Assad». *Maghreb Machrek* (primavera de 2010).

- «El devenir del autoritarismo sirio: sociedad civil, acción pública y pacto social a través del estudio de las asociaciones caritativas». *Revista Española de Ciencia Política*, n.º 27 (octubre de 2011).
- Sa'ad al-Din, A. *Al-Ijwān al-muslimūn fi Sūriya*. Ammán: Dar Amman, vols. I-V, 2006-2009.
- Shadid, A. «Inside and Outside Syria: A Debate to Decide the Future». *The Washington Post* (9 de noviembre de 2005).
- Talhamy, Y. «The Muslim Brotherhood Reborn». *Middle East Quarterly*, vol. 19, n.º 2 (primavera de 2012).
- Weismann, I. «Sa'id Hawwa and Islamic Revivalism in Ba'thist Syria». *Studia Islamica*, n.º 85 (1997), p. 131-154.
- Ziadeh, R. (ed.) *Years of Fear. The Enforced Disappeared in Syria, Transitional Justice in the Arab World Project*. Syrian Human Rights Information Link (SHRIL), 2010 (en línea) <http://www.shril-sy.info/enshril/modules/news/article.php?storyid=514>.

Otros:

- Al-mashu' al-siyasi li-harakat al-'adala wa-l-bina'* (Proyecto político del Movimiento Justicia y Desarrollo) (en línea)
<http://www.forsyria.org/arab/programme.asp>.
- Al-mashru' al-siyasi li-Suriya al-mustaqbal* (Proyecto político para la Siria del futuro), 2004 (en línea)
<http://www.ikhwansyria.com/ar/DataFiles/Contents/Files/word+pdf/mashro3-syasy.pdf>.
- Al-qadiyya al-kurdiyya: ru'yat al-ijwan al-muslimin fi Suriya* (La cuestión kurda: Visión de los HHMM sirios).
Disponible en: www.ikwhan.net.
- Mithaq al-sharaf al-watani* (Pacto de Honor Nacional), 2001.

5. El islam político entre los palestinos con ciudadanía israelí

Isaías Barreñada Bajo

El islam político entre los palestinos con ciudadanía israelí

El islam político destaca entre las distintas modalidades de organización política de la minoría árabe palestina en Israel, y en la actualidad es una de las más activas y la que más votos recaba en las elecciones¹. Aunque no se pueda cuantificar su importancia, es relevante porque tiene la singularidad de desarrollarse entre una población autóctona convertida en minoría, en un marco estatal no musulmán, en un contexto de conflicto y enmarcarse en un proceso de «palestinización política» de los árabes en Israel. Todo ello lo diferencia de otros movimientos islamistas, pero de manera especial en cuanto a expectativas de acceso al poder político y competencia por los recursos.

El islamismo palestino, en Israel o en Cisjordania y Gaza, tiene los mismos antecedentes. Sus orígenes se remontan al reformismo tradicionalista musulmán, que tuvo un estimable peso en la lucha anticolonial, y a la influencia de los Hermanos Musulmanes egipcios desde los años treinta del siglo pasado y durante la guerra de 1948-1949. Esa primera contienda árabe-israelí impuso unas nuevas coordenadas; dividió el territorio y dispersó a la población árabe autóctona que desde entonces se encuentra

1. Los palestinos israelíes (también denominados «palestinos con ciudadanía israelí», «palestinos del 48» o «árabes israelíes») son la población árabe autóctona del territorio sobre el que se estableció el Estado de Israel y constituyen su principal minoría étnica. A principios de 2010 contabilizaba 1,2 millones y suponía cerca del 17% de la población.

fragmentada en tres grupos: los palestinos que fueron expulsados (los refugiados), los que permanecieron en su territorio pero bajo control jordano o egipcio (los palestinos de Cisjordania y Gaza) y los que se convirtieron en ciudadanos israelíes. En las décadas siguientes, en estos tres contextos se generaron dinámicas de organización política en las que estaría presente el islam político. Sin embargo, la cristalización de su forma moderna tendría lugar esencialmente en las décadas de los setenta y ochenta, y fue más tardía en Palestina que en otros países araboislámicos dada la hegemonía de un movimiento nacional no confesional como la Organización para la Liberación de Palestina.

En los años cincuenta y sesenta, el movimiento político de inspiración musulmana siguió desarrollándose en los territorios bajo control árabe, aunque las organizaciones de Cisjordania y de Gaza estuvieron separadas hasta 1967 y siguieron evoluciones diferentes. En cambio, en el interior de Israel, la guerra de 1948-1949 trastornó profundamente a la comunidad musulmana que quedó amputada de dirigentes e instituciones y la Hermandad desarticulada². A lo largo de dos décadas, los palestinos musulmanes con ciudadanía israelí, aislados del entorno musulmán y de sus correligionarios, mantuvieron mal que bien sus instituciones y sus prácticas religiosas (Dumper, 1993; Peled, 2001a), pero el factor determinante para su reactivación organizativa fue el restablecimiento de vínculos con el resto de los palestinos en 1967. A partir de entonces, numerosos jóvenes fueron a estudiar a centros de formación islámica en Cisjordania, se codearon con activistas políticos y retornaron a sus comunidades dando pie a las primeras expresiones de un nuevo movimiento islamista en Israel. Esto daría lugar a la gradual conformación de lo que hoy se conoce como el Movimiento Islámico (al-Haraka al-Islamiya) (MI), un movimiento sociopolítico heterogéneo, formado por múltiples asociaciones, que ha ganado un protagonismo especial desde finales de los ochenta y es en la actualidad un elemento relevante de la escena política árabe israelí.

El auge del islamismo en Israel participó del resurgir musulmán en la región y se benefició de la influencia de los Territorios Ocupados, donde los

2. Cerca del 80% de la población palestina en Israel, un millón de personas, es (o es clasificada como) de confesión musulmana suní (Israel Central Bureau of Statistics, 2010).

palestinos israelíes reencontraron instituciones, una identidad árabe-musulmana activa y a los Hermanos Musulmanes. Pero esencialmente constituyó una reacción a una doble crisis propia de la situación de la minoría palestina en Israel: identitaria (debilitamiento de las estructuras tradicionales, malestar, frustración, descrédito de las instituciones musulmanas en Israel) y política (marginación y eficacia limitada de los partidos árabes en el sistema político israelí). El islam político apareció como una opción para los jóvenes árabes hebraizados, nacidos en Israel, pero que veían cortadas las vías de integración social, y para quienes su reislamización comportaba una recuperación identitaria y una redefinición respecto a la sociedad circundante. Por otra parte, su éxito también se debió a su nueva legitimidad basada en la eficaz intervención comunitaria que cubría las carencias de servicios estatales. En un primer momento, el Movimiento Islámico acotó su intervención al ámbito local y buscó soluciones efectivas movilizando a la población (a diferencia del Hadash³ que tenía la vista puesta en la política nacional y reivindicaba más igualdad y más presupuestos). Y, finalmente, los dirigentes dieron una imagen de cercanía, honradez, dedicación y compromiso. Con ello logró una movilización en torno a actividades que no solo eran económicas (dirigidas a la mejora del nivel de vida), sino también socioeducativas, políticas y nacionalistas.

El islamismo irrumpió con fuerza en la política local a partir de 1989. Si bien la primera participación de los islamistas en las elecciones municipales tuvo lugar en 1984, el verdadero salto se operó en los comicios de 1989. En esa fecha obtuvieron un número significativo de concejales y varias alcaldías. Esto planteó el desafío de llevar a cabo su proyecto de transformación social desde las instituciones. Asimismo, abrió la puerta al Movimiento Islámico para participar de pleno derecho en el Comité Nacional de Presidentes de Autoridades Locales Árabes, una de las principales instancias de coordinación de los palestinos en Israel, lo que conllevó también su participación en las reivindicaciones políticas de la minoría y, desde la primera intifada, en las acciones de apoyo a los palestinos bajo ocupación.

3. El Frente Democrático por la Paz y la Igualdad (Hadash) ha sido, desde los años setenta, la principal fuerza política entre la minoría, hegemónizada por el partido comunista y laicista (Rakah).

Posteriormente, a lo largo de la década de los noventa, coincidiendo con el proceso de paz, el Movimiento Islámico se convirtió en un actor cada vez más importante de la escena política árabe en Israel. A raíz de ello, una rama optó por participar en la política nacional, se presentó a las elecciones legislativas de 1996 y obtuvo escaños en la Knesset, mientras que otra tendencia decidió limitarse a una participación política al ámbito local y al activismo social. Esa división del movimiento perdura hasta hoy.

Un movimiento social heterogéneo

El movimiento islamista en Israel, denominado genéricamente Movimiento Islámico, no está estructurado como un partido político convencional. Se trata de un movimiento sociopolítico compuesto por asociaciones no lucrativas y por fundaciones, de intereses generales o en torno a temáticas particulares, de ámbito local o nacional y por listas electorales con diferentes nombres creadas ex profeso para los comicios municipales. Al igual que Hamas en los Territorios Ocupados, el MI ha tenido una dirección colectiva, el Consejo Consultivo (Majlis al-Shura) en el que participan las principales figuras del MI. En el Consejo se debaten las cuestiones estratégicas y se toman las decisiones por mayoría. El movimiento no solo es heterogéneo por su forma, sino también por la diversidad de planteamientos que se han ido generando en su seno. Así, no hay una figura principal o un líder del movimiento, sino que coexisten varias figuras que encarnan al MI, todos ellos dirigentes locales o personalidades que intervienen en la escena política nacional.

En sus primeros momentos, el MI fue ante todo un movimiento social con una estrategia a largo plazo de reislamización «desde abajo» a través de la prédica y la propaganda (*dawa*), combinada con la movilización popular y el trabajo social a través de asociaciones islámicas (*takwin*). El movimiento ha ido creando asociaciones con el nombre genérico de «ligas» o «asociaciones» islámicas (al-Rabita al-Islamiya), que llevan a cabo actividades religiosas, asistenciales y de servicios, islamizando el desarrollo comunitario. Todas ellas basan su intervención en prácticas participativas y en la autoayuda, con un enfoque de desarrollo autónomo e independiente. Sus primeras actuaciones se dieron en el ámbito religioso (predica, círculos de estudio, educación religiosa, peregrinaciones...). Luego se desarrollaron asociaciones caritativas y asistenciales, estableciéndose para ello Comités de Limosna (Lijan al-Zakat). Y, finalmente, creando un entramado asociativo para el desarrollo local y comunitario, en ámbitos como los servicios (educativos, sanitarios, culturales), las obras públicas y

las infraestructuras (limpieza, reparación de calles, construcción de mezquitas), el asociacionismo (juvenil, deportivo) y la solidaridad con los Territorios Ocupados (recogida de fondos o de ayuda en especie, ayuda a huérfanos). Todas estas iniciativas se coordinan a través de diferentes estructuras locales o nacionales; es el caso de la Unión de Asociaciones Islámicas (Ittihad al-Yamiyat al-Islamiya), el Comité para los Asuntos de los Estudiantes Árabes que facilita becas o el Comité Nacional de Ayuda Islámica. Todas estas asociaciones e iniciativas son legales, para evitar transgredir el marco legal israelí. Esta movilización social, así como los proyectos independientes alternativos a los públicos u oficiales, han granjeado a los islamistas un amplio apoyo y legitimidad entre la población incluso ajena al movimiento y han permitido ir construyendo una autonomía institucional y organizativa de hecho respecto del Estado. Dado que la minoría palestina sufre de una grave discriminación presupuestaria y de servicios, esta provisión de servicios adquiere un especial significado.

La realización de esta actividad de intervención social se ha basado esencialmente en los recursos propios, la ayuda mutua, la solidaridad comunitaria, el trabajo voluntario, las contribuciones de simpatizantes y el azaque, lo que no excluye algunos aportes públicos municipales. Por otra parte, las asociaciones han recibido apoyo financiero externo, procedente de entidades árabes e islámicas en países de la región y en Estados Unidos a través de las cuales captan ayudas. Donde su implantación es importante, los islamistas han logrado imponer una presión social muy efectiva en materia de hábitos sociales y de consumo. Si la presión incide dentro de la comunidad musulmana, también afecta fuertemente la población árabe no musulmana o no religiosa, generando tensiones.

Para dar a conocer y extender sus planteamientos, los islamistas se dotaron desde muy pronto de varias publicaciones periódicas. En 1986 empezaron a editar revistas y periódicos como el mensual *Al-Sira* (El camino), el semanario *Sawt al-Haq wa-l-Hurriya* (La voz de la justicia y de la libertad), que a lo largo de su existencia ha sufrido en varias ocasiones los efectos de la censura, y otras publicaciones de ámbito más local; más tarde editaría el diario *al-Mizaq*⁴.

4. *Sawt al-Haq wa-l-Quwa wa-l-Hurriya* (La voz de la verdad, de la fuerza y de la libertad) era un famoso eslogan de los Hermanos Musulmanes egipcios. El Movimiento Islámico de Israel utilizó una versión reducida para denominar su principal publicación. Véase <http://www.sawt-alhaq.com/> En los últimos años algunos de estos medios tienen versiones en Internet y han aparecido también páginas webs afines.

A medida que el movimiento ha extendido sus actividades y profundizado su implantación, ha venido organizando grandes encuentros populares anuales de ámbito nacional que reúnen a decenas de miles de seguidores, por ejemplo, en torno a la defensa de Jerusalén, y que sirven para recaudar fondos.

El perfil de los dirigentes islamistas israelíes se caracteriza por haber nacido después de 1948, tener estudios superiores, estar hebraizados y ser buenos conocedores del sistema político y de la sociedad israelí, y haber irrumpido jóvenes en la escena política. Pero este perfil tiene dos singularidades. A diferencia de otros países, donde son frecuentemente profesionales y universitarios, en el caso israelí han tenido generalmente una formación religiosa. La segunda es que la mayoría se ha formado en centros de Cisjordania y Gaza, es decir, fuera de su medio y en estrecho contacto con otros palestinos. Las figuras más destacadas del movimiento tienen perfiles y recorridos con muchos puntos en común: nacidos entre 1955 y 1960, procedentes del Triángulo⁵, formados en Cisjordania, algunos han estudiado también en universidades israelíes, desde muy jóvenes han tenido prácticas locales de desarrollo asociativo y algunos tienen experiencia municipal. Es el caso de Ibrahim Sarsur, Raed Salah, Hashem Abder-Rahman 'Afanah, Jaled Ahmed Mohana Mahajna, Kamal Jatib, Atef Jatib, Tawfik Jatib, Kamal Rayan, Samir 'Asai, Yuma Al-Qasasi y otros.

Dos figuras de especial relevancia son el *sheij* Nimr Darwich y el *sheij* Raed Salah. 'Abdallah Nimr Darwich (Kafr Qasem, 1948) fue uno de los primeros jóvenes palestinos con ciudadanía israelí que se formaron en Cisjordania, en su caso, en el Instituto Islámico (al-Mahad al-Islami) de Nablus entre 1969 y 1972. A su vuelta a Israel, estableció en Kafr Qasem, donde residía, una Organización de la Dawa Islámica, y ejerció como profesor de religión hasta que en 1979 le fue retirado el permiso para ejercer la enseñanza por el contenido de sus discursos; esto no le impidió seguir sus actividades de prédica. A principios de los años ochenta

5. El Triángulo es una zona lindante con el norte de Cisjordania y que constituye una periferia del sector árabe en Israel. En ella se encuentran localidades como Umm al-Fahm, la segunda ciudad palestina en Israel, la principal ciudad musulmana y con implantación islamista histórica, y Kafr Qasem, localidad que fue escenario de una matanza de civiles árabes en octubre 1956.

fue condenado por ser el supuesto ideólogo de Usrat al-Yihad, y cumplió dos años de cárcel⁶. Tras esa experiencia volvió a la vida asociativa, promovió el Movimiento de los Jóvenes Musulmanes, con un discurso moderado y pragmático. Es el mentor de la mayor parte de los líderes islamistas y de numerosos activistas comunitarios. En 1986, las autoridades israelíes le impusieron una pena de confinamiento en su localidad de seis meses. Darwich es autor de varias obras religiosas, entre otras *Hacia el islam (Ila al-Islam, 1975)*, pero sobre todo de textos, cartas y sermones morales y políticos, de vasta difusión, que se reproducen en la prensa islamista o que se editan y distribuyen por los canales del Movimiento. Gradualmente convirtió su autoridad religiosa en carisma político y sus posiciones influyeron directamente en el Movimiento. Nunca ha desempeñado un cargo representativo, sino que se ha mantenido al margen como referente político y religioso. Debido a su influencia, otros líderes políticos palestinos israelíes, no islamistas, han buscado su apoyo político cara a las elecciones. El caso de Raed Salah (Umm al-Fahm, 1958) ilustra otro itinerario y otra experiencia. Estudió en Hebrón entre 1976 y 1979; destacado activista social y comunitario llegó a ser alcalde de su ciudad natal, la principal ciudad del Triángulo, entre 1989 y 2001, convirtiéndola en baluarte del movimiento. Líder carismático, desde mediados de los noventa es la principal figura de la rama norte del MI, opuesta a participar en el Parlamento y partidaria de estrechar vínculos con los palestinos de las zonas ocupadas. Es miembro del Alto Comité de Seguimiento de los Árabes en Israel, la instancia política más importante de la minoría palestina. Ha sido objeto de un enconado acoso por parte de las autoridades israelíes que le han acusado de colaboración con Hamas.

6. El movimiento islamista tuvo una breve experiencia violenta a finales de los años setenta, probablemente debido a su rápido auge e influido por la revolución iraní. Se trató de una pequeña organización armada, denominada la Familia del Yihad (Usrat al-Yihad), formada por unas 60 o 70 personas, en su mayoría jóvenes, que operó en los pueblos del Triángulo y perpetró robos de armas, pequeños atentados y sabotajes. En marzo de 1981 la organización fue desarticulada por los servicios de seguridad; sus miembros fueron detenidos y juzgados por un tribunal militar. Sin embargo, todos los condenados, incluidos su jefe, Farid Abu Muj, y su inspirador, el *sheij* 'Abdallah Nimr Darwich, fueron liberados antes de cumplir la totalidad de las condenas. Muchos de los implicados se integraron posteriormente en asociaciones legales y son actualmente activistas y dirigentes islamistas.

Los seguidores del movimiento son de la más variada extracción social: sectores populares, pequeños propietarios, profesionales, empresarios, comerciantes y de manera especial clases medias bajas. A diferencia de otros países, el MI no tiene un apoyo importante entre los universitarios ni entre los profesionales liberales, quizás por el número limitado de estos entre los árabes. También tiene cierta implantación entre los comerciantes y algunos hombres de negocios, si bien en el sector árabe de Israel nunca se ha podido conformar una burguesía propiamente dicha. En todo caso, esto demuestra la relativa capacidad del MI para atraer y asociar a personalidades que disfrutaban de una holgada posición económica y de un estatuto social en sus respectivas localidades.

En cuanto a la implantación geográfica, el MI se ha extendido rápidamente allí donde existe población musulmana suní, tanto en los pueblos como en las ciudades árabes pequeñas y en las ciudades mixtas. El movimiento islamista inició su desarrollo en el Triángulo. La extensión del movimiento en Galilea fue más tardía, pero desde los ochenta lo ha hecho con rapidez notoria, tanto en las localidades musulmanas como en las comunidades multiconfesionales, donde la dinámica demográfica es generalmente favorable a los musulmanes. Es el caso de Nazaret, una ciudad tradicionalmente de mayoría cristiana y bastión del partido comunista, pero en la que los musulmanes han crecido. Los islamistas están presentes en la corporación local y la vida asociativa, y el MI se ha convertido en la principal fuerza de oposición. Con su discurso conservador y tradicionalista el MI también se ha extendido entre la población beduina del Negev, propiciado a través de los maestros procedentes del Triángulo y de Galilea, y por la participación de jóvenes beduinos en las actividades y los seminarios del Movimiento en el norte. La ciudad de Rahat ha tenido alcaldes islamistas desde 1989. Finalmente, también se ha operado una implantación en las ciudades mixtas como Yaafa, Lydda, Ramla, Haifa o Acre.

Discursos y prácticas en el contexto israelí y palestino

El Movimiento Islámico israelí se asemeja a los demás movimientos islamistas: procede de una tradición reformista, se desarrolla como reacción a una situación de malestar y de crisis, y adopta prácticas de intervención social parecidas. Sin embargo, tiene unos rasgos particulares; por una parte, se inserta plenamente en la problemática global palestina, dándole un sesgo islamo-nacional, y por otra, se desarrolla en un marco liberal, el sistema

político israelí, y en una situación en que los musulmanes son minoritarios. Esto ha marcado su programa, su discurso y su práctica política. Su evolución lo ilustra muy bien: parte de una intervención social para proporcionar respuestas a problemas concretos, crea servicios, articula espacios musulmanes diferenciados y autónomos en un contexto de comunidades segregadas, y finalmente aborda la participación política, institucional o no.

En este sentido una aproximación a su discurso es reveladora. El MI no ha producido un programa articulado; su ideología y sus planteamientos se encuentran dispersos en declaraciones y escritos de los líderes publicados en la prensa del movimiento, y, por ello, algunas cuestiones han sido más desarrolladas que otras. Conjuga una base doctrinal universalista musulmana, buenas dosis de nacionalismo palestino islamizado, siempre con una singular moderación verbal impuesta por el marco legal israelí. Es fuertemente conservador y tradicionalista, por ejemplo, en lo que concierne a la mujer y la familia; posición que liga a la defensa de la identidad.

Respecto a la aceptación del Estado de Israel y su estatuto minoritario, los islamistas no se han destacado por ser los más críticos y se han acomodado a la situación asumiendo los argumentos clásicos referentes a las relaciones que se deben dar entre los fieles y un Estado no musulmán (obediencia si hay buen gobierno, si se garantiza la paz y si se respetan sus derechos). Aceptar este hecho no significa que admitan su carácter sionista; al contrario, reivindican que sea realmente el Estado de todos sus ciudadanos y, al igual que otros palestinos israelíes, abogan por su de-sionización, el fin de la discriminación y la abrogación de las leyes de emergencia (Ghanem, 2001). Al mismo tiempo exigen una plena autonomía de las instituciones musulmanas.

La cuestión palestina y la resolución del conflicto constituyen un componente de su discurso. Generalmente, los movimientos islamistas islamicizan la cuestión palestina, consideran toda Palestina *waqf* y que su liberación atañe a toda la comunidad musulmana. Por ello, si bien comparte formalmente este discurso, dada su especial situación, el MI ha tendido a sumarse al consenso de los demás palestinos en Israel: se opone a la ocupación y sostiene la necesidad de una solución política negociada que aboque al establecimiento de un Estado palestino en Cisjordania y Gaza con capital en Jerusalén, y al retorno de los refugiados. Finalmente en cuanto a su modelo de sociedad y de Estado, si otros movimientos similares aspiran al Estado islámico o a una sociedad basada sobre normas islámicas, en el caso del MI su proyecto es el de una microsociedad, en la que puedan vivir

como musulmanes, en Israel en tanto que Estado donde les ha tocado vivir, asumiendo su estatuto minoritario y el contexto regional conflictivo.

Los islamistas participan, por lo tanto, del discurso general consensuado de las organizaciones palestinas de Israel que desde finales de los años setenta se resume en la lucha por alcanzar igualdad de derechos en cuanto que ciudadanos israelíes y en la defensa del derecho de los palestinos de los Territorios Ocupados a disponer de un Estado. Pero legitimados por ser miembros de una comunidad mayoritaria en la región y por el auge del islam político en otros países, los islamistas israelíes perciben su movimiento como portador de una misión nacional respecto a la minoría árabe en Israel y como una alternativa al resto de las organizaciones árabes. Así se justifica el paso desde la acción colectiva asociativa a la intervención política propiamente dicha; en este proceso se pueden identificar al menos tres momentos. En situación de debilidad, como es su realidad minoritaria, es necesario crear una infraestructura para establecer su propio orden y llevar a cabo, de manera transitoria, un repliegue comunitario. De ahí la prédica en la comunidad y el activismo social para mejorar sus condiciones de vida. Es la fase en que se construye la legitimidad islámica y se acota el territorio. El segundo paso es el acceso a la política municipal y el ejercicio, desde ahí, de un mayor control sobre el espacio reislamizado limitado. Al mismo tiempo se da una mayor implicación en movilizaciones unitarias del sector árabe con reivindicaciones tanto internas (su estatuto político como minoría) como nacionales (el fin de la ocupación y el establecimiento del Estado palestino). Sin embargo, la experiencia del poder local le plantea el dilema de priorizar lo social (el trabajo asociativo de base) o bien lo político administrativo (el trabajo municipal). El tercer paso, más polémico, es el de la implicación en la política nacional no para lograr una integración con la sociedad judía, sino para defender y preservar la identidad de las comunidades árabes.

En esta evolución el MI, como el resto de las organizaciones árabes, ha hecho uso de todos los medios disponibles en el sistema israelí, se ha moderado (a pesar de su discurso ideologizado, especialmente en las cuestiones que tocan lo musulmán y palestino) sin franquear líneas rojas (uso de la violencia, deslegitimación de Israel...) y ha mostrado un alto grado de pragmatismo tanto hacia el exterior (en sus relaciones con el Gobierno, en la participación en las instituciones públicas locales o estatales, en el traspaso a lo público de instituciones creadas por ellos) como hacia dentro (flexibilidad con la coerción en materia de usos y costumbres). Los islamistas

también actúan en los mismos campos que las otras organizaciones: 1) Las demandas ligadas a la condición de minoría discriminada, es decir, la plena ciudadanía y la igualdad de derechos en tanto que ciudadanos israelíes; 2) La defensa de lo musulmán y de la identidad musulmana, con una radical oposición a la intervención del Estado en los asuntos de la comunidad musulmana (gestión de los bienes, designación de funcionarios), la contestación a las instituciones del islam oficial y su reivindicación de la autonomía de esas instituciones. El MI ha concentrado importantes esfuerzos en recuperar el control de instituciones musulmanas, evitar demoliciones y desacralizaciones (HRA, 2004) y la recuperación de bienes *awqaf*. Con este objeto se crearon la Asociación Nacional Islámica y la Asociación Al-Aqsa (1990) que se coordina con la Organización de la Conferencia Islámica (Peled, 2001b); 3) La preservación de la identidad árabe palestina como población autóctona y el cultivo de la memoria. Estas actividades de afirmación no son exclusivas de los islamistas, pero por parte del MI son generalmente islamizadas; 4) Las intervenciones en defensa de los palestinos bajo ocupación, participando en movilizaciones unitarias. De nuevo el MI islamiza esta solidaridad con los otros palestinos, resaltando la dimensión religiosa de la liberación del territorio (lugares sagrados); de hecho, la defensa de Jerusalén será un tema central en su agenda. El MI asocia simbología nacionalista e islámica y no utiliza los mismos eslóganes nacionalistas de los demás partidos árabes.

De movimiento social a actor político

A diferencia de los movimientos islamistas en países vecinos, los islamistas palestinos israelíes no son simplemente un movimiento social que actúa como fuerza política de oposición. Dada la singularidad de esta comunidad y del sistema político israelí, son una fuerza que no puede plantearse el objetivo de acceder al poder en el marco estatal y cambiar la naturaleza del Estado. Esto no anula su acción política, al contrario, esta se desarrolla en tres ámbitos: la comunidad (la minoría palestina), el Estado (Israel) y la nación (palestina/islámica). En cada ámbito los recursos de poder son diferentes, primando los recursos simbólicos. La actuación en cada uno de estos ámbitos no está separada ni desconectada, ni supone opciones contradictorias, al contrario se refuerza mutuamente.

En primer lugar, los islamistas, al igual que las demás fuerzas políticas de la minoría palestina, han buscado acceder al poder local, es decir, el gobierno municipal de las comunidades árabes⁷. La política municipal es una esfera de poder sobre su propia comunidad. En este ámbito sus objetivos son profundizar en su hegemonía cultural (islamización) y fortalecer los servicios autónomos puestos en marcha por el movimiento social.

En segundo lugar, algunos participan en la política estatal israelí concurriendo a las elecciones generales y participando en la actividad parlamentaria. Sin embargo, la real participación de los árabes en el poder legislativo es relativa; estos asumen que su presencia es siempre conflictiva, sus iniciativas no tienen apenas recorrido, siempre estarán en la oposición y nunca serán asociados en una coalición de gobierno dada la naturaleza étnica de la democracia israelí. En este ámbito sus objetivos son ser portavoces de las demandas de la minoría palestina y defender en las instituciones israelíes sus derechos ciudadanos. Para ello disputan, a las demás fuerzas palestinas, la representatividad de esta población en términos comunitarios confesionales y nacionales, y buscan ser reconocidos.

Finalmente, el tercer ámbito es extraparlamentario y extrainstitucional, a través del activismo social, político, cultural y reivindicativo de carácter nacional-islámico. Aquí los islamistas buscan ser reconocidos como un componente del movimiento nacional palestino por parte de los palestinos de Cisjordania y Gaza y del exterior. La participación política extraparlamentaria tiene por objeto ganar legitimidad nacional e influencia.

Los islamistas en la política local

El activismo social de los setenta y ochenta tuvo su natural prolongación en la política municipal; esta permitía acceder, por la vía legal, a la autoridad política más cercana de los ciudadanos, y crear un «Gobierno de musulmanes sobre musulmanes», objetivo estratégico del movimiento. Desde 1983, y especialmente a partir de 1989, el MI se ha presentado a través

7. En Israel, dado el alto nivel de segregación étnica, más de 150 localidades son exclusivamente árabes. Sin embargo, las competencias de los municipios son muy limitadas y estos dependen financieramente del gobierno central.

de listas locales con denominaciones diversas, generalmente con alusiones islámicas, encabezadas por líderes comunitarios. Esta entrada en la escena supuso competir con las demás fuerzas políticas árabes. Por otra parte, los islamistas modularon su inmersión: inicialmente se presentaron en las localidades donde tenían labor social previa, allí donde habían demostrado su capacidad para organizar a la población por sus intereses comunitarios y atender sus necesidades inmediatas.

La primera aparición de los candidatos islamistas tuvo lugar en las elecciones locales de 1983, en las que obtuvieron algunas concejalías en varias localidades y se hicieron con la alcaldía de Kafr Bara, un pequeño pueblo del Triángulo. Las siguientes elecciones, en 1989, revelaron súbitamente su fuerza, los situaron tras los independientes y los comunistas. Este paso del MI fue decisivo en su conversión en movimiento político, al hacer de él un nuevo actor de la escena política árabe de Israel. Como las demás fuerzas políticas, los islamistas han tenido que establecer alianzas coyunturales con listas locales de base clásica, con filolaboristas y nacionalistas moderados para conservar alcaldías o hegemonizar la oposición municipal. Aunque originariamente, dada la naturaleza de su discurso, la implantación islamista no se realizó a través de las estructuras tradicionales, una vez el Movimiento hubo accedido al poder local, también recurrió a los clanes y las familias, demostrando incluso tener una mayor facilidad que los partidos convencionales para llegar a alianzas y, así, restar base a sus oponentes.

La llegada del MI a la política municipal ha tenido consecuencias importantes: les ha sumergido en la política local árabe, un campo complejo donde pesan mucho las alianzas familiares, y donde el Gobierno israelí ha cultivado relaciones clientelares a cambio de incrementos de presupuestos. Les ha obligado a definir nuevas relaciones con el Estado, encontrando formas de colaboración, lo que ha incidido sin duda en su moderación. Su llegada a la escena política ha contribuido a renovar los dirigentes locales árabes, ha potenciado su participación en otros ámbitos de la política árabe y una mayor integración en las movilizaciones junto a las demás fuerzas políticas palestinos israelíes. Por otra parte, su llegada al poder municipal ha alterado inevitablemente las prácticas asociativas del MI, pues si bien en un primer momento los ayuntamientos dieron cobertura y alentaron las actividades asociativas, aportando incluso recursos públicos, con el paso del tiempo se constató una desactivación de la movilización popular y algunos servicios promovidos por las asociaciones fueron traspasados a los ayuntamientos.

En las sucesivas elecciones locales (1993, 1998, 2000, 2003 y 2008), el MI se ha hecho con el gobierno de una decena de alcaldías y tiene presencia en dos decenas de localidades del Triángulo y del Negev, así como en ciudades mixtas (como Ramla, Lod y Acre). Algunas localidades medias y ciudades como Umm al-Fahm, Rahat o Kafer Qasem (hasta 2008) han tenido gobierno municipal islamista durante más de dos décadas. Su peso en la política municipal se ha estabilizado y en las últimas elecciones ha decrecido quizás porque reproduce las mismas prácticas convencionales.

A pesar de sus limitadas competencias, el poder municipal confiere la posibilidad de configurar el espacio urbano e imponer una serie de prácticas colectivas, más allá de la presión social. Por ello, el espacio urbano es también un campo de enfrentamiento entre opciones políticas y culturales. Un ejemplo de ello fue el conflicto en torno a la mezquita de Nazaret⁸.

Participación en la política nacional y división del Movimiento Islámico

A diferencia de la política local, la participación en la política nacional fue objeto de un intenso debate interno en el MI. Suponía un importante cambio en la estrategia política, significaba intervenir en el exterior de la comunidad, implicarse en la actividad legislativa y en suma poder ampliar su acción política en un contexto complejo como el israelí. El debate confrontaba dos visiones del papel de la minoría en el Estado, y de lo que pueden y deben hacer los musulmanes en situación minoritaria. Los partidarios de la participación esgrimían que si los derechos de las minorías musulmanas eran respetados, no había impedimento alguno para participar plenamente

8. A finales de 1998 un grupo de islamistas protagonizó un conflicto enfrentándose con la alcaldía de Nazaret, en manos del Hadash. El objeto de la disputa era el uso de una parcela en el centro de la ciudad y cercana a la basílica de la Anunciación. La municipalidad planeaba construir una plaza, imprescindible en los planes de reforma urbana. Los islamistas sostenían que el terreno era una propiedad del *waqf* y que en él estuvo emplazada la tumba de Shihab al-Din (un compañero de armas de Saladino), por ello allí planeaban construir una mezquita en evidente competencia con el templo cristiano. El MI hizo de la disputa un pretexto para movilizar a sus seguidores que ocuparon de manera permanente el lugar. Sorpresivamente en 1999 el gobierno laborista, a través del ministro de Seguridad Interior, Shlomo Ben Ami, por razones electorales apoyó las tesis islamistas y permitió que se iniciaran las obras, sin esperar la resolución judicial, que finalmente daría la razón al ayuntamiento (Israeli, 2002; Peled, 2001b; Usher, 2000).

en la vida política, tal como ocurría en varios países. Los contrarios sostenían que en situación minoritaria los musulmanes solo deben dedicarse al trabajo en sus comunidades, es decir, el desarrollo de contrasociedades y espacios autónomos.

En los ochenta los islamistas propugnaron la abstención o dejaron libertad de voto en las elecciones legislativas a sus partidarios, pero poco a poco sus dirigentes empezaron a orientarlo hacia los partidos árabes, de mayoría musulmana y no comunistas. Ante las elecciones de 1992, el *sheij* Darwich sostuvo la conveniencia de participar en una lista árabe unida, pero su propuesta no prosperó. A pesar de la división en su seno sobre esta materia, entre 1995 y 1996 el Consejo del Movimiento terminó reexaminando la cuestión y con un margen muy estrecho decidió la participación en las elecciones de junio de 1996 en una lista unitaria árabe siempre que esta estuviera encabezada por un candidato islamista. El pragmatismo de Darwich y de sus seguidores tenía un doble objetivo: el salto político del MI serviría para protegerle del creciente acoso llevado a cabo por las autoridades, y, por otro lado, querían contribuir de manera efectiva a unir una parte del electorado árabe, impedir la dispersión y la pérdida de votos y evitar un previsible descenso de la presencia de los árabes en la Knesset.

Sin embargo, esta decisión generó una profunda crisis en el seno del MI (Aburaiya, 2004). Los opositores, miembros del ala más militante del movimiento, que veían en esos días cómo sus instituciones sufrían el acoso de los servicios de seguridad (cierre de asociaciones, arresto de activistas, acusaciones de apoyo a Hamas), acusaron a los pragmáticos de haber sucumbido a las presiones gubernamentales y dejarse domesticar por un Gobierno falto de apoyos en plenas negociaciones con la OLP. Los *sheijs* Raed Salah y Kamal Jatib encabezaron el desacuerdo y dividieron al MI. Esta fractura tiene sin duda orígenes más antiguos, en el MI habían ido cristalizando dos corrientes con posiciones diferentes sobre cuestiones como la postura ante el Estado de Israel y el papel de la minoría, la actitud ante la intifada, y las relaciones con los islamistas de las áreas ocupadas; y fueron adquiriendo gradualmente formas de actuación y retóricas diferenciadas (Rekhess, 1996). La cuestión de la participación en las instituciones estatales culminó este proceso. Desde entonces el Movimiento Islámico tendrá dos expresiones.

La primera corriente, que agrupa a moderados y pragmáticos, tiene por referente ideológico al *sheij* Darwich, y su dirigente máximo es Ibrahim Sarsur, alcalde de Kafr Qasem y diputado. Le apoyan líderes, varios de ellos procedentes del sur del Triángulo –de ahí la denominación «rama sur

del MI»—, como Muhammad Said Rayan de Kabul, Kamal Rayan de Kafr Bara, Yuma al-Qasasi de Rahat, Atef Jatib de Kafr Kanna, Abbás Zajur de Acre, el abogado Abdulmalik Dahamsheh, el diputado Tawfiq Jatib, Salman Abu Ahmed de Nazaret, etc. Esta corriente es partidaria de definir una forma propia de participación en el sistema político israelí, hacer uso de las libertades del sistema y no encerrarse en un gueto. Sostiene que la participación política en la escena nacional no menoscaba su acción; que la presencia de los árabes y del MI en la Knesset es positiva al hacer oír su voz y reivindicar sus derechos. Esto de ninguna manera contradiría los postulados musulmanes; de hecho, esgrimen varios antecedentes de participación islamista en procesos electorales (Jordania, Turquía), incluso aliándose con grupos laicos. Esta rama del MI ha hecho del periódico *al-Mizaq* su órgano de expresión. No ha tenido reparos en mantener lazos con el *establishment* israelí; de hecho Darwich ha cultivado relaciones cordiales con las autoridades estatales, ministros y líderes políticos judíos. Es percibido como un interlocutor del Partido Laborista y de la izquierda sionista, así como de los políticos árabes filo-OLP como Ahmed Tibi y su Movimiento Árabe por el Cambio. Ha apoyado el proceso de paz y ha defendido una entente entre la OLP e Israel.

La segunda corriente, más ideológica y militante, denominada «rama norte del MI», está liderada por el *sheij* Raed Salah, largo tiempo alcalde de Umm al-Fahm. La integran dirigentes más jóvenes, muchos de ellos procedentes del norte del Triángulo y de Galilea como los *sheijs* Jaled Ahmed Mohana y Hashem Abder-Rahman de Umm al-Fahm; Kamal Jatib alcalde de Kafr Kanna; Samir Atsi de Judeide o el doctor Jaled Diyab de Nazaret. Se trata de activistas implicados en las luchas concretas de la minoría árabe, y más cercanos a los islamistas de Cisjordania y Gaza. Su órgano de expresión es el periódico *Sawt al-Haq wa-l-Hurriya*. Objetan participar en las elecciones al considerarlas una forma de legitimación de un sistema que contestan, incompatible con sus principios doctrinales. Para ellos la participación no es ventajosa y supone un esfuerzo inútil, pues nada se puede alterar desde el Parlamento dado el consenso sionista mayoritario. Por ello, propugnan ceñirse a la política local, fortalecer la organización en la comunidad musulmana y extender el movimiento en el sector árabe; en suma, prefieren el repliegue en la contrasociedad. Asimismo esta corriente ve al MI como parte del islam militante en la región y es más partidaria de reforzar los lazos con el exterior, destacando en la solidaridad con los Territorios Ocupados y con los musulmanes que viven otros conflictos.

Desde entonces es difícil precisar la línea divisoria entre ambas corrientes. Las dos se arroparon con fetuas de autoridades islámicas de países vecinos para legitimar sus posiciones. Cada rama tiene sus asociaciones y medios de prensa. La facción norte, probablemente con más seguidores, ha reforzado su acción militante, cultiva una imagen de estar por encima del faccionalismo político, y el carismático Salah es respetado por laicos de izquierda y nacionalistas. Por su parte, la rama sur se ha estructurado como partido político (dispone de una Asamblea general, un Consejo consultivo y un presidente por cinco años), se ha hecho con un electorado estable y se ha integrado como un partido más en la escena política israelí. Globalmente esta situación de división no ha deteriorado la imagen del islamismo; al contrario, la ha complejizado en su justa realidad. No obstante, una facción es presentada por la opinión pública judía israelí como moderada y relativamente leal, la otra como radical y peligrosa.

Los islamistas llegaron al Parlamento en 1996 con voluntad de plena participación en la política institucional. La Lista Árabe Unida, en la que participan, es una formación política más, y como tal recibe financiamiento del Estado. Su práctica parlamentaria no se ha distinguido mucho de las formaciones árabes. Todos los diputados árabes suelen coordinarse y actúan de manera concertada la mayor parte de las veces. Participan en las diferentes comisiones parlamentarias, comparten las demandas de la minoría árabe, y los islamistas participan junto a otros diputados árabes en delegaciones a los países vecinos. De manera particular, han asumido la defensa de la agenda musulmana de la minoría: realizan gestiones ante el Gobierno en asuntos como los *awqaf*, los tribunales islámicos o los cementerios. El MI-rama sur hace un balance favorable de su presencia en la Knesset; según ellos, representan mejor a los árabes que el Hadash. Asimismo, dados su conservadurismo y religiosidad, coinciden con los religiosos judíos, y estos partidos buscan su apoyo para cuestiones puntuales.

Desde 1996, el MI ha tenido presencia ininterrumpida en la Knesset, pero nunca se ha presentado a las elecciones de manera autónoma, sino en coalición con otras fuerzas, en una estrategia simultánea de absorción de otros grupos políticos previos (nacionalistas próximos al laborismo o próximos a la OLP) y con el objeto de aminorar la visibilidad de su identidad islamista. Para participar en las elecciones de marzo de 1996, el MI-rama sur se coaligó con el Partido Democrático Árabe (Mada) de

Abdelwahab Darawsheh, conformando la Lista Árabe Unida (LAU) (en árabe *al-Qā'ima al-'Arabiyya al-Muwahhada*, también conocida por su acrónimo en hebreo Ra'am, *Reshima Aravit Me'uhedet*), asegurándose cierta preeminencia en la lista y sin compartir programa. Los resultados fueron positivos: cuatro escaños, más de 60.000 votos, el 27% del voto árabe. Posteriormente la LAU se ha aliado con formaciones moderadas como el Movimiento Árabe para el Cambio (Ta'al) de Ahmed Tibi y con figuras independientes que tienen su propia clientela electoral (como Hachem Mahamid en 1999), con implantación en las comunidades de mayoría musulmana, captando abstencionistas y voto que previamente se dirigía a partidos sionistas. El voto MI se localiza esencialmente en las áreas y localidades de mayoría musulmana, del sur del Triángulo y entre los beduinos del Negev; así, en las elecciones de 2009, LAU obtuvo en estas dos últimas regiones el 48% y el 73% del voto árabe. Por su parte, desde 1996, la rama norte del MI deja libertad de voto o postula la abstención, uniéndose en ello a otros pequeños grupos nacionalistas como Abna al Balad.

A lo largo de la última década, las coaliciones donde se ha integrado el MI han cosechado entre el 18% y 30% del voto árabe, en 2009 obtuvieron un tercio de la representación de la minoría palestina en el Parlamento israelí. En este período las coaliciones en torno al MI se han convertido en la opción árabe más votada y con más diputados, seguido del Hadash; así ha sido en 1999 (con el 31% del voto árabe), en 2006 (27,2%) y 2009 (32,1%). En 1999 LAU obtuvo cinco diputados (de los cuales dos del MI); en 2003 obtuvo dos (uno del MI); en 2006 la coalición LAU-Ta'al obtuvo cuatro diputados (dos del MI), y en 2009 esta misma coalición volvió a obtener cuatro diputados (dos del MI).

Este asentamiento del MI en el Parlamento debe contextualizarse en la dinámica electoral general de la minoría palestina. Desde principios de los años noventa dos grandes tendencias caracterizan el voto árabe: descende progresivamente la participación (que pasa del 74% en 1988 al 53,4% en 2009) y el voto árabe se dirige cada vez más a listas árabes, se etniciza (pasa del 47% en 1992 al 82% en 2009) y se reduce drásticamente el voto árabe a los partidos sionistas de izquierda. Esto responde a la fuerte recuperación identitaria palestina y a las crecientes tensiones interétnicas. En este marco el ascenso del MI representa la conformación de una opción nacionalista árabe conservadora y refuerza las percepciones, generalmente negativas, que la mayoría judía israelí tiene de sus conciudadanos

árabes. Los otros dos polos del electorado árabe siguen siendo los comunistas de Hadash y los nacionalistas de izquierda de Balad.

En las instituciones como la Knesset los árabes, sean de cualquier formación política, tienen una participación marginal y subalterna. Formalmente participan en los debates y en la actividad legislativa y de control; sin embargo, son considerados externos al consenso sionista y, por lo tanto, excluidos de cualquier coalición o acuerdo que aborde temas sensibles. Esto no obsta para que sus votos sean bienvenidos a la hora de aprobar ciertas leyes, especialmente las referentes a cuestiones sociales y religiosas, o las que pueden reportar algún beneficio para la minoría⁹.

A diferencia de las demás formaciones, todas ellas multiconfesionales, el MI se dirige esencialmente a una parte de los árabes con ciudadanía israelí. Por ello ha chocado con la principal fuerza política histórica, el Hadash, laico y también cada vez más nacionalista. En cambio el MI ha optado por la baza islamo-nacionalista; se ha involucrado en las distintas estructuras de coordinación árabe (de alcaldes, el Alto Comité de Seguimiento, etc.) y en las movilizaciones comunes (día de la Tierra, celebración de la Nakba), aunque pretendiendo siempre islamizar las manifestaciones nacionalistas. El MI es percibido por los demás como una fuerza conservadora con pretensiones hegemónicas que genera una presión social con importantes repercusiones en materia de libertades básicas, afectando especialmente a los laicos, las minorías religiosas y las mujeres en las comunidades árabes.

El MI ha desarrollado también una actividad internacional, hacia la región y el mundo árabe e islámico, al igual que los demás grupos palestinos. Así mantiene contactos con organizaciones árabes e islámicas en el exterior a través de las cuales capta fondos para la ejecución de sus proyectos asistenciales y para sus actividades de proselitismo; participa en organizaciones islámicas y asiste a encuentros. Los líderes islamistas de las dos ramas viajan al exterior, y no solamente a los países del entorno, para participar en debates o en búsqueda de apoyos. A su vez los medios de comunicación árabes dan a conocer a los islamistas israelíes y difunden sus puntos de vista.

9. Por ejemplo en 2005, los dos diputados islamistas apoyaron la propuesta del primer ministro Ariel Sharon de retirada unilateral de Gaza, a cambio de mejoras para la minoría árabe.

Los islamistas en Israel y la cuestión nacional palestina

El MI desempeña un papel relevante en la reivindicación de los derechos nacionales palestinos. Generalmente sus posiciones son cercanas a las que sostiene Hamas, si bien evitando eslóganes violentos, lo que no les impide participar en movilizaciones unitarias con las demás fuerzas políticas palestinas en Israel. El grado de implicación varía según las corrientes y las personalidades. Darwish y los diputados moderan su visibilidad y cuidan sus declaraciones. El *sheij* Salah y sus afines, en cambio, han sido mucho más combativos y se han convertido en figuras muy presentes en los medios de comunicación, eventos pampalestinos y de la diáspora.

Los palestinos en Israel, y en su seno el MI, siempre han defendido su derecho a tener relaciones con la ANP y los diferentes grupos palestinos, incluido Hamas. Las relaciones entre los islamistas de ambos lados de la Línea Verde constituyen un tema polémico y recurrente. El MI afirma no tener relaciones orgánicas con Hamas ni mantener cooperación secreta aunque sí afinidades y las mismas bases doctrinales; ambas organizaciones han incorporado el nacionalismo como una seña de identidad que refuerza su definición de organizaciones de musulmanes y han vivido una misma evolución pragmática. También hay diferencias, en gran medida derivadas de la posición y situación de cada una (lucha armada y proyecto de Estado). No obstante, es obvio que existen estrechas relaciones entre ambos movimientos.

Desde la primera intifada el MI destacó en la organización de campañas asistenciales para la población civil. En 1990 se creó un Comité (nacional) Islámico de Ayuda, con sede en Nazaret y ramas en varias localidades, para centralizar y canalizar la ayuda. Otras formas de actuación son la solidaridad política, la asistencia legal a presos y erigirse en portavoz público. El *sheij* Salah es miembro del patronato de la Universidad Islámica de Gaza. Y durante el proceso de Oslo los islamistas palestinos de Israel mediaron en las disputas entre Hamas y Fatah en Gaza. La ayuda a las zonas autónomas y ocupadas, y en particular a familias de presos y de mártires de las organizaciones islamistas palestinas, organizada por asociaciones ligadas al MI, ha sido una constante; así como el acoso de las autoridades acusándolas de estar canalizando dinero procedente del exterior hacia Hamas, lo que ha forzado repetidos cambios de nombre y varias refundaciones. En 1995, 1996, 1997 y 2003 las autoridades intervinieron las asociaciones, realizaron detenciones y cerraron oficinas.

Los primeros momentos del Proceso de Oslo coincidieron con la etapa inicial de participación en las instituciones públicas por parte del MI (1991-1996) y con su fractura. La crisis del MI se reflejó en la forma de percibir el fracaso del proceso de paz, decantándose cada facción por un enfoque. La rama sur apoyó las negociaciones directas entre la OLP e Israel, viendo una oportunidad para la reafirmación del proyecto nacional estatal palestino y para normalizar el estatuto de la minoría en Israel. En cambio la rama norte, más crítica, asumió las posiciones de Hamas. A partir de 1996, la rama norte del MI acentuó sus críticas a la ANP y a Arafat en la prensa y en sus declaraciones, denunciando las concesiones en las negociaciones y dudando de que el proceso de Oslo pudiera abocar a un Estado palestino, al seguir sin abordar numerosos aspectos esenciales del conflicto. Hasta el punto que la ANP llegó a prohibir durante dos meses la distribución de su periódico en las áreas autónomas. Por otra parte, con los atentados de principios de 1996 y las limitaciones de acceso y de movilidad entre Israel y los territorios palestinos (los llamados cierres), se operó un creciente acoso sobre las instituciones y asociaciones islamistas en Israel.

Desde finales de los noventa ha crecido entre los palestinos de Israel y de las zonas ocupadas el sentimiento de ser un mismo pueblo, sobre todo cuando se incrementan la segregación, los discursos racistas, el acoso y la violencia. Los acontecimientos de octubre de 2000 (octubre negro), en los que murieron 13 palestinos israelíes, agudizaron el compromiso con los Territorios Ocupados Palestinos y, en ese marco, ganó protagonismo el MI. A través de sus asociaciones, decenas de miles de donantes ayudan a huérfanos y familias en Gaza. El bloqueo a Gaza, la ruptura en el seno de la ANP en 2007 y la ofensiva militar contra la franja a finales de 2008 han reforzado el compromiso del MI-rama norte con Hamas. Y, en consecuencia, ha sido con frecuencia objeto de control y de represión por parte de las autoridades israelíes, acusándole de connivencia con grupos violentos y de canalizar fondos y servir de apoyo a Hamas.

La cuestión de Jerusalén se ha convertido en un tema central de la intervención del MI. Desde principios de los ochenta, Jerusalén retomó una especial importancia como lugar de rezo, y en 1991 el *sheij* Salah fue el primer palestino israelí que dio un sermón en la mezquita de al-Aqsa en Jerusalén. La intensificación de la colonización y judaización de la ciudad, así como el creciente peso de los colonos en el Gobierno israelí, a lo que se añade la incapacidad de la ANP sita en Ramallah para intervenir en esta cuestión, dan una especial relevancia a las campañas del MI. En los noventa

el MI fue creando asociaciones específicas para la defensa de al-Aqsa y financiando obras en la ciudad vieja. Una de las asociaciones afines más relevantes fue la Asociación al-Aqsa para la rehabilitación de los *awqaf* (Jama'iyyat Al-Aqsâ li-Ri'âyat Al-Awqâf Al-Islâmiyya) creada en 1989 que se encargaba de la defensa de lugares musulmanes y de la mezquita al-Aqsa. En 2001 Salah instituyó una nueva Fundación al-Aqsa para el mantenimiento de lugares sagrados musulmanes (Mu'assasat Al-Aqsâ li-l'mâr Al-Muqaddasât Al-Islâmiyya). La rama norte del MI ha hecho de la cuestión de Jerusalén uno de sus principales caballos de batalla (Dumper y Craig, 2009), enarbolando el eslogan «al-Aqsa está en peligro», con lo que Salah se ha erigido en uno de sus defensores más activos y visibles. Ha promovido una parte importante de las movilizaciones en la ciudad vieja de Jerusalén y, en particular, en torno a la Explanada de las Mezquitas y otros lugares, manifestaciones que derivan en algunas ocasiones en choques con la policía.

Asimismo el MI ha promovido la rehabilitación de algunas dependencias (como los oratorios subterráneos de la Explanada, *al-Mussala al-Marwani*) e actúa de manera muy activa en la defensa del sitio ante las intervenciones de la Autoridad Israelí de Antigüedades, instancia encargada de las excavaciones y rehabilitaciones. También ha protagonizado la campaña contra la construcción del Museo de la Tolerancia, iniciativa del Centro Simón Wiesenthal, sobre un antiguo cementerio musulmán de Mamilla en Jerusalén. Su empeño no solo es defender y proteger los lugares, sino reislamizar la ciudad vieja. Así, desde 2001, organiza y subvenciona viajes multitudinarios a al-Aqsa para los rezos del viernes o en fechas señaladas.

La implicación de palestinos israelíes en incidentes de violencia política ha sido muy rara y los casos demostrados, muy puntuales; todos sus dirigentes la condenan, incluso los del MI, a pesar de sus afinidades con Hamas y otros grupos en los TPO. Si bien pudiera parecer natural que Hamas o Yihad aceptaran o reclutaran voluntarios palestinos israelíes nunca se han lanzado consignas expresas de apoyo a la acción violenta desde el islamismo israelí; el propio *sheij* Ahmad Yasin, líder de Hamas, negó en varias ocasiones que se reclutaran palestinos israelíes. Darwich, condenando los ataques contra civiles en Israel, ha desplegado esfuerzos para que Hamas cese la violencia y asuma el derecho de Israel a existir. Los líderes de la rama norte, sin hacer condenas, han explicado esa violencia debido a la continuación de la ocupación y la desesperación de la población. Sin embargo, la sociedad israelí siempre sospecha de connivencia transfronteriza

y son frecuentes las acusaciones de colaboración con activistas de Hamas o Hezbolá que perpetran acciones en Israel¹⁰. En 2010 había cerca de dos centenares de palestinos israelíes encarcelados por motivos políticos¹¹.

Acoso y persecución

El fracaso del proceso de paz ha tenido consecuencias para los palestinos israelíes. La frustración de sus expectativas de beneficiarse de los dividendos de la paz, su creciente alienación y la reemergencia de los «temas del 48» han provocado que se hayan impuesto en la escena palestina y se hayan hecho un espacio propio y novedoso en el debate político palestino. De hecho, la crisis de Oslo ha sido paralela a un proceso de afirmación nacional entre la minoría árabe en Israel hasta el punto de convertirse en una preocupación de primer orden para el *establishment* israelí.

Sus actuaciones políticas y sus demandas son vistas ya no como un problema sino como un peligro. A su vez, en Israel se ha operado una radicalización y una normalización de los discursos antiárabes, tanto en la sociedad como en el debate político; prueba de ello son numerosas declaraciones públicas, la introducción de reformas legales y el acoso político y judicial a los dirigentes políticos palestinos, incluidos los diputados. Se elevan las voces que consideran subversivas sus demandas. Los sondeos de opinión muestran que más de la mitad de los israelíes judíos son partidarios del *transfer*, es decir, de la expulsión.

Desde finales de los noventa todos los gobiernos, conscientes de la fuerza y de la heterogeneidad del movimiento islamista, han desarrollado dos políticas con el MI: un acercamiento a los moderados y una presión selectiva sobre los que podían parecerles más radicales o intransigentes. Paulatinamente el Gobierno asumió algunas reivindicaciones de los musulmanes enarboladas por los islamistas, lo que apareció como el resultado de la presión efectiva realizada por ellos. Pero al mismo tiempo se mantuvieron diversas formas de presión (censura, clausura de asociaciones, detención

10. Un hecho singular es que en el intercambio de presos efectuado en octubre de 2011, Hamas incluyó a seis palestinos israelíes condenados por actividades violentas, pero no se concertó con el MI que, sin embargo, destacó en los actos de bienvenida a los presos excarcelados.

11. Addameer Prisoner Support and Human Rights Association. *Annual Report 2010*, p.12.

de activistas, prohibiciones de ejercer a algunos maestros, etc.) arguyendo motivos de seguridad. Si bien la rama sur, integrándose en el sistema, logró hacerse una imagen de formación conservadora y moderada; sobre la rama norte se ha volcado toda la demonización.

Sin embargo, el auge islamista en Israel inquieta a la mayoría judía que teme una deriva hacia formas como las que se manifiestan en los Territorios Ocupados o en otros países musulmanes. Por lo general la mayoría de la población duda de la lealtad de sus conciudadanos árabes, siempre sospechosos de ser una quinta columna; por lo tanto, el auge de los islamistas, visto como expresión de la radicalización de la minoría árabe, refuerza los temores e induce a lecturas sesgadas de todos sus comportamientos. La mayoría judía israelí identifica al MI con Hamas, para ella son aliados. Estos temores se acentúan con el deterioro de las relaciones interétnicas en Israel y se refuerzan con algunas declaraciones provocadoras de dirigentes del MI y con su militancia cada vez más visible.

En el período posterior al proceso de paz, con la progresiva derechización del escenario político israelí y el repliegue vivido por la población judía, los islamistas se han convertido, junto a los nacionalistas de AND-Balad, en los actores más incómodos del sector árabe. Se demoniza indiscriminadamente a los árabes y se acosa incluso a los más moderados. Se criminalizan todas las relaciones entre palestinos de ambos lados de la Línea Verde. En una deriva rayana a la islamofobia, se abunda en el fundamentalismo del MI (por ejemplo, repitiendo algunas declaraciones de sus líderes, y se subraya el enfrentamiento entre islamistas y cristianos). Se insiste en implicar al MI en algunos episodios violentos ocurridos en Israel, ligándolo al Hamas o a Hezbolá. La Comisión Or, encargada de investigar los acontecimientos de octubre de 2000, señaló a varios dirigentes palestinos como instigadores de la violencia (entre ellos al diputado Azmi Bishara y al *sheij* Raed Salah). Desde aquellos acontecimientos, las relaciones interétnicas se han deteriorado enormemente. Diversos sondeos de opinión pública indican que una mayoría de la población judía de Israel tiene una percepción negativa de sus conciudadanos árabes: los perciben como una amenaza para la seguridad, consideran que deberían restringirse sus derechos civiles, exigirles lealtad o expulsarlos a Jordania. Discursos cada vez más demonizadores, repetidos por políticos, analistas y académicos, han normalizado posturas radicales y racistas que antes eran marginales. En alguna ocasión se han dado enfrentamientos violentos entre civiles (caso de Acre en octubre de 2008), y en ciertos espacios (como los estadios de fútbol) son comunes los gritos o eslóganes racistas.

El acoso al *sheij* Raed Salah es sin duda el caso más ilustrativo del grado de persecución de la facción más militante del MI y más activa en el ámbito extraparlamentario. Muy popular, implacable defensor de Jerusalén, se ha convertido en una figura emblemática de la minoría palestina y de la resistencia palestina en su conjunto. Si bien desde la primera intifada sus actividades han sido sometidas sistemáticamente a control, este se ha intensificado con su posicionamiento próximo a Hamas y, en particular, desde la ruptura del MI en 1996: cierre de las asociaciones afines, restricciones de movimiento, detenciones, etc. En mayo de 2003 quince activistas del MI-rama norte fueron detenidos y acusados de colaboración y de provisión de fondos para Hamas (HRA, 2003); su periódico y su asociación fueron clausurados. Durante dieciocho meses Salah y otros cuatro imputados (directores de asociaciones y cargos municipales de Umm el Fahm) no pudieron salir del país y, finalmente, fueron condenados a varios años de cárcel, de los que cumplieron dos.

Salah es cada vez más activo en la escena internacional: predica en mezquitas europeas, envía mensajes a los musulmanes de Estados Unidos, participa en encuentros internacionales de solidaridad con los palestinos y aparece frecuentemente en las televisiones árabes. Junto con otros palestinos israelíes, Raed Salah y el también islamista Hamad Abu Daa'bas, participaron en la *Flotilla de la paz* en mayo de 2010; tras su apresamiento fueron condenados a una multa y cinco meses de cárcel. En julio de 2011 Salah fue detenido por la policía británica durante una visita al Reino Unido; este hecho provocó una amplia protesta internacional que implicó a todo el espectro político palestino, poniendo de relieve que Raed Salah es hoy uno de los pocos líderes carismáticos de la minoría árabe y una personalidad destacada de la escena palestina global.

Conclusiones

En sus dos corrientes, el Movimiento Islámico se ha impuesto como un componente relevante de la escena política árabe en Israel. Su capacidad de movilización social, su fuerza electoral y su influencia son indiscutibles. No ha desplazado a las demás organizaciones políticas árabes, pero se ha consolidado como una corriente política diferenciada, tanto en el plano institucional local y estatal-parlamentario como en la acción no institucio-

nal. Participa plenamente en la lucha de la minoría por alcanzar derechos iguales y en pro de sus reivindicaciones nacionales, y destaca su intervención en torno a cuestiones sensibles con carga religiosa. Junto a las demás fuerzas políticas árabes, los islamistas han contribuido a la etnicización del voto árabe y al proceso de «repalestinización», desempeñando un papel muy especial en el cultivo de la identidad palestina de la minoría y desarrollando su componente musulmán. En suma, el islam político tiene una participación plena en la escena política árabe aunque esta sea periférica en Israel.

La minoría palestina en Israel ha ganado protagonismo en la escena palestina, y en los últimos años se han desarrollado nuevas formas de articulación transfronteriza. En ello también ha participado el MI islamizando la identidad árabe palestina y la solidaridad con los demás palestinos. La diversidad interna del MI permite que sintonice con diferentes opciones políticas palestinas. Al igual que Hamas, el MI representa un islamo-nacionalismo conservador que ha ido evolucionando en sus casi tres décadas de existencia, reforzando su pragmatismo y compartiendo objetivos a corto y mediano plazo con el resto de los partidos árabes. Pero en el período pos-Oslo, el movimiento islamista, y en particular su rama norte, tiene una significativa importancia. Por su naturaleza, su peso, su discurso y su imagen, es el más expuesto a la confrontación y se encuentra en una posición especialmente vulnerable. Se ha convertido en objeto de sospecha para la mayoría judía y el Estado y en el centro de gran parte de las críticas. Es previsible que persistan como movimiento social y como actores importantes de la política local, pero serán probablemente objeto de represión por parte de las autoridades, que les utilizarán como chivo expiatorio de cara a la opinión pública judía israelí.

Referencias bibliográficas

- Abu Jaber, Ibrahim Hasan. «The Islamic Movement within the Green Line». *Middle East Affairs Journal*, vol. 3, n.º 1-2 (1997), p. 38-44.
- Aburaiya, Isam. «The 1996 Split of the Islamic Movement in Israel: Between the Holy Text and Israeli-Palestinian Context». *International Journal of Politics, Culture, and Society*, vol. 17, n.º 3 (2004), p. 439-455.

- ‘Ali, Nohad. «Political Islam in an Ethnic Jewish State: Historical Evolution, Contemporary Challenges and Future Prospects». *Holy Land Studies*, vol. 3, n.º 1 (2004), p. 69-92.
- Atashi, Zeidan. *The islamic Arab minority in the Jewish state*. Jerusalem Center for Public Affairs, *Jerusalem Letter*, 480 (2002).
- Cook, Jonathan. «Israel’s Palestinian minority thrown into a maelstrom». *Middle East Report Online* (junio de 2010).
- Dakwar, Jamil. «The Islamic Movement inside Israel: An Interview with Shaykh Ra’id Salah». *Journal of Palestine Studies*, vol. 36, n.º 2 (2007), p. 66-76.
- Dumper, Michael. *Islam and Israel: Muslim religious endowments and the Jewish state*. Washington: Institute for Palestine Studies, 1993.
- Dumper, Mick; Larkin, Craig. «Political Islam in Contested Jerusalem: The Emerging Role of Islamists from within Israel». *Divided Cities/Contested States Working Paper*, n.º 12 (2009).
- Ghanem, As’ad. *The Palestinian-Arab minority in Israel, 1948-2000: a political study*. Nueva York: State of New York University Press, 2001.
- HRA. *The right for Muslims to take part in politics*. Nazaret: Arab Association for Human Rights, 2003.
- *Sanctity Denied: The Destruction and Abuse of Muslim and Christian Holy Places in Israel*. Nazaret: Arab Association for Human Rights, 2004.
- Israeli, Raphael. *The Islamic Movement in Israel*. Jerusalem Center for Public Affairs. *Jerusalem Letter*, 416 (1999).
- *Green crescent over Nazareth. The displacement of Christians by Muslims in the Holy Land*. Londres: Frank Cass, 2002.
- Makarov, Dimitri. *Islam and development at micro-level. Community activities of the Islamic Movement in Israel*. Moscú: Russian Center for Strategic Research and International Studies, 1997.
- Ozcan, Kivanc. *The Islamic Movement in Israel: walking the tightrope*. IMES Capstone paper Series. The George Washington University, 2010.
- Pappe, Ilan. *The forgotten Palestinians. A history of the Palestinians in Israel*. Yale University Press, 2011.
- Peled, Alisa Rubin. *Debating Islam in the Jewish state. The development of policy toward islamic institutions in Israel*. Nueva York: State University of New York, 2001a.
- «Towards autonomy? The Islamist Movement’s quest for control of Islamic institutions in Israel». *The Middle East Journal*, vol. 55, n.º 3 (2001b), p. 378-398.

- Rekheh, Elie. «The Islamic Movement in Israel: The internal debate over representation in the Knesset». *Data and Analysis*, 2. Tel Aviv University: The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1996.
- *Islamism across the Green Line. Relations among islamist movements in Israel, the West Bank and Gaza*. The Washington Institute for Near East Policy: Policy Focus, 33, 1997.
- Rosmer, Tilde. «The Islamic Movement in the Jewish State», en: Hroub, Khaled (ed) *Political Islam: Context Versus Ideology*. Saqi Books, 2010, p. 185–214.
- Usher, Graham. «Seeking sanctuary: The “church” vs. “mosque” dispute in Nazareth». *Middle East Report*, 214, n.º 30:1 (2000), p. 2-4.

6. Entre el pragmatismo y el celo ideológico: el camino del islam político palestino

Fernando Navarro y Javier Travín

Cuando a finales de 2004 Hamas decide presentarse a las elecciones municipales palestinas y, poco más de un año después, acaba ganando las elecciones legislativas, marca un hito en la historia del islam político local, que hasta el momento apostaba por la transformación radical del sistema. La participación de Hamas implica la aceptación –renuente– de unas reglas de juego en cuyo diseño no había participado y supone, en este sentido, una apuesta por el pragmatismo como vía para la prosecución de las agendas de estos grupos. Naturalmente, esto supone un dilema, toda vez que, al aceptar participar en un sistema político secular, contraviene algunos de los preceptos islámicos de la relación que han de guardar la religión y el Estado. Los rivales de Hamas en la competición por el liderazgo del medio islamista toman buena nota de ello.

Por otro lado, el análisis de las relaciones de poder en los Territorios Ocupados de Palestina y en la Franja de Gaza nos lleva necesariamente a considerar dos características específicas de la realidad palestina que no encontramos en ningún otro de los casos tratados en este libro: por un lado, que el medio islamista palestino se mueve en una sociedad sin Estado-nación propio; por otro lado, y como consecuencia de lo anterior, una demanda popular de liberación del territorio que estructura la arena política. Esta situación condiciona, y en muchos casos determina, el comportamiento político de los grupos que trataremos a continuación. Como veremos, las estrategias de competición, el peso del nacionalismo palestino, los intereses de diversos actores y las posibilidades de acomodación en el sistema ponen a prueba continuamente el celo ideológico de estos grupos.

En las próximas páginas, partiendo de la sociología del poder¹, elaboramos un catálogo de los principales vectores que guían las relaciones de estos grupos. El espectro islamista es diverso, con docenas de grupos de diversa entidad, con medios dispares, muchos de los cuales tienen solo un ámbito local. Nos centramos en Hamas, Yihad Islámica, la corriente salafista, los grupos salafistas yihadistas y, como actor emergente, el partido Hizb ut Tahrir.

Debemos tener en cuenta, sin embargo, unos vectores generales: 1) El carácter estructural de la cuestión nacional palestina y de la lucha contra Israel. Dificilmente un grupo podrá movilizar a la población si no adopta una resolución al respecto; 2) El carácter coyuntural de la rivalidad entre Fatah y Hamas, que marca la pauta en la arena política palestina; 3) Los diferentes niveles de tolerancia respecto a estos grupos por parte de la ANP y de las autoridades israelíes determinan sus capacidades.

Soporte social, recursos de poder y debate entre el pragmatismo y el celo ideológico: vicisitudes de la competición de los grupos islamistas por el poder

Hamas

Hamas es una creación de la Hermandad Musulmana (HM) que fundó su primera filial en Palestina en 1945, en Jerusalén; en 1947 alcanzaban ya las 25 filiales de la Hermandad diseminadas por otras ciudades de Palestina. La principal actividad era desarrollar actividades sociales con el fin de reislamizar la sociedad palestina y establecer un Estado islámico en donde no se diferenciara religión y gobierno, con el Corán y la sunna como preceptos y bases de la vida social y política. Sin embargo, las principales actividades de la Hermandad en Palestina no eran políticas, sino sociales y religiosas. En ausencia de un Estado, la Hermandad logró suplir esta carencia al hacerse cargo del asistencialismo hacia los más carenciados, estableciendo escuelas

1. Sobre la sociología del poder, véanse Izquierdo Brichs (2008, 2011); Izquierdo Brichs y Lampridi-Kemou (2012); Lampridi-Kemou (2012).

religiosas, asociaciones de caridad y clubes sociales, por lo que su base social original era de clases populares y marginales. En 1973, con el establecimiento del Centro Islámico de Gaza (el cual fue creado con la anuencia de Israel, para ese entonces potencia ocupante, con el fin de contrarrestar el creciente poder de Fatah) se da un impulso decisivo al islamismo en Palestina y al papel de la Hermandad en particular, pues la institución pasó a centralizar todos los aspectos e instituciones dominadas por los islamistas, incluida la Universidad Islámica de Gaza. También la Universidad Islámica de Gaza, fundada en 1978, una vez que Sadat impidiera el acceso de los ciudadanos de Gaza a las universidades egipcias, tras la firma de los Acuerdos de Camp David (1978), sirvió de plataforma para expandir las ideas islamistas.

Para fines de la década de 1970, con el influjo de la revolución iraní y ante el apoyo que generaba en la sociedad palestina la lucha contra el ocupante israelí, la Hermandad comenzó la actividad política, si bien en un principio en la micropolítica, al participar de elecciones gremiales y sobre todo estudiantiles, compitiendo contra el monopolio de la OLP y su secularismo y nacionalismo. Las universidades palestinas fueron un importante campo para la actividad de la Hermandad Musulmana y una plataforma para diseminar sus ideas. Los estudiantes islámicos comenzaron a competir satisfactoriamente con los grupos de estudiantes nacionalistas.

El inicio de la intifada provocó una inflexión en la trayectoria de la HM, culminando un proceso por el cual se adoptó una actitud más militante ante la ocupación. Por ello, dieron nacimiento a Hamas, que debido al éxito de la agrupación terminó sustituyendo a la HM. La idea de Yassin al fundar Hamas fue la de proteger a la Hermandad Musulmana y al Centro Islámico, «construido con mucho esfuerzo y cuidado», de la posible reacción israelí ante la escalada de violencia de la intifada. Así, Hamas es creada como una organización especial de los Hermanos Musulmanes para hacerse cargo de la participación de la sociedad en la intifada. «Los Hermanos Musulmanes pensaron que en el caso de que la intifada fracasara, Hamas sería la culpable. Pero si persistía los Hermanos Musulmanes podían decir que Hamas, como lo hicieron unos meses después, era en realidad una rama de la Hermandad Musulmana en Palestina» (Abu-Amr, 1994: 68).

Desde su creación, Hamas cuenta con dos brazos diferenciados: el político, que recluta miembros, sobre todo desde las universidades y mezquitas, y recauda fondos, y el aparato de inteligencia, creado como policía interna (encargada de perseguir a supuestos colaboradores con Israel). En 1991 se crea el ala militar, las Brigadas Izz al-Din al-Qassam, que llevan

a cabo las acciones suicidas, acontecimiento que ocurrió por primera vez en abril de 1993, en la ciudad israelí de Hadera. Un año antes, en 1992, la mayoría de los líderes, y muchos miembros importantes y dirigentes de Hamas (y de la Yihad Islámica) fueron deportados en masa hacia el Líbano, entre ellos los fundadores de la organización, Ahmed Yassin y Abdelaziz Rantisi, y el actual primer ministro, Ismail Haniya.

Los Acuerdos de Oslo firmados entre Israel y la Organización para la Liberación de Palestina en 1993 significaron, entre otras cosas, la radicalización de Hamas para boicotear dichos acuerdos, enfrentándose con Fatah, a quien acusó de traicionar al pueblo palestino, pero sobre todo enfrentándose abiertamente a Israel. Las acciones suicidas de militantes de Hamas contra objetivos israelíes, tanto en los Territorios Ocupados como en Israel, se suceden, entre 1994 y 2004, con una frecuencia sin precedentes, los años 2001, 2002 y 2003 (luego del comienzo de la segunda intifada) fueron los más mortíferos, y, en este sentido, los más efectivos desde la óptica de Hamas. El último atentado suicida se perpetró en 2004, y a finales de 2006 y principios del año 2007 Hamas puso fin a las acciones suicidas, declarando una tregua con Israel y formando un efímero Gobierno de unidad nacional con Fatah, proceso patrocinado por Egipto.

El comienzo de la segunda intifada encuentra a Hamas en un vertiginoso crecimiento de popularidad, por ello no le resulta difícil reclutar más fuerzas para nutrir las Brigadas, las cuales se expanden bajo el mando de Ahmad al-Ja'bari, un antiguo miembro de Fatah encarcelado por Israel en 1982, quien se encarga de profesionalizar las Brigadas con entrenamiento militar. Así Hamas va creando, sobre todo en Gaza, un sistema de seguridad palestino paralelo a las Fuerzas de Seguridad de la Autoridad Nacional Palestina (ANP), es decir, paralelo al oficial.

Existe otro momento de inflexión en el recorrido de Hamas. La victoria en las elecciones legislativas generales de 2006: a partir de allí, Hamas se transforma en la agrupación mayoritaria y oficialista en la Franja, tomando el poder de hecho desde junio de 2007 (luego de expulsar a Fatah tras varios días de enfrentamientos), y, aunque ni siquiera Egipto reconoce al Gobierno de Hamas en la Franja de Gaza, lo cierto es que de facto la agrupación gobierna sobre 1,5 millones de palestinos que allí viven. Transformarse en Gobierno le implicó a Hamas cubrir cargos ejecutivos y conformar una burocracia capaz de desarrollar tareas administrativas públicas. Para ello se nutrió mayoritariamente de sus viejas estructuras de asistencialismo social y organizaciones de base, reemplazando funcionarios de Fatah por miem-

bros y simpatizantes de Hamas, y los ministerios y las agencias gubernamentales se complementan con los comités de reconciliación vecinal, así como con el Consejo de Shura de Hamas en Gaza (Sayigh, 2010).

Sus principales líderes como Khaled Meshaal (licenciado en física), Ghazi Hamad (médico veterinario), Ismail Haniye (graduado en literatura árabe) y Nizar Rayan (doctor en estudios islámicos, asesinado por Israel en 2009) son todos profesionales, de clase media acomodada. Su carisma atrae a una amplia base social, empezando por estudiantes e intelectuales, pero también sectores marginales y de clase baja, que cuentan con el apoyo de la organización en términos de subsidios y ayudas económicas.

Uno de los principales recursos de poder de Hamas ha sido su asistencialismo social, lo que le permitió captar seguidores entre la población más pobre. El Centro Islámico de Gaza (fundado en 1973 por el *sheij* Ahmed Yassin) se estableció como una mezquita, pero también regentaba una clínica, un club deportivo, una guardería, un espacio para la celebración de festividades islámicas, un centro para las actividades de la mujer y un comité de *zakat*. Desde su surgimiento, Hamas contó con esta y otras infraestructuras, además de las que fue creando gracias a una financiación basada en donaciones de organizaciones benéficas distribuidas en Estados Unidos, Europa y Oriente Medio.

Sin embargo, la ideología es, sin duda, el principal recurso de poder de Hamas; lo que está en el centro de Hamas es el islam, un recurso disponible aun cuando Palestina permanece ocupada, y los sermones semanales desde las mezquitas son una de las principales fuentes de propaganda de Hamas. El énfasis en la resistencia frente a la ocupación es también uno de los elementos clave de la ideología de Hamas (Travin, 2006).

Para propagar la ideología Hamas cuenta también con medios de comunicación propios, como el caso de *Filastin al-Muslimah*, una publicación mensual dirigida desde Damasco, publicada desde Beirut y que se distribuye en Palestina y el Reino Unido, el mundo árabe, Canadá, Australia y Estados Unidos. *Al-Watan* y *A-Risala* son otras dos publicaciones, ambas semanales y controladas por Hamas. En 2003 Hamas obtuvo la licencia por parte de la ANP para establecer una radio legal; rápidamente este medio se constituyó en otra herramienta de comunicación masiva del mensaje e ideología de la agrupación. El canal de televisión de Hamas, *al-Aqsa TV*, es sin duda otra vía importante para la promoción y propaganda, incluso fue determinante como herramienta para ganar las elecciones del 2006 (Mozes y Weimann, 2010). El mensaje de Hamas también

se encuentra *on-line*, a través de numerosos sitios web que se utilizan para diseminar el discurso y la ideología islamista de Hamas. Varios de ellos son operados desde Beirut, con instrucciones desde Damasco dadas por el líder Khaled Meshal.

Hamas se encuentra, desde que asumió el poder en Gaza, en una situación en la que debe oscilar entre la acción proactiva y la reactiva. «Ha demostrado un considerable pragmatismo político en el pasado, y más recientemente ha demostrado estar abierto al juego político tanto como a la resistencia armada, como una estrategia dual para maximizar su posición en la arena local» (Milton-Edwards, 2004). Sin renunciar a la lucha armada, pero también con responsabilidades políticas respecto de la población que democráticamente lo eligió, Hamas oscila entre posiciones enfrentadas y dialoguistas, en un equilibrio complejo que requiere de habilidad estratégica y política.

Si bien habitualmente el mensaje de Hamas sigue siendo abiertamente reactivo, e incluso violento, respecto de su relación con Israel, e incluso con Fatah, también es cierto que fue modificando y suavizando su discurso confrontativo, y, sin llegar a reconocer explícitamente a Israel, ha dejado entrever que estaría dispuesto a una tregua de larga duración con el enemigo, lo que puede leerse como un mensaje, si bien no explícitamente pacífico, conciliador y cooperativo. Esta evolución puede reconvertir a Hamas en un partido político cuyas únicas herramientas sean los comicios, siguiendo la estela de tantas organizaciones otrora consideradas terroristas que terminaron inscribiéndose, una vez finalizada la etapa de confrontación armada con Israel, plenamente en el campo político.

Yihad Islámica

Resultante de una escisión en el seno de la Hermandad Musulmana a principios en los años ochenta, Yihad Islámica Palestina (YIP) había protagonizado acciones contra Israel y ciudadanos israelíes a los que la opinión pública palestina prestó atención por su espectacularidad². Es más, la fun-

2. El asesinato de dos taxistas israelíes en octubre de 1986, la evasión de seis detenidos miembros de la organización de la prisión central de Gaza en mayo de 1987, además de varios ataques contra el ejército israelí.

dación de Hamas tuvo lugar en un contexto marcado por las acciones de la Yihad Islámica Palestina³. Ante el perfil alto que presentaba la organización en la víspera de la primera intifada, el comité general de la Hermandad Musulmana en Gaza se reunió a principios de diciembre de 1987 para dar a conocer un nuevo movimiento: Hamas.

La principal diferencia entre las dos agrupaciones reside en el lugar que ocupa Palestina en las prioridades de cada una ellas: para la Yihad Islámica Palestina no se debe esperar la reislamización de la sociedad para luchar por la liberación de Palestina, un enunciado que Hamas no adoptó hasta fines de los años ochenta. La YIP es revolucionaria, y descrea de los cambios lentos y progresivos, así como objeta también la coexistencia entre Hamas y otros regímenes árabes cercanos a Occidente. Su objetivo es la implantación dentro del territorio de la Palestina histórica de un Estado regido por la sharia, y los medios para lograr tal fin son exclusivamente militares. Para dicho cometido se nutre en su mayoría de los jóvenes desilusionados con el accionar de Hamas. Recluta seguidores de las mezquitas y las universidades, así como también de las cárceles israelíes: quizá por eso las autoridades israelíes decidieron en más de una oportunidad deportar (casi siempre al Líbano) a líderes de la YIP encarcelados en lugar de mantenerlos presos. La mayoría de su base social proviene de modestos orígenes sociales y vive en condiciones de pobreza en barrios marginales o campos de refugiados.

El principal recurso de poder con el que cuenta la Yihad Islámica Palestina es la ideología, en franca competencia con Hamas y otros grupos islamistas por la captación de este recurso de poder, y la lucha armada, que es su estandarte. La primacía de ambos recursos se refleja en uno de sus eslóganes: «el Corán en una mano, el rifle en la otra», consigna enarbolada por Izz-al-Din al-Qassam⁴, uno de los principales referentes ideológicos y

3. Fundada oficialmente en 1986 por el sheij Abel Aziz Awda y Fathi Shikaki. El primero fue deportado al Líbano en 1988 y el segundo fue asesinado por Israel en 1995. En la actualidad, Ramadan Abdullah Shallah, el secretario general de la organización, está al frente de una dirección instalada en Damasco.

4. Izz al-Din al-Qassam: profesor de teología nacido en Siria, que residió en Haifa. Fue miembro de la Hermandad Musulmana y participó en la lucha contra las fuerzas del Mandato británico, así como también contra el sionismo. Organizó y fue líder de la primera guerrilla palestina, y murió luchando contra los británicos en 1935.

militares del grupo; además, la agrupación controla varias mezquitas. La revolución islámica de Irán (1979) también es una fuente de inspiración para los líderes y seguidores de la YIP. Pero también cuenta con la movilización de la población descontenta con Hamas y se beneficia de sus fracasos, en una especie de relación circular de poder que se establece entre las élites de cada una de las agrupaciones islamistas.

A diferencia de Hamas, no se compromete social o benéficamente con la sociedad palestina, no persigue fines sociales ni clientelares, y no desea, por el momento, inscribirse en el ámbito de la competencia política. Su principal objetivo es la destrucción de Israel por la vía militar. Para dicho cometido cuenta con la lucha armada, y ha llevado a cabo varias acciones militares destacables, que han asombrado por su espectacularidad. Este hecho ha servido también para captar acólitos, como un gran potencial de movilización de las bases sociales (Abu-Amr, 1994: 95).

Se financia a través de las donaciones de los adeptos y miembros de la organización, aunque también es probable que reciba donaciones del extranjero, teniendo en cuenta que algunos de sus líderes se encuentran en Damasco. Al ser considerada una organización terrorista y no poseer una rama política o social, sus medios de comunicación son poco conocidos y difundidos, y sus webs censuradas. De todos modos cuentan con seis sitios web, cuatro de ellos orientados a las noticias y dos dedicados al fundador de la organización y ex dirigente, Fathi al-Shikaki, y a uno de sus actuales líderes, Abdalá Ramadán Shalah. Con la excepción de un sitio web, todos los demás son en árabe, a diferencia de los de Hamas, que aparecen en ocho idiomas. Técnicamente, la red de la Yihad Islámica en Internet es apoyada por los ISP ubicados en Irán (que alberga Qudsway, la web oficial de la organización). También en Gaza cuentan con un periódico, *al-Istiqlal*, que es consentido por el Gobierno de Hamas, y un boletín publicado desde Beirut: *al-Mujahid*.

La posición de la Yihad Islámica es totalmente reactiva y violenta, porque en eso basa su accionar y sus medios. Como declarara Khalid al-Ju'aidí, uno de sus miembros en un juicio en su contra por la muerte de dos ciudadanos israelíes: «nosotros demostramos más interés en la muerte que en la vida. O liberamos nuestra tierra, o morimos valientemente en el intento» (Abu Amr, 1994: 94). Para tal cometido suelen actuar aisladamente, aunque desde que Hamas gobierna la Franja de Gaza no han sido pocos los momentos en que ambas organizaciones han actuado cooperativamente, como durante el secuestro del soldado israelí Gilad Shalit, o en momentos

en que coinciden en establecer una tregua con Israel. Sin embargo, estas situaciones son excepcionales, y la YIP a menudo acciona de manera independiente, reactiva, aislada y violentamente.

Hizb ut Tahrir

El partido Hizb ut Tahrir, fundado en la década de los cincuenta por el palestino Taqiuddin al-Nabhani, está presente de manera legal o clandestina en cerca de cuarenta países con cientos de miles de seguidores. Inspirado en los partidos del nacionalismo árabe, adopta desde sus principios un programa definido y estructuras de partido (International Crisis Group, 2003: 4). Sin embargo, no mantiene una actividad electoral. Su *amr* y su directiva mundial tienen sede en Londres. El actual *amr*, Abu Ata Rushta, es de origen palestino, al igual que los dos anteriores líderes mundiales del movimiento. El liderazgo del grupo, de hecho, está en manos de palestinos en el exilio, sobre todo jordanos. Su líder en Palestina es el *sheij* Isaam Hameira (Abu Abdulah).

Hizb ut Tahrir preconiza un puritanismo próximo al salafismo. Su meta fundacional es la consecución por medios pacíficos de un Estado islámico—Califato—regulado por la sharia. Esta agrupación está cobrando en los últimos años un creciente protagonismo en suelo palestino, sobre todo en Cisjordania, y especialmente a raíz de la persecución de Hamas por parte de Fatah. Este movimiento, de hecho, capitaliza el descontento por los enfrentamientos entre los dos grandes partidos, y su base social la componen sectores populares y clases medias. Con gran apoyo en ciudades como Hebrón, Al Bireh o Ramala, en Cisjordania, además, ha tenido acceso en los últimos años a mayor número de mezquitas y centros religiosos, cuyos imames proclives a Hamas han sido desplazados por Fatah (*The Guardian*, 2.11.2007). Eso permite al grupo llegar a un público cada vez mayor. En Gaza sucede todo lo contrario, el afán de Hamas de controlar mezquitas y centros islámicos merma la capacidad del grupo de llegar a un gran público.

Hizb ut Tahrir mantiene una intensa actividad reivindicativa en Palestina. Su estrategia consiste en acumular poder al margen del sistema político, y aprovechan cualquier ocasión para organizar manifestaciones y movilizaciones reclamando una alternativa islamista. En sus conferencias anuales, en cada aniversario del califato o en apoyo a revueltas en países árabes vecinos, este partido ha logrado organizar importantes manifestaciones, también en Gaza.

Su metodología se inclina, en efecto, por actos de desobediencia civil, huelgas y manifestaciones; en este sentido, el partido mantiene una gran actividad asociativa, sobre todo en las universidades palestinas, y ha hecho demostraciones de fuerza reuniendo a varios miles de simpatizantes en sus eventos. Su carácter utópico, no obstante, le resta potencial a la hora de captar adhesiones.

También le resta potencial el hecho de que el partido mantiene una línea de pensamiento global, no local. Por ello se desmarca del nacionalismo palestino. La liberación de Palestina, en su opinión, se dará una vez que se restablezca el Califato y los ejércitos del islam se puedan enfrentar a Israel; en este sentido, la solución a este problema y otros que afectan al mundo musulmán será natural e inevitable una vez que el islam regule la vida de los musulmanes (Faruki, 2000: 23).

Al contrario que muchos otros grupos islamistas inspirados por la obra de Sayid Qutb, Hizb ut Tahrir no rechaza la modernidad, sino que se apoya en las nuevas tecnologías y en el conocimiento de lenguas para expandir su mensaje (International Crisis Group, 2003: 4). En concordancia, este partido tiene una presencia muy visible en los foros de Internet palestinos. Sus simpatizantes suelen criticar a la ANP y Hamas sobre bases religiosas, y defienden que incluso la existencia de un Estado palestino es incompatible con las leyes islámicas y el Califato (Schancer, 2011: 44; Alonso, 2008: 123; International Crisis Group, 2003: 4, 20). De todas maneras, consciente de la limitada extensión del uso de esta clase de tecnologías entre sus seguidores locales, el grupo también edita regularmente panfletos y comunicados.

Por otro lado, las formas de financiación del grupo están poco claras; parecen, en cualquier caso, informales, y se sabe muy poco sobre sus circuitos de flujo de dinero y también si la financiación es local o está centralizada (International Crisis Group, 2003). Probablemente, se financie a través de la combinación de donaciones de países del Golfo y recaudaciones locales. Tampoco se constatan relaciones entre el partido y los comités de *zakat*, al menos hasta la reforma de 2007 (Schäublin, 2009: 10, 48).

En cuanto a sus interacciones con otros grupos, el partido mantiene una actividad aislada. Sigue un objetivo mundial, no nacional, y sus aliados naturales son las ramificaciones locales del grupo en otros países. En coordinación con ellas, da una resonancia internacional a sus actividades. Este aislamiento, unido al hecho de que el grupo ha mantenido siempre en Palestina una estrategia de no confrontación, incluso durante las dos intifadas, ha contribuido a la marginalidad en la que el grupo ha vivido hasta fechas recientes.

Grupos salafistas

En los últimos años ha ganado notoriedad la corriente salafista en Gaza, sobre todo a raíz de la decisión de Hamas de involucrarse en sistemas políticos seculares al participar en elecciones. No obstante, se trata de grupos de muy modesta entidad, y en conjunto no dejan de ser un actor secundario, cuya existencia muchas veces ha sido instrumentalizada por los principales actores en las relaciones de poder palestinas.

El salafismo palestino afirma mantenerse al margen de la política; sin embargo, bajo esta apariencia hay un contenido político evidente que diferencia al salafismo de otras aproximaciones apolíticas a la religión (Hroub, 2008). Su aproximación a la causa nacional palestina es coherente con su ideología transnacional. Se refieren a los palestinos como musulmanes, y los problemas que afectan al mundo musulmán, también la cuestión palestina, se deben al alejamiento de los ideales de un islam primigenio cuyo modelo son los «píos ancestros». En este sentido, preconizan una forma de utopismo religioso que conlleva un discurso nacionalista muy desapasionado.

Este movimiento se compone principalmente de grupos no violentos⁵ centrados en labores de proselitismo. Generalmente, actúan en entornos comunitarios, donde intentan desarrollar una labor educativa y asistencial propia. Son grupos cuyo alcance rara vez supera el ámbito local, y sus bases sociales se componen de clases medias y estudiantes, principalmente. Se trata de un movimiento ilustrado en cuyos estratos superiores abundan los profesionales liberales y profesores universitarios. Pertenecientes al espectro social más conservador, se ven a sí mismos como una élite y la vanguardia de un movimiento de divulgación, alejándose del populismo de Hamas (Hroub, 2008; Sayigh, 2010: 15).

Estos grupos mantienen una intensa actividad asociativa juvenil. Su presencia en las facultades de las universidades palestinas es relevante y en ascenso. Muchos de ellos mantienen publicaciones de diversa re-

5. Hacer de la violencia el criterio que diferencie los grupos podría parecer propio de análisis más apasionados y parciales; sin embargo, en este caso es tal la diferencia entre los grupos radicales y los pacíficos que mantendremos dicho criterio.

gularidad con fines propagandísticos e ideológicos donde apenas hacen mención a la liberación de Palestina (Hroub, 2008). También se editan numerosos panfletos, especialmente de estudiantes.

La mayoría de los grupos salafistas se desmarca de la violencia⁶ y se centra en actividades de *dawa*. Las actividades de *dawa* se han financiado principalmente gracias a las donaciones de otros movimientos salafistas de la región, en especial de Arabia Saudí, Kuwait y otros países del Golfo. La magnitud de los recursos, instalaciones y publicaciones está por encima de la visibilidad e influencia de estos grupos (Hroub, 2008). Hasta la reforma de los comités de *zakat* de Cisjordania en 2007 llevada a cabo por el Ministerio de Awqaf y Asuntos Religiosos de la ANP, los salafistas apenas habían podido acceder a estos comités. Tales reformas han dado pie a la aparición de modos informales de recibir y distribuir el *zakat*, en especial el que llega del Golfo (Schäublin, 2009: 48).

El grueso del salafismo palestino, como decimos, se desmarca de la acción violenta; sin embargo, existen otros grupos que, adscritos a un salafismo más combativo, santifican la violencia como vía hacia la construcción de una sociedad islámica. Estos grupos son los que pertenecen al movimiento salafista yihadista, compuesto por alrededor de una docena de grupos que llamaremos conjuntamente *jaljalat*⁷. El hecho de llevar a cabo una actividad violenta y de que, al menos nominalmente, se les haya asociado con Al Qaeda y de preconizar la Yihad Global les da una relevancia muy por encima de la entidad real del movimiento, a pesar de

6. De hecho, significativos líderes del movimiento salafista han hecho llamamiento para que cesaran los lanzamientos de cohetes a Israel (International Crisis Group, 2011: 5).

7. Existe un problema con los nombres de estos grupos, que cambian constantemente. El mismo nombre *jaljalat*, con el que los habitantes de Gaza llaman al movimiento salafista yihadista en su conjunto, ha sido tratado por algunos autores y periodistas como un grupo propiamente. Algunos nombres son: Jahafil al-Tawhid wa-l Jihad fi Filastin, Jaish al-Quds al-Islami, Palestinian Jundallah, Jund Ansar Allah, Qaedat al-Jihad Wilayat Filastin, Fatah al-Islam, Asbat al-Ansar in Palestine, Jaish al-Umma y Jaish al-Islam. Si bien la mayoría de ellos afirman estar inspirados por Al Qaeda, casi todos se caracterizan por una notoria pobreza organizativa y operativa. De todo ellos, tres grupos han destacado en los últimos años por su capacidad y tamaño: Jaish al Umma, Jaish al Islam y Jund Ansar Allah. En 2011 también cobró notoriedad el grupo Jahafil al-Tawhid wa-l Jihad fi Filastin, sobre todo a raíz del secuestro y asesinato del cooperante italiano Vittorio Arrigoni.

que el grupo de al-Zawahiri parece dudar de las credenciales islamistas de algunos grupos (Levitt *et al.*, 2010: 32). En muchos casos, la actividad de estos grupos está relacionada con intereses de clanes y familias de la Franja de Gaza que, abrazando públicamente la idea de la Yihad Global, persiguen sus propios recursos de poder. Su existencia en Cisjordania, en cambio, se reduce tan solo a individuos aislados.

Se trata de grupos compuestos por decenas de militantes, muchos de ellos ex miembros de Hamas o de la Yihad Islámica. Se caracterizan por tener un bastión o un área geográfica de ámbito predilecto, generalmente en los vecindarios de grandes ciudades, donde se encuentran no solo su estructura armada, sino también su obra comunitaria (mezquitas, etc.). Los grupos mutan constantemente y se sobreponen unos sobre otros, y su fluidez organizativa hace difícil dibujar un esquema de su presencia y diversidad (Hroub, 2008). El número total de militantes oscila, según las fuentes, entre 2.500 y 4.000, aunque algunos de ellos aseguran que son más de 11.000; sin embargo, es difícil de estimar con exactitud (International Crisis Group, 2011: 13; Sayigh, 2011: 16).

Los grupos radicales de Gaza critican y desafían abiertamente al Gobierno de Hamas por haber abrazado el secularismo aceptando participar en un sistema electoral (Sayigh, 2010: 16); y también señalan a otras agrupaciones islamistas mayoritarias, como los Hermanos Musulmanes, por haber abandonado su compromiso con la yihad; así como a otros grupos como la Yihad Islámica, a quienes llaman «chííes» dados sus vínculos con Irán. La violencia política es uno de sus principales activos en la competición por el poder, sobre todo si tenemos en cuenta su modesta entidad política y social.

A través de actos de violencia contra peluquerías, cibercafés, tiendas de música, etc., afirman prevenir a la población frente a influencias corruptoras, especialmente las que llegan de la cultura occidental. A estos actos de violencia menor ha de sumarse la publicidad de proyectos mucho más ambiciosos. Jund Ansar Allah proclamó desde su fortín en Rafah la instauración de un emirato en la Franja en verano de 2009. Ansar Assuna anunció su intención de hacer lo mismo. Seguramente, la brutal respuesta del aparato de seguridad de Hamas a los hechos de Rafah, que se saldó con decenas de muertos (entre ellos los líderes de Jund Ansar), les habrá disuadido de tal empeño, del que no han vuelto a hacer mención.

También adoptan una resistencia activa contra Israel, pero la vinculan a la defensa global del islam y la desmarcan del nacionalismo palestino.

Esto no supone menoscabo a su ideología de resistencia total, rechazando cualquier cese de la violencia (de hecho, durante las treguas entre Hamas e Israel, han seguido atacando).

Sin embargo, la pobreza organizativa y la escasa capacidad operativa de los grupos *jaljalat* evidencian unos recursos modestos. El control del contrabando de túneles por parte de Hamas, así como el carácter perseguido y clandestino de estos grupos, supone un obstáculo insalvable a la hora de construir una agenda social comunitaria de beneficencia y *dawa*. Tampoco se conocen publicaciones regulares, sino que se limitan a la edición de panfletos reivindicativos.

La presencia de estos grupos en Internet es todavía más exigua que la del resto de grupos salafistas y se reduce a debates de simpatizantes en foros. Aunque, en sus modestas dimensiones, algunos foros como *muslm.net* o *aljazeeraatalk.net*⁸ reflejan intensos debates (Schancer, 2011). Por pequeña que sea, esta actividad en Internet no deja de ser paradójica, toda vez que la influencia de este medio es considerada perniciosa por muchos de estos grupos y que muchos cibercafés han sido destruidos a manos de ellos.

En resumen, la expansión del salafismo mayoritario y del salafismo yihadista de *jaljalat*, tanto en Cisjordania como en Gaza, se ha dado al socaire de la ruptura entre Hamas y Fatah. Sobre todo en Cisjordania, donde la purga de mezquitas proclives a Hamas ha dejado un espacio abierto para nuevos grupos. Por otro lado, su aproximación religiosa y transnacional a la causa nacional palestina restringe mucho su capacidad de movilizar a las masas. La opinión pública palestina, como ya se ha visto en los últimos años, es más bien pragmática y se interesa más por cuestiones de bienestar y de derechos políticos que por la vuelta de un islam riguroso y la instauración del Califato global.

8. Otros foros: *mojahden.net*; *atahadi.com*; *hanein.info*; *alrepat.com*; *alqimmah.net*; *al-medad.com*. En todos estos tienen lugar intensos debates entre partidarios de diferentes grupos, que acaban a menudo entre acusaciones de impiedad y de *fitna* (Schancer, 2011:16).

Relaciones de poder y estrategias del islamismo palestino en una estructura de competición fiscalizada por Israel

Hamas

El análisis del poder en los Territorios Ocupados no puede hacerse sin tener en consideración dos características específicas de la realidad palestina: la ausencia de Estado y la demanda popular de liberación del territorio. En los territorios palestinos no existe un Estado como tal, la Autoridad Nacional Palestina (ANP) carece del reconocimiento internacional como Estado independiente. Sometida a la ocupación israelí, la ANP no posee los atributos propios de un Estado soberano. Sin embargo, aun sin constituir una entidad estatal, es uno de los principales recursos que permite a las élites palestinas la acumulación de poder. Por tanto, la ANP es una «institución-recurso» que dota de medios a quienes la controlan.

La ausencia de Estado implica que predomine la exigencia de la liberación de la tierra ocupada por Israel en las relaciones lineales que establece la población palestina con sus líderes. Prueba de la fuerza con que la población exige a las élites respuestas a sus aspiraciones de emancipación es que todo movimiento nacionalista palestino pretende, al menos en su retórica, la liberación de los Territorios Ocupados.

En este sentido, la relación que se establece entre las élites israelíes y toda, o casi toda la población palestina, es de índole lineal, por el fin de la ocupación y la opresión, en donde las élites palestinas se sitúan como élites subalternas, condicionadas por el accionar de las élites israelíes (en ocasiones Fatah se ha favorecido de políticas decididas desde Israel). Contrariamente, las relaciones intrapalestinas discurren en el escenario donde las diferentes facciones compiten de modo circular para obtener una mayor cuota de recursos, tanto ideológicos como políticos, sobre todo para obtener el premio mayor: el control del proto-Estado, y obtener las migajas de los recursos que desecha, por acción u omisión, Israel. Estas relaciones circulares están condicionadas por las élites externas, especialmente por las israelíes, las poseedoras de los principales recursos de poder. Por ende, uno de los principales recursos con que cuentan las élites palestinas es la capacidad de establecer alianzas con élites extranjeras, sobre todo israelíes.

Las demandas de liberar la tierra y de mejorar el nivel de vida en los Territorios Ocupados han llevado a las élites políticas, tanto las nacionalistas de Fatah como las islamistas de Hamas, a establecer alianzas entre

sí que, probablemente, no serían efectivas en otras circunstancias. «La sociedad palestina es una sociedad unida en la lucha contra la ocupación y en el rechazo a la colonización israelí. Es verdad que hay debates internos y competencia entre las élites, pero siempre supeditados a la unidad en la lucha contra la ocupación» (Álvarez-Osorio e Izquierdo, 2005: 200).

El enfrentamiento con Israel aglutina a casi todas las facciones palestinas, e incluso puede considerarse como el suceso que homogeneiza al mundo musulmán en general, y a la causa árabe en particular. Pero, como hemos visto, esta situación no impide que exista una dinámica conflictiva entre los movimientos palestinos por la acumulación de poder, y por hacer prevalecer las respectivas cosmovisiones.

El fracaso de un Gobierno de unidad nacional es una demostración de los distintos intereses que representan a las organizaciones palestinas; varios acuerdos han sido efímeros, boicoteados por Israel, Estados Unidos y la UE, de quien los palestinos dependen económicamente, y por ende no aportaron estabilidad al Gobierno. En consecuencia, no se ha podido apreciar que Hamas y Fatah puedan compartir el poder en una cohabitación en la que Gobierno y Presidencia estén controlados por movimientos distintos. Así, la lógica de alianzas entre élites ha saltado por los aires en los Territorios Ocupados y la lucha por el poder político y el control de la ANP ha derivado en el enfrentamiento. Una manifestación clara de este enfrentamiento es la toma del poder en la Franja de Gaza realizada por Hamas.

Tras la fractura del sistema hegemónico de la OLP que liderara Fatah, la estructura del poder está bipolarizada. La existencia de dos gobiernos, uno bajo control de Fatah y otro en manos de Hamas, respectivamente, en Cisjordania y la Franja de Gaza, es la expresión de la dividida estructura del sistema de poder palestino. La evolución más reciente del poder en Palestina sugiere que las relaciones lineales de poder, que siempre habían primado entre la población y las élites, han sido relegadas a un segundo plano dado que las relaciones circulares entre Hamas y Fatah condicionan la estabilidad en los Territorios Ocupados. Estas relaciones circulares están marcadas por la conflictividad, incluso violenta, y la persecución casi constante de militantes de un bando por parte del otro bando (Mas y Travín, 2009).

Un ejemplo de la creciente tensión y la lucha por el poder en Palestina entre Fatah y Hamas lo encontramos en las leyes sobre el *zakat* de la ANP de 2007. Se disolvieron 92 comités de *zakat* en Cisjordania y se crearon 11 comités centrales. Estas reformas es probable que no hubieran acontecido si Hamas no hubiera tomado el control de la Franja de Gaza, según un

miembro de un comité de *zakat* (Schäublin, 2009: 42). Y a pesar de que tanto Hamas como Fatah arguyen en la teoría que los comités de *zakat* se mantienen independientes, en la práctica pareciera que esto no es así, y que ambos partidos intentan cooptar los comités para tener a disposición propia recursos financieros, implementando reformas con el fin de incrementar el control gubernamental. Tal es así que en Cisjordania Fatah controla el Ministerio de Asuntos Religiosos e Islámicos y los comités de *zakat*, y en Gaza lo hace Hamas.

El aumento de la coacción ha sido la estrategia de Fatah para perpetuarse en su posición al frente de la ANP, Fatah ha aumentando el tamaño de las fuerzas de seguridad desde la creación de la institución de autonomía. Las fuerzas de seguridad representan prácticamente la mitad de los empleados de la Autoridad. Esta proporción también se explica gracias a la voluntad de la ANP de responder a las exigencias «antiterroristas» israelíes e internacionales. Tras anunciarse la creación de la Fuerza Ejecutiva por parte de Hamas, el presidente de la ANP, Mahmoud Abbas, declaró ilegal esa unidad y aumentó la coacción y el inmovilismo, llevando al borde de la guerra civil al pueblo palestino. La lógica del presidente se justifica por las presiones de las élites externas, que no reconocen a los actores islamistas y apoyan a quienes han controlado tradicionalmente la institución-recurso. Se pretende así reforzar a Fatah e impedir que Hamas se haga con el control del Gobierno de la ANP.

Yihad Islámica

Sin renunciar a sus principios más estrictos y elementales, los líderes de la Yihad Islámica saben que se nutren también del apoyo de simpatizantes descontentos con Hamas. En este sentido, establecen relaciones circulares de poder con el régimen que gobierna Gaza. En Cisjordania, la YIP tiene poca presencia e influencia, y su posición es de enfrentamiento, aunque encubierto, hacia el régimen laico establecido por Fatah. Para la YIP, los regímenes árabes e Israel son dos caras de la misma moneda: ambos son fruto de la invasión de Occidente sobre el mundo árabe.

Pero, en la Franja, compite con Hamas por la captación de seguidores, y oscila entre el apoyo hacia decisiones que considera correctas, en general cierta escalada de la violencia contra Israel, donde se detectan las relaciones lineales de poder contra el ocupante, y el enfrentamiento con Hamas cuando acepta, aunque de compromiso táctico, una tregua con Israel.

Hizb ut Tahrir

Hizb ut Tahrir en Palestina mantiene que su lucha no es contra ningún otro grupo, sino contra una forma de Estado que no se ajusta a los intereses de los musulmanes. Su agenda es coherente tanto en Gaza como en Cisjordania, donde la situación es muy distinta. En uno territorio y otro, tanto Fatah como Hamas parecen tolerar un perfil bajo en las actividades de Hizb ut Tahrir, pero reprimen violentamente cualquier demostración de fuerza (*Maan News*, 17.7.2010; Frykberg, 2010). En cualquier caso, el partido sale beneficiado del enfrentamiento entre Fatah y Hamas, especialmente en Cisjordania, donde cubre espacios que el partido de Mashaal ha dejado vacíos. Aunque también en Gaza, donde ya se ha convertido en uno de sus principales competidores dentro del espectro islamista, pues no solo tienen una larga tradición política, sino también ramificaciones transnacionales, y el desafío ideológico es significativo (Sayigh, 2010: 110).

La realidad es que mantiene una estrategia de enfrentamiento encubierto, que oculta bajo un discurso religioso. Aunque no intervenga en el sistema electoral, se define y actúa como un grupo político. En este sentido, desempeña una estrategia de competición por el poder al margen del sistema electoral y, por ello, no se muestra interesado en presentarse a las elecciones ni tampoco en ser cooptado por el poder. Sin embargo, esta pose no es tan estricta como pudiera parecer, ya que el grupo no impide que sus simpatizantes militen a título personal en otros partidos políticos y se presenten a elecciones. Y también es cierto que no han rechazado las oportunidades que Fatah les ha brindado de acceder a centros de enseñanza y mezquitas, dentro de los esfuerzos del partido de Abbas por despejar la influencia de Hamas en Cisjordania.

En realidad, Hizb ut Tahrir se ve como un colectivo de vanguardia y el movimiento está pilotado por una pequeña élite dirigente. Pese a su carácter emergente, sigue siendo un actor muy minoritario y se mueve en una posición secundaria dentro de las estructuras que generan los principales grupos. De cara al futuro, su evolución dependerá fundamentalmente de su postura respecto a la causa nacional palestina, descuidada por Hizb ut Tahrir a pesar del origen palestino de sus dirigentes mundiales.

Grupos salafistas

Los grupos salafistas tienen a corto y medio plazo unos objetivos modestos, que pasan por continuar su labor proselitista y educativa. Se trata de una

labor paciente, que trabaja a la espera de nuevos espacios en los que pueda extender su influencia, como los que propició la rivalidad entre Hamas y Fatah, al buscar este último grupos con los que cubrir el vacío dejado por los primeros en Cisjordania. Entre los salafistas y su expresión radical –el movimiento *jaljalat*– las relaciones son de mutuo recelo.

El salafismo palestino en realidad no ha cerrado la puerta a ciertas formas de cooptación. De hecho, Fatah ha visto en ellos un elemento útil para llenar el vacío dejado por Hamas y romper su control del discurso islamista y, a la vez, ganar cierta legitimidad religiosa (o, al menos, no perderla completamente al perseguir tanto a Hamas como a los salafistas). Esto ha servido a las agrupaciones salafistas de Cisjordania para medrar en instituciones y mezquitas (Hroub, 2008; International Crisis Group, 2011). Estos grupos han mantenido tradicionalmente una buena relación con Fatah y defienden al presidente Abbas como *wali al-amr* legítimo. La toma de Gaza por parte de Hamas y su empeño por controlar mezquitas y centros religiosos les ha llevado a ser más críticos con el Gobierno de Gaza. Los líderes salafistas, sin embargo, han hecho llamamientos a la reconciliación en numerosas ocasiones.

En cuanto al movimiento *jaljalat*, aspira a convertirse en una alternativa de poder en Gaza, capaz de rivalizar con Hamas o, al menos, de disfrutar de parcelas de poder propias (control de vecindarios, control de túneles para contrabando, etc.). Sin embargo, son grupos cuya importancia ha sido sobrevalorada y que, a pesar de su potencial de contribuir a una escalada de violencia, su pobre organización y sus magros resultados los condenan a una posición secundaria.

En efecto, la importancia que se le ha dado a estos grupos nace de su instrumentalización en la competición por el poder entre los actores más importantes. De ahí, por ejemplo, que el número de militantes varíe según los intereses de quien hable de ellos; así, mientras que Hamas los cifra en docenas, los mismos grupos se numeran en centenares, y la ANP, Israel, y Egipto, por el contrario, en miles. Naturalmente, esta inflación no molesta a los diferentes grupos *jaljalat*, pues les da una publicidad que por ellos mismos difícilmente lograrían, y algunos de ellos se han acogido a las cifras más abultadas. En todo esto ha colaborado también la prensa y la rumorología (International Crisis Group, 2011: 14).

Las estrategias de los grupos *jaljalat* en Gaza han ido moviéndose desde una posición de no enfrentamiento, e incluso de colaboración con los grupos en el poder, hacia una estrategia de enfrentamiento, primero encubierto y luego abierto por medio de la vía armada, toda vez que Hamas no

tolera desafíos a su autoridad en Gaza. Muchos de estos grupos –los más importantes–, como hemos visto antes, guardan relación con las grandes familias y clanes locales, y tienen una agenda de intereses no declarada que se centra en el control de sus barrios de influencia, contrabando a través de túneles, etc. Por eso, aunque a tenor de su discurso rechazarían de pleno cualquier cooptación por parte de un gobierno *kafir* (impío) como el de Hamas, en realidad no darían la espalda a ciertas connivencias respecto a los intereses apuntados. Sin embargo, para tales connivencias sería necesario que Hamas necesitara de estos grupos, y una situación así solo puede nacer en momentos de conflicto. Por ello, los grupos *jaljalat* han atacado sistemáticamente a Israel, incluso en períodos de tregua, desestabilizando al Gobierno de Hamas y dando pie a escaladas de violencia. Estos ataques, además, les permiten ganar credenciales en la resistencia contra Israel.

Desde que algunos de estos grupos se atrevieron a desafiar públicamente la autoridad de Hamas, el Gobierno de Haniyeh, que hasta entonces los toleraba, los ha reprimido y perseguido, al punto de que la mayoría de los grupos *jaljalat*, actualmente, prefieren un perfil bajo, aunque siguen engrosando sus filas con ex miembros de Hamas y otros grupos.

Tejiendo el encaje entre democracia e islamismo

Hamas

Hamas forma parte de la corriente de islamismo político completamente territorial, con lo cual la tradicional noción de la *umma*, de dimensiones y contornos difusos, internacionalista y aterritorial por definición, pasa a segundo plano, en detrimento de las fronteras bien definidas del Estado-nación (aunque para el caso palestino los límites geográficos del Estado son parte sustancial del conflicto), escenario de la praxis política.

La utilización de los medios democráticos como las elecciones para perseguir sus fines es algo que Hamas viene aprovechando ya desde 1992, cuando comenzó a competir electoralmente contra Fatah, y con resultados satisfactorios, en elecciones de uniones profesionales, gremiales y estudiantiles, aun cuando luego boicoteó las elecciones generales legislativas de 1996. Desde su fundación, Hamas ha experimentado cambios significativos en su estrategia política de corto plazo, aun cuando su estrategia de

largo plazo no se haya modificado, en términos de su deseo de liberar toda la tierra de Palestina para instaurar un Estado islámico.

La herramienta electoral se convirtió así en un medio primordial para conseguir el recurso de la movilización popular. Para las elecciones municipales y legislativas de 2004 y 2006, con la obtención de un tercio de los votos promedio, el desafío al monopolio político de la OLP se hizo evidente. La obtención de 74 escaños, de un total de 132, para el Consejo Legislativo por parte de Hamas en las legislativas de 2006 puede haber sorprendido por lo abultado de la victoria frente al otrora todopoderoso Fatah, pero era un resultado previsible en cierto sentido: Hamas sale de las urnas victorioso por méritos propios, pero también, y muy especialmente, por desméritos de sus rivales, tanto en el plano interno (Fatah) como externo (Israel). Una de las razones de la victoria también podemos encontrarla en la creciente islamización de la sociedad palestina, como sugiere Jeroen Gunning (2008: 166).

Hamas arguye que la doctrina islámica provee principios más justos y comprensivos, pero antes del establecimiento de la ley islámica la democracia es preferible a la dictadura. Hamas no reconocería a Israel, no abandona su objetivo de un Estado islámico en toda la Palestina histórica, pero se «resignaría a aceptar a Israel si ese es el deseo, a través de un proceso democrático, del pueblo palestino» (Agha y Malley, 2005). Incluso Hamas ha dejado traslucir que aceptaría abandonar la lucha armada, a través de una tregua de larga duración con Israel, cuando exista un Estado palestino en los Territorios Ocupados en 1967.

La presión de Israel, Estados Unidos, Rusia y la UE sobre la necesidad de reformas políticas de las instituciones palestinas, para conducir las en la senda de la democracia, es la que finalmente catapultó a Hamas como la agrupación mayoritaria en Gaza. «Habiendo declarado una tregua en el campo militar, y presentándose a los comicios legislativos, Hamas está usando inteligentemente el argumento democrático pregonado por Estados Unidos e Israel y sus esfuerzos por estigmatizar a Hamas como organización terrorista» (Hroub, 2005).

Yihad Islámica

El islamismo yihadista se preocupa por la opresión y el peso político y militar de los no musulmanes en tierras musulmanas, y da prioridad a la resistencia, propugnando la lucha armada.

«La Yihad Islámica sostiene que Hamas ha elegido el “camino de la creencia” y no el “camino de la yihad”. Los nacionalistas de Fatah eligieron el “camino de la yihad” y eludieron el “camino de la creencia”. Lo que hace único al movimiento de la Yihad Islámica es la relación dialéctica entre el camino de la creencia y la yihad. En este sentido la Yihad Islámica toma religión y nacionalismo en su empeño por aniquilar Israel» (Abu-Amr, 1994: 103).

Para los dirigentes de la YIP, el peligro de Israel no reside solamente en la ocupación de Palestina, que es parte indivisible de *Dar al-islam*, y en la humillación de su pueblo, sino también en la diseminación del judaísmo y occidentalismo que Israel representa, como parte de un plan para fragmentar la *umma*. Eliminar el «elemento sionista» es una obligación religiosa. Desde esta perspectiva, las relaciones internacionales que propugna la Yihad Islámica son contrarias a cualquier trato con Occidente, y se limitarían a relaciones con estados islámicos. Una vez implantado el Estado islámico por la vía revolucionaria y violenta, se impondrá la sharia, y es esta legislación la que provee las normas de conducta necesarias para obtener el bienestar social y la que rige las relaciones con las minorías étnicas que puedan subsistir.

Hizb ut Tahrir

Hizb ut Tahrir mantiene una línea global de pensamiento hacia la democracia y las instituciones seculares afines, por lo que no existe una variante palestina específica. Para este partido, que defiende la implementación de la sharia, el laicismo es un concepto equivocado, además de una contaminación occidental sin relación alguna con el islam, por lo que lo rechazan vehementemente. Considera que el sistema de gobierno genuino del islam es el Califato, y mientras que el gobierno laico está diseñado por el hombre, el califato se basa en la revelación divina. Por otro lado, coherentemente con su carácter transnacional, considera que existe una única nación islámica, la *umma*, y tratan las vicisitudes de los musulmanes en cualquier parte del mundo como propias (El-Affendi, 2006: 229, 232).

Respecto a los derechos de las minorías confesionales, teóricamente, bajo un régimen califal, y según la sharia, los derechos de *dhimmi*, la «gente del contrato», están totalmente garantizados. En la práctica, sin embargo, son frecuentes las tensiones y el mutuo recelo; por ejemplo, la apertura de una escuela cristiana en Hebrón fue saludada con vehementes protestas.

Las mujeres son parte activa en las movilizaciones del grupo en Palestina, pero lo hacen por separado, y hay manifestaciones únicamente de mujeres. El discurso de Hizb ut Tahrir se puede considerar progresista en comparación con el de otros grupos, también encontramos en sus propuestas ciertas normas de segregación sexual, de moralidad en la vestimenta y conducta femenina, y también la imposibilidad para las mujeres de cargos de tradición del profeta (como juez supremo, califa, gobernador y demás).

En lo que respecta al bienestar social, Hizb ut Tahrir no ha desarrollado en Palestina una labor social intensa. Se ajusta más a las características de los Nuevos Movimientos Religiosos, que tienen un carácter contestatario y en cuyas adhesiones prima el voluntarismo, el sentimiento de pertenencia y la exclusividad religiosa (Alonso, 2008: 89).

Grupos salafistas

Los grupos salafistas, radicales o pacíficos, abogan por la implementación de la sharia como único código legal; rechazan cualquier laicidad, pues entienden el Estado como algo inseparable de la religión (Amayreh, 2007). Sin embargo, como demuestra la acomodación de las organizaciones salafistas de Cisjordania, donde son toleradas e incluso cortejadas por la ANP, no nos debería sorprender una moderación de estas posturas. Lo que se ve reforzado por su estrategia de competición por el poder al margen del sistema político.

Para los salafistas palestinos existe una única nación musulmana. El nacionalismo es, en este sentido, una contaminación occidental. Por lo tanto, cuestiones como el conflicto con Israel o cualquier otro que afecte al mundo musulmán son responsabilidad de toda la *umma*.

Por otra parte, si bien, según el discurso salafista, los derechos de las minorías están garantizados por la sharia, las relaciones con la comunidad cristiana suelen ser tensas. Estas tensiones fueron evidentes en 2007 a raíz de unas declaraciones del papa Benedicto XVI en las que afirmó que el islam se había extendido históricamente a través de la violencia. Numerosas iglesias y vecindarios cristianos fueron atacados por grupos radicales en todo el territorio palestino.

El celo puritano salafista, por otro lado, reserva a la mujer un papel secundario, a pesar de que nominalmente alaba las virtudes de la mujer islámica. Del mismo modo, este puritanismo impone la segregación entre los sexos.

Todos los grupos salafistas consideran como parte de su misión el desarrollo de una *dawa* que incluya educación y guía religiosa, así como caridad y asistencia a los necesitados. Sin embargo, tal capacidad dista mucho de las posibilidades reales de la mayoría de los grupos. Tan solo los más importantes, sobre todo en Cisjordania, pueden articular una red asistencial que abarque un ámbito comunitario.

En sus relaciones con otras formas de islam, los salafistas practican una de las interpretaciones del islam más estrictas. Llevan la ideología *tawhid* hasta el extremo, y juzgan otras expresiones islámicas, incluso las oficiales, como impías, y las acusan de haber abandonado el compromiso con la Yihad. Los grupos radicales van más lejos todavía y siguen el pensamiento *takfiri*, que considera apóstatas e impuros a los musulmanes que no siguen su interpretación, por lo que es legítimo atacarles.

En respuesta, los militantes detenidos en Gaza a menudo reciben cursos de islam «middle-of-the road» por parte de la Comisión de Guía Política y Moral del Gobierno de Hamas (Sayigh, 2010: 18).

Conclusión: un islamismo moderno y nacionalista

De todos los casos que tratamos en este libro, el islamismo palestino es el único que se desarrolla en una sociedad sin Estado. En la vida política palestina, la cuestión nacional ocupa desde hace décadas una posición central, es su fundamento, y monopoliza las agendas de los grandes grupos a la hora de articular sus relaciones de poder. Como evidencia el caso de Hamas, el islamismo local ha debido reformular sus principios, incorporando la dimensión nacionalista para poder gozar del predicamento actual.

Esta particularidad tiene un peso decisivo, al que debemos añadir que el islamismo palestino se desarrolla en un medio fragmentado territorial y socialmente, lo que determina las relaciones de poder entre sus actores y también hacia el régimen.

En efecto, la ocupación de Cisjordania, donde la Autoridad Nacional Palestina (ANP) ostenta una autoridad apenas efectiva en tan solo el 18% del territorio (más autoridad administrativa en otro 23%), y el bloqueo israelí y egipcio sobre la Franja de Gaza encierran a la población en cantones sin contigüidad territorial donde el movimiento de personas y bienes está supervisado por autoridades extranjeras. Esta ocupación tiene un efecto

disruptivo en el desarrollo social palestino, las regiones se mueven a diferentes velocidades, se reconfiguran viejas lealtades, etc. y esto afecta también a los grupos del islam político local.

El elevado nivel educativo y la fuerte urbanización del medio palestino imprimen al islamismo local un carácter urbano e ilustrado, generalmente dirigido por élites formadas en universidades foráneas, especialmente en los países del Golfo y Egipto. Se trata también de un movimiento con gran presencia joven, y los diferentes grupos se nutren de la vigorosa vida universitaria palestina; alrededor de las principales universidades como la de Al Aqsa o la Universidad Islámica en Gaza, o la de Birzeit, Al Quds o An Najah en Cisjordania se constituyen docenas de asociaciones y sindicatos de estudiantes de inspiración islamista. De hecho, la experiencia nos dice que podríamos predecir el éxito de un movimiento basándonos en la progresión que muestre en las universidades.

Los refugiados palestinos, más de cuatro millones y medio, son otro de los elementos clave en las relaciones de poder locales. En este caso, el papel que desempeña la diáspora palestina en el movimiento islamista es diferente al que desempeña con el resto de los grupos. El islamismo, por definición, solo cree en una nación islámica –la *umma*–, y la orientación nacionalista que le imprime Hamas no es del agrado de amplios sectores del espectro islamista, tanto dentro como fuera de Palestina. Sin embargo, hemos descrito cómo Hamas, sin duda la agrupación política islamista más importante de Palestina, se las ha ingeniado para conciliar conceptos teóricamente opuestos: nacionalismo e islamismo, sin renunciar a ninguna de las dos ideologías, estableciendo metas de corto y largo plazo. A esto lo hemos denominado islamismo político territorial, o islam-nacionalismo.

Los islamistas palestinos en el exilio, por lo tanto, no pueden mostrar una inclinación particular por su propia tierra sin arriesgarse a ser tachados de particularistas, por lo que se consigue el efecto contrario: la desatención de la causa nacional. Así, no nos debería sorprender que los miembros palestinos de las direcciones de movimientos islamistas transnacionales como Hizb ut Tahrir, o en el movimiento yihadista radical, hagan tan solo una modesta mención a su país.

Por último, la integración de Hamas en el sistema electoral palestino consagra la aceptación de las estructuras democráticas como una opción para la mayor parte del espectro islamista. El modelo para el islamismo palestino se encuentra en experiencias como la del AKP turco o el Partido Justicia y Desarrollo marroquí y no en fórmulas más rigoristas.

Referencias bibliográficas

- Abu-Amr, Ziad. « Hamas: a historical and political background ». *Journal of Palestine Studies*, vol. 22, n.º 4, University of California (1993). – *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza*. Indiana University Press. Bloomington and Indianapolis, 1994.
- Agha, Hussein; Malley, Robert. « The Lost Palestinians ». *The New York Review of Books*, (9 de junio de 2005) (en línea) <http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=3446&l=1>.
- Alonso, Antonio. « Análisis del discurso de Hizb ut Tahrir ». *Athena Intelligence Journal*, vol. 3, n.º 2 (abril de 2008) (en línea) <http://www.isn.ethz.ch/isn/DigitalLibrary/Publications/Detail/?ots591=0c54e3b3-1e9c-be1e-2c24-a6a8c7060233&lng=en&id=58202>.
- Álvarez-Ossorio, Ignacio; Izquierdo Brichs, Ferran. *¿Por qué ha fracasado la Paz? Claves para entender el conflicto palestino-israelí*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2005.
- Amr Hamzawy. « The West and moderate Islamism ». *Bitterlemons International*, ed. 20, vol. 3 (2 de junio de 2005) . (en línea) <http://www.bitterlemons-international.org/previous.php?opt=1&id=86#351>.
- Amayreh, Khalid. « Hamas and al-Qaida: The Prospects for Radicalization in the Palestinian Occupied Territories ». *Conflicts Forum Monograph* (octubre de 2007) (en línea) <http://conflictsforum.org/2007/hamas-and-al-qaida-the-prospects-for-radicalization-in-the-palestinian-occupied-territories/>.
- An-Nabhani, Taqiuddin. *The Social System in Islam*. Londres: Al-Khifaf Publications, 1999 (en línea) http://www.hizb-ut-tahrir.org/PDF/EN/en_books_pdf/socialsystem.pdf.
- Ayubi, Nazih. *El islam político. Teorías, tradición y rupturas*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1996.
- El-Affendi, A. « Democracy and its (Muslim) critics: an Islamic alternative to democracy? », en: Muqthedar Khan, M.A. (ed.) *Islamic democratic discourse: theory, debates, and philosophical perspectives*. Oxford: Lexington Books, 2006, p. 227-257.
- Elorza, Antonio. *Ummah. El integrismo en el islam*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- Espósito, John. *Islam and Politics*. Nueva York: Syracuse University Press, 1998.

- Faruki, Taji. «Islamists and the threat of Jihad: Hizb al Tahrir and al Muhajiroun on Israel and the Jews». *Middle Eastern Studies*, vol. 36, n.º 4 (octubre de 2000), p. 21- 46.
- Frykberg, Mel. « Hamas “morality” campaign restricts civil liberties in Gaza ». *The Electronic Intifada* (4 de agosto de 2010) (en línea) <http://electronicintifada.net/content/hamas-morality-campaign-restricts-civil-liberties-gaza/8962>.
- Gunning, Jeroen. *Hamas in Politics: Democracy, Religion, Violence*. Londres: Hurst & Company, 2008.
- Halliday, Fred. «Millennial Middle East: Changing Orders, Shifting Borders». *Middle East Research and Information Project* (invierno de 1999) (en línea) <http://www.merip.org>.
- Hamad, Ghazi. « Hamas and the West ». *Bitterlemons International*, ed. 20, vol. 3 (02.06.2005) (en línea) <http://www.bitterlemons-international.org/previous.php?opt=1&id=86#351>.
- Hroub, Khaled. «Is Hamas Planning the Inconceivable?» *The Palestinian Initiative for the Promotion of Global Dialogue and Democracy*, 2005 (en línea) <http://www.miftah.org/Display.cfm?DocId=7753&CategoryId=5>.
- «Salafi Formations in Palestine and the Limits of a De-Palestinised Milieu». *Holy Land Studies: A Multidisciplinary Journal*, vol. 7, n.º 2 (noviembre de 2008), p. 157-181.
- International Crisis Group. «Radical Islam in Central Asia: Responding to Hizb ut Tahrir». *ICG Asia Report*, n.º 58 (junio de 2003) (en línea) <http://www.crisisgroup.org/en/regions/asia/central-asia/058-radical-islam-in-central-asia-responding-to-hizb-ut-tahrir.aspx>.
- «Radical Islam in Gaza». *Middle East Report*, n.º 104 (marzo de 2011) (en línea). <http://www.crisisgroup.org/en/regions/middle-east-north-africa/israel-palestine/104-radical-islam-in-gaza.aspx>.
- Izquierdo Brichs, Ferran. «Política e islamismo: una aproximación a las distintas teorías del islam político». *Nova África*, n.º 16, Barcelona (enero de 2005).
- *Poder y felicidad. Una propuesta de sociología del poder*. Madrid: La Catarata, 2008.
- «Islam político en el siglo XXI». *Revista Cidob d’Afers Internacionals*, n.º 93-94 (2011).
- Izquierdo Brichs, F.; Lampridi-Kemou, A. «Sociology of power in today’s Arab world», en: Izquierdo Brichs, F. (ed.) *Political Regimes in the Arab World*. Londres y Nueva York: Routledge, 2012.

- Kepel, Gilles. *La Yihad. Expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Ediciones Península, 2002.
- Lampridi-Kemou, A. «Egypt's National Interest. A "Sociology of Power" Analysis». *Dret Públic i CC. Historicojurídiques*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2012. <http://www.sociologiadel poder.com/>.
- Levitt, Matthew; Cohen, Yoram; Wasser, Becca. «Deterred but Determined. Salafi-Jihadi Groups in the Palestinian Arena». The Washington Institute for Near East Policy. *Policy Focus*, n.º 99 (enero de 2010) (en línea) <http://www.humansecuritygateway.com/showRecord.php?RecordId=31859>.
- Maan News Agency. «Hizb Ut-Tahrir: PA arrests thousands». Maannews.net (17 de julio de 2010) (en línea) <http://www.maannews.net/eng/ViewDetails.aspx?ID=300222>.
- Mas, S.; Travín, J. «Palestina: élites y poder bajo ocupación», en: Izquierdo Brichs, Ferran (ed.) *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona: Bellaterra / Cidob, 2009, p. 212-237.
- McCarthy, Rory. «Fatah Targets Mosques in Latest Anti-Hamas Campaign». *The Guardian* (2 de noviembre de 2007) (en línea) <http://www.guardian.co.uk/world/2007/nov/02/israel.comment>.
- Milton-Edwards, Beverley; Crooke, Alastair. «Elusive ingredient: Hamas and the peace process». *Journal of Palestine Studies*, n.º 132 (verano de 2004).
- Mozes, T., Weimann, G. «The E-Marketing Strategy of Hamas». *Studies in Conflict & Terrorism*, vol. 33, n.º 3 (2010), p. 211-225.
- Roy, Olivier. *Globalised Islam. The search for a new Ummah*. Londres: C. Hurst & Co. Ltd., 2004.
- Sayigh, Yezid. «Hamas rules in Gaza: three years on». Brandeis University: Crown Center for Middle East Studies. *Crown Paper* (marzo de 2010) (en línea) <http://www.brandeis.edu/crown/publications/meb/MEB41.pdf>.
- Sayigh, Yezid. «"We Serve the People": Hamas Policing in Gaza». Brandeis University: Crown Center for Middle East Studies. *Crown Paper* (abril de 2010) (en línea) www.brandeis.edu/crown/publications/cp/CP5.pdf
- Schancer, Jonathan. «What Palestinians Are Saying Online». *Middle East Quarterly* (invierno de 2011), p. 15-24.

- Schäublin, Emanuel. «The West Bank Zakat Committees (1977–2009) in the Local Context». The Centre on Conflict, Development and Peacebuilding. *CCDP Working Paper*, 2009 (en línea) http://graduateinstitute.ch/webdav/site/ccdp/shared/6305/WP5_2_engl.pdf
- Travin, Javier. «La división de los palestinos: nacionalismo laico versus nacionalismo islamista. Dos proyectos políticos en pugna. Del islamismo al islam-nacionalismo: el caso del Hamas palestino», *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, n.º 76, Barcelona (diciembre/enero de 2006).

7. Las fuerzas islamistas en el Egipto contemporáneo: el fin de las dualidades convencionales

Athina Lampridi-Kemou

Siempre se ha considerado a Egipto como una de las sociedades árabes en las que gran parte del poder se concentra en manos de una reducida élite. Desde el golpe de Estado (o la Revolución de los oficiales libres) en 1952, el país experimentó una asimétrica acumulación de poder por parte de un pequeño grupo de élites, que a pesar de renovarse, mantuvo una continuidad respecto a su núcleo y sus procesos de captación (Lampridi-Kemou, 2012).

Este alto grado de concentración condujo a la creación de una sociedad autocrática. En mi opinión, esta idiosincrasia deriva de la primacía del Estado como recurso de poder. A diferencia de las sociedades occidentales, el Estado concentra una enorme capacidad de poder en las sociedades árabes. Los demás recursos, ya sean materiales o no, como el capital, la información, el aparato coercitivo, etc., tienen un papel secundario en la estructura de poder, pues dependen del control del Estado (Izquierdo y Kemou, 2009). Como consecuencia, las élites dirigentes, a través del Estado, han sido capaces de controlar los principales recursos de poder del país.

Sin embargo, el discurso islámico, que representa un importante recurso de poder en todo el mundo árabe y también en Egipto¹, permitió a ciertas élites eludir el control hegemónico del régimen y establecerse como élites primarias dentro de la estructura de poder. La creciente influencia del discor-

1. En el marco institucional, el islam es la religión oficial del Estado egipcio y así lo estipula la constitución: «El islam es la religión del Estado [...] y la sharia es la fuente principal de la legislación».

so religioso –resultado tanto de factores nacionales como internacionales–, condujo a la formación de diferentes élites que competirían entre sí para lograr legitimidad y apoyo popular.

Podemos dividir los diversos grupos religiosos en actores oficiales e institucionales, por una parte, y actores no oficiales, por otra². Estas dos categorías pueden dividirse a su vez en élites religiosas «políticamente correctas» o moderadas y radicales o «rebeldes». Estos grupos islámicos difieren en objetivos y estrategias pero todos coinciden en que los problemas de las sociedades musulmanas contemporáneas podrían resolverse mediante un retorno a la religión, tanto en el plano individual como en el colectivo.

A pesar de la pluralidad de los actores islámicos e islamistas, la organización de los Hermanos Musulmanes ostentó durante largo tiempo el control ideológico, casi hasta un punto hegemónico³, gracias a un discurso político y religioso que logró movilizar a gran parte de la sociedad egipcia⁴. Además de su actividad en el terreno de la beneficencia, el influyente discurso de los Hermanos permitió a los dirigentes de la organización ganarse el apoyo popular y asegurarse así una posición privilegiada en la estructura de poder del país.

Los grupos islamistas «militantes o radicales», por su parte, no representaban un riesgo para el régimen egipcio, puesto que la mayoría de estos

-
2. Quizá podría ser útil recordar que la religión musulmana no cuenta con una clara jerarquía institucional, como en el caso por ejemplo de la cristiana. Los imanes, los ulemas y los *shejks*, aunque en la práctica tengan un peso mayor, no serían más que buenos musulmanes que se han dedicado a un estudio profundo de los textos islámicos y que, gracias a su conocimiento, sirven a los fieles para aclarar sus dudas.
 3. Podemos distinguir tres niveles de ideología diferentes, en su sentido más amplio. En un primer nivel (que impregna todas las relaciones sociales y podríamos definir como lo que Foucault denomina «el régimen de la verdad»), encontramos mecanismos inconscientes que nos hacen rechazar o aceptar ideas, valores o discursos. En el segundo nivel (definido por Gramsci como «hegemonía cultural»), una clase o grupo social logra que los intereses de su grupo sean aceptados como si fueran de interés común para toda la población. El tercer nivel es más concreto e inmediato. Consiste en una serie de creencias políticas, sociales y religiosas apoyadas y divulgadas por las élites para «convencer» a la audiencia de su pertinencia.
 4. La excepción a esta regla fue el panarabismo de Nasser. El panarabismo era la mayor herramienta del régimen de Nasser y, a través de él, Nasser y sus aliados desafiaron no solo a sus enemigos nacionales, sino también a los regionales, extendiendo su influencia más allá de las fronteras del país. Por el contrario, ni Sadat ni Mubarak fueron capaces de controlar su discurso ideológico, que en ambos casos estaba casi totalmente controlado por los Hermanos Musulmanes.

fueron eliminados de la escena hacia la segunda mitad de los noventa⁵. Los esporádicos ataques terroristas llevados a cabo después no tuvieron ningún impacto significativo en la balanza de poder del país.

El resultado electoral de 2012 en la era pos-Mubarak, fue, por lo tanto, una gran sorpresa para muchos. Los salafistas, que formaron coalición para presentarse como el partido Al-Nur, lograron 125 escaños (alrededor de un 25%). Si sumamos los resultados obtenidos por el partido de los Hermanos Musulmanes, el Partido Libertad y Justicia (FJP en sus siglas en inglés y de aquí en adelante), Al-Nur y Al-Wasat, así como los de los islamistas independientes, las fuerzas islamistas y salafistas obtuvieron cerca del 75% de los escaños del Parlamento egipcio.

Sin embargo, hasta la llamada Revolución egipcia, la arena islamista estuvo prácticamente dominada por una élite, en torno a la cual girará este estudio, los Hermanos Musulmanes.

Un movimiento de masas heterogéneo

Los Hermanos Musulmanes (Al-Ikhwan al-Muslimun) es una organización con una larga trayectoria en la sociedad egipcia, y está considerada una de las organizaciones más antiguas y numerosas del mundo árabe. Fue fundada en 1928 por Hassan al-Banna, junto con otros seis compañeros, y 20 años más tarde, ya con dos millones de miembros, se convirtió en un movimiento de masas que serviría de inspiración a otros grupos más allá de las fronteras del país, especialmente en Siria y en Jordania.

En sus inicios, los Hermanos Musulmanes se establecieron como una organización islámica moderada, ultraconservadora en el ámbito moral y político, cuyo objetivo era aplicar la ley y los preceptos islámicos en todos los aspectos de la vida. Según la visión de al-Banna, el control del Estado no era un fin en sí mismo, sino la herramienta más potente y efectiva para reforzar el papel del islam y acelerar su difusión en la sociedad (Franganillo, 2010).

5. El alto al fuego de los islamistas radicales se produjo dos años después de los ataques de Luxor de 1997, en los que 62 personas, 59 de las cuales eran turistas, perdieron la vida.

Con los años, la organización se ha convertido en un influyente grupo de poder en la sociedad egipcia. Se calcula que en 2008 los miembros que aportaban contribuciones podrían encontrarse entre un millón y cuatro millones⁶. A pesar de que la literatura sobre los Hermanos es muy abundante y diversa, no debemos perder de vista que hasta hace relativamente poco fue una organización prohibida y perseguida, por lo que sus miembros y su modo operandi son una incógnita.

A modo indicativo, merece la pena mencionar el caso de la entrada de cinco nuevos miembros en el *Maktab al-Irshad* (Oficina de la Orientación), el principal órgano de dirección de la Hermandad en el período comprendido entre abril y junio de 2007, después del arresto de dos importantes líderes del grupo: al-Shatir y Bishr. Según Aclimandos, «Es interesante ver que reina un flujo orweliano. Durante una semana o quince días, no se supo si hubo elecciones o los miembros fueron nombrados. También se desconoce si los encarcelados al-Shatir y Bishr y los ancianos Hilal y Abu Shanan (y quizá también Khatib) fueron descartados. Después se supo que nadie fue descartado, que hubo elecciones, pero que los miembros de la *Majlis al-Shura* (la Asamblea consultiva) estaban fuera del proceso» (Aclimandos, 2008).

El proceso de admisión de nuevos miembros sigue reglas estrictas, y es la organización la que elige a los posibles nuevos miembros y no a la inversa. Las admisiones de años anteriores fueron mayormente estudiantes universitarios, especialmente aquellos que estudiaban lejos de sus hogares y, al tener escaso contacto con su familia y entorno social, encontrarían un remedio a su soledad en su afiliación a los Hermanos (Aclimandos, 2007).

Aunque la base de los Hermanos Musulmanes reside en la pequeña y mediana burguesía, la organización también goza del apoyo popular, especialmente gracias a sus actividades sociales y benéficas y también por sus propuestas políticas «alternativas». La larga trayectoria de la Hermandad hace que esta sea una organización plural, en cuanto a sus miembros y seguidores, que proceden de distintos estratos sociales. Además, abarcan un amplio espectro de edad (agrupan a diversas generaciones), algo que ha causado problemas de cohesión, como veremos más adelante.

6. Es imposible, claro está, conocer la suma exacta, pero se cree que aumenta cada vez más.

El nepotismo y la gerontocracia, además del respeto a los ancianos, han sido siempre características esenciales en la cultura política egipcia y los Hermanos Musulmanes no son ajenos a ellas. Prueba de ello es que el Maktab al-Irshad y la mayoría de las direcciones locales están en manos del sector más conservador (Wickham, 2011). La presencia de reformistas, además, se ve especialmente mermada después de las elecciones de 2008 al Maktab al-Irshad, esta y la subsecuente elección del nuevo guía general fueron una clara demostración de la estrategia del ala más conservadora para frenar el ascenso de los reformistas en la jerarquía⁷.

Las relaciones entre los Hermanos Musulmanes y el islam oficial en el Egipto prerrevolucionario eran hostiles. Los ulemas oficiales constituían un grupo heterogéneo y estaban principalmente representados por estas instituciones: al-Azhar, Dar al-Ifta y el Ministerio de Bienes Religiosos, todas bajo control del Gobierno, que tenía la autoridad para elegir a los líderes institucionales.

Con los años, la relación entre el régimen y las autoridades religiosas oficiales fluctuó entre la colaboración impuesta y la dependencia mutua⁸. La colaboración entre el régimen y los clérigos oficiales estaba basada en los intereses comunes de los dos grupos de élites para preservar su statu quo (Bachar *et al.*, 2006: 3). Pero, al mismo tiempo cada grupo preservaba sus propios intereses. En lo que respecta a los clérigos, «cooperando con el régimen podían obtener mayores recursos, acceso a los medios de comunicación, nombramientos, influencia política y ayuda del Gobierno para controlar a sus competidores religiosos, y aumentar así la autoridad de los clérigos» (Taylor, 2008: 45). Y en lo que respecta al régimen, el control de los clérigos islámicos le otorgaba un carácter religioso más elevado y una herramienta adicional para competir contra los islamistas «fanáticos».

7. Las elecciones parciales de mayo de 2008 para elegir a cinco miembros del Maktab al-Irshad tuvieron como resultado la exclusión de Isam al-Arian, líder del ala reformista, y la aparición de cinco nuevos miembros del ala tradicional conservadora. Estos resultados tan marcados hicieron que muchos miembros y partidarios de la organización se cuestionaran la transparencia del proceso. Para más información, véase Franganillo (2010).

8. Aprovechando la Revolución de enero, el sector de los imanes de al-Azhar intentó ganar independencia, apelando al Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas, para que revocara la ley de Nasser de 1961 que disponía que el presupuesto de al-Azhar estuviera bajo el control del Estado y que el gran *sheij* fuera elegido a dedo por la presidencia.

Un asunto de relevancia que unió a los líderes del islam oficial y el régimen fue su interés común por limitar la influencia de los Hermanos Musulmanes, pues la organización restaba capacidad de poder a ambos grupos. Sin embargo, como subrayaba anteriormente, los ulemas oficiales constituían un grupo heterogéneo. Así, al mismo tiempo, la larga historia y fuerte influencia de los Hermanos Musulmanes en la sociedad egipcia les permitían colaborar con algunos sectores del islam oficial. Este era el caso de los ulemas «activistas», que se oponían al *sheij* de al-Azhar, Tantawi. Se agrupaban en el al-Azhar Scholar's Front (ASF) liderado por el Dr. Yahya Ismai'l, quien formaba alianza con los Hermanos Musulmanes para oponerse a Tantawi (Taylor, 2008: 53).

Las relaciones entre los Hermanos Musulmanes y otros grupos activistas se caracterizaban por la hostilidad. El control hegemónico de la arena política y la influencia negativa que el resto de grupos ejercían en la sociedad egipcia hacía que la colaboración entre ellos no fuera beneficiosa.

Las relaciones hostiles o no cooperativas continuaron en el Egipto pos-revolucionario. Prueba de ello fue que compitieron en las elecciones. Por una parte, se presentó la Alianza islamista, liderada por el partido salafista al-Nur, y que incluía tres partidos más: el partido Asala, la Corriente salafista y el partido Construcción y Desarrollo, el brazo político de Al-Jamaa Al-Islamiya. Por otro lado, la Alianza Democrática, bajo el liderazgo del partido de los Hermanos Musulmanes, Libertad y Justicia, y que agrupaba doce partidos, entre los que destacaban el partido Ghad y el partido nasserista Karama.

Una organización sólida con divisiones internas

Hasta la caída de Mubarak, los Hermanos Musulmanes fue una organización ilegal. Los partidos religiosos estaban prohibidos⁹, pero existió una tolerancia de facto tras el mandato de Anwar al-Sadat. La transformación de los Hermanos Musulmanes de un movimiento religioso de masas a un «partido político» comenzó en 1980, con la participación de la organización en el proceso electoral.

9. La Ley 40 de 1977 regulaba la formación de partidos políticos en Egipto y prohibía la creación de partidos basados en afiliaciones de raza, clase o religión.

Los Hermanos Musulmanes es una organización con una estructura definida y sólida. En lo más alto encontramos el guía general (Murshid al-am), quien es el director y el portavoz del grupo, actualmente bajo el mandato de Mohammad Badie¹⁰. Por debajo de él, está el Maktab al-Irshad, el politburó de los Hermanos, compuesto por alrededor de quince miembros, renovables cada quince años, y que deben tener al menos treinta años de edad. Después está el Majlis al-Shura (órgano consultivo), que entre 1995 y 2007 no pudo reunirse debido al acoso del régimen. En la misma línea encontramos el departamento de «oración y fatwa», el Comité administrativo y el Comité político.

En cambio, los grupos salafistas no poseen una forma de organización sólida, y hasta hace poco, estos grupos no estaban centralizados ni jerarquizados ni a escala local ni nacional, sino que se organizaban alrededor de los dictámenes y los sermones de respetados teóricos y predicadores salafistas en el delta del Nilo (Brown, 2011).

Internamente, la Hermandad se caracteriza por su diversidad generacional e intelectual. Según El-Ghobashy, «la Hermandad ha experimentado transformaciones organizacionales e ideológicas propias de cualquier partido o movimiento social: brechas entre líneas generacionales, intensos debates internos en cuanto a la estrategia y un giro en su base ideológica, al pasar de considerar la política como una misión sagrada a considerarla un duelo público entre intereses rivales» (El-Ghobashy, 2005: 374).

Siempre ha habido tensiones en el seno de los Hermanos Musulmanes, y estas se volvieron más intensas tras la muerte del guía general, Hamid Abu Nasr, en 1966. Un claro ejemplo de los problemas internos de los Hermanos fue la decisión de varios miembros de la generación intermedia de formar un partido político, Wasat¹¹, liderado por Abu Elela Mady, en el que también participaban miembros coptos (Wickham, 2002: 219).

10. Una visión actualizada del organigrama de los Hermanos Musulmanes se puede encontrar en la web de Jorge Fuentelsaz Franganillo: <http://www.hermanosmusulmanes.es/>.

11. Wasat estaba principalmente compuesto por ex miembros de los Hermanos Musulmanes. Abu Elela Mady, el fundador del partido, fue miembro de la Hermandad durante dieciocho años. Según Mady lo que les llevó a desvincularse de la organización fue el rechazo de sus líderes a reformar la Hermandad y a formar un partido político, separando el proselitismo de la política. Hasta la caída de Mubarak, Wasat no obtuvo su permiso para poder operar como partido político (entrevista personal de la autora con Abu Elela Mady, fundador del partido Wasat y del movimiento [2010]).

Algunos académicos hacen hincapié en las diferencias generacionales en el seno de la organización. Más precisamente, Khalil Al-Anani¹² identifica cuatro generaciones. La primera, los que tienen entre 70 y 90 años, fueron activistas durante la era nasserista y se caracterizan por un conservadurismo general, su principal objetivo es mantener la cohesión dentro de la organización. La segunda, entre los 60 y los 70, está compuesta por miembros mayoritariamente pragmáticos y muy comprometidos con la política. La tercera, entre los 40 y los 60, también se caracteriza por su conservadurismo. Y, por último, una generación más joven, entre los 20 y los 40, son los miembros más políticos y activos de la organización.

Otros dividen la Hermandad entre la «nueva» y la «vieja» guardia, o reformistas y conservadores. Los primeros representan un grupo vagamente definido compuesto por personas de diversa edad (entre los 20 y los 50), profesión, estatus socioeconómico y lugar de residencia (El-Sherif, 2012). Se les considera los «rebeldes» de los Hermanos, por sus críticas al autoritarismo de la organización. No es una coincidencia que estuvieran en el corazón de las revueltas del 25 de enero.

La «vieja guardia» está compuesta, en su mayoría, por Hermanos que sufrieron la represión del régimen de Gamal Abdel Nasser. Este grupo está más cohesionado y sus miembros son, por lo general, más fervientes, conservadores y están comprometidos con el trabajo misionero religioso a largo plazo (*dawa*) y con la preservación de la unidad del movimiento. Además, esta vieja guardia es muy recelosa respecto a otros grupos políticos como pueden ser los nasseristas, los nacionalistas árabes y los marxistas (Elad-Altman, 2006).

La división existente entre los Hermanos fue puesta de relieve durante la revolución y el escenario posterior a esta. Así, el anuncio de Abdel Mo-neim Aboul Fotouh, miembro muy popular entre los integrantes de la nueva guardia, de que planeaba presentarse a las elecciones como candidato independiente, en contra de los deseos de la organización, condujo a la expulsión de este miembro.

12. Entrevista personal de la autora con Khalil al-Anani, especialista en islam político y editor adjunto de *Al Siyassa Al Dawliya*, periódico publicado por la fundación Al-Ahram (2010).

Rivales y amigos

Los Hermanos Musulmanes están considerados como «la madre de todos los movimientos islamistas centristas» (Shahin, 2007). En consecuencia, han servido de inspiración para muchos movimientos en Oriente Medio, y esta relación es aún más evidente en las organizaciones sirias, jordanas y palestinas, por razones históricas y geográficas.

Los contactos entre «iguales» incrementó la competición por el poder. La muerte de Mustafa Mashrur, guía general de los Hermanos Musulmanes, en noviembre de 2002, despertó fricciones en el seno de esta cooperación internacional, porque los Hermanos no egipcios se mostraron a favor de promover la candidatura de Faisal Mawlawi, líder de Jamaa Islamiya en el Líbano (Ternisien, 2007: 71). En 2010 se desató de nuevo la competencia, cuando el guía general dejó su cargo y se desataron los rumores que apuntaban a la nominación de un no egipcio para el puesto, cuatro de los cuales eran sirios y jordanos¹³. Al final, las expectativas no se cumplieron, pues Mahdi Akif fue sucedido por el egipcio Mohamed Badie.

Las relaciones entre Hamas y los Hermanos Musulmanes egipcios han perdido fuerza con el tiempo, a pesar de los esfuerzos del régimen egipcio para demostrar lo contrario con la intención de poner a la Administración norteamericana en contra de los Hermanos. Es cierto que las dos organizaciones han colaborado para que tanto los Hermanos como Hamas incrementaran su apoyo social, pero la existencia de intereses compatibles no implica que no hubiera competencia entre los dos grupos. Así lo ilustran unas declaraciones públicas realizadas en marzo de 2007 después de que su líder, Abdel Aziz Ali Abdulmajid al-Rantissi, fuera asesinado. El nuevo líder de Hamas, Khaled Mashal, fue oficialmente nombrado guía general de la organización, un título reservado hasta entonces para el líder egipcio (Ternisien, 2007: 72).

Por otra parte, el apoyo ideológico que la organización ofrece a Hamas y la Franja de Gaza, así como la denuncia de la posición de El Cairo sobre la cuestión palestina, generaba conflicto entre el régimen y la Hermandad, ya que Mubarak siempre intentó impedir que Hamas ganara poder, para evitar situaciones similares en Egipto (Hroub, 2009).

13. Fuente: diario *Al Masry al Youm* (27.03.2009).

A su vez, la organización siempre mantuvo una relación estrecha con Riyad, a través de la cual incrementaba su influencia en la sociedad egipcia a cambio de apoyo económico. Pero este vínculo sufrió un gran cambio tras los ataques del 11-S. El príncipe Nayif Bin Abdel Aziz acusó a los Hermanos de ser los responsables de todos los problemas del mundo árabe¹⁴. Esta ruptura trajo más problemas para la organización egipcia, pues Riyad proporcionaba una ayuda financiera importante a través de la Liga Islámica u otros canales (Ternisien, 2007: 86).

Durante su historia más reciente, la organización ha contado con el apoyo de otros grupos de ideología similar. Al principio de los años noventa se creó la Federación de Organizaciones Islámicas en Europa (FIOE en sus siglas en inglés), compuesta por 27 organizaciones, entre las que figuraban los Hermanos Musulmanes, y que era usada como un canal de comunicación internacional entre los diferentes grupos, aunque la organización niega la existencia de tal red de comunicación¹⁵. Los lazos entre organizaciones no parecen responder a ninguna jerarquía y cada grupo realiza sus propias prácticas, siguiendo una línea nacional y no transnacional.

La única oposición real en Egipto

El recurso de poder más importante de los Hermanos Musulmanes reside en su discurso ideológico. Por una parte, la organización opta por un discurso religioso moderado y un abierto rechazo a cualquier modo de violencia, con una clara vocación política. Por otro lado, la Hermandad, una vez abandonada la idea del califato, abraza el discurso nacionalista.

El discurso y el perfil moderado de la organización, especialmente durante los últimos años del mandato de Mubarak, respondía a una elección

14. La reacción de Riyad fue probablemente un esfuerzo para hacer olvidar que quince de los terroristas eran ciudadanos de Arabia Saudí. Y al mismo tiempo para demostrar las relaciones de competencia entre las diferentes creencias en las corrientes islámicas e islamistas.

15. Entrevista personal de la autora con Sanna al-Banna, nieta del fundador de los Hermanos Musulmanes y miembro de la organización (2010).

muy estudiada que buscaba alejarse de otros grupos radicales. De esta manera, la Hermandad era capaz de eludir grandes enfrentamientos con el régimen y aumentar su número de seguidores, bien gracias a que el radicalismo resultaba menos influyente o bien porque seguir las reglas del juego del régimen le permitía gozar de un margen de actuación más amplio en la sociedad (Lampridi-Kemou, 2011b).

Al mismo tiempo, el discurso de los Hermanos encierra consignas populistas dirigidas a los trabajadores y a la «lumpen *intelligentsia*», así como a los banqueros, agentes financieros y empresarios más cercanos a la cúpula de la organización (Beinin, 2004). Según Husayn y al-Bitar (1997) la oposición de los Hermanos al neoliberalismo ha sido usado como una retórica antiisraelí, esgrimiendo que Israel presiona a Egipto para que privatice el sector público¹⁶.

La entrada en el juego político de los salafistas alteró la imagen de los Hermanos Musulmanes. Según Al-Anani, la proliferación de los partidos islamistas en la era pos-Mubarak «provocó un *boom* en cuanto a la diversidad intelectual, ideológica y retórica de la escena islamista. Las dualidades convencionales entre moderados/extremistas; Hermanos Musulmanes/salafistas; fundamentalistas/yihadistas, ya no servían para describir los matices del panorama del momento» (Al-Anani, 2011).

Hasta el fin de la era de Mubarak, en la que el Estado monopolizaba los medios audiovisuales, todas las élites rivales, incluidos los Hermanos, tenían bloqueado el acceso a este recurso. Así, los Ikhwan se vieron forzados a divulgar su discurso a través de la prensa escrita y sus sermones. Pero, más tarde, el uso masivo de las nuevas tecnologías acabó con el control del régimen, e Internet se convirtió en la herramienta más potente de la organización¹⁷. El activismo de los jóvenes internautas durante los últimos años del Gobierno de Mubarak confirmó a la Hermandad como un importante movimiento en la red¹⁸.

16. Citado en Beinin (2004).

17. El sitio web oficial de los Hermanos Musulmanes en inglés: <http://www.ikhwanweb.com/>. La organización también ha lanzado un canal de televisión, Egypt 25, que emite gratis por Internet.

18. El ciberactivismo fue usado por los Hermanos jóvenes para criticar a los líderes de la organización.

En todo momento, el discurso de los Hermanos refleja, entre otros factores, los intereses de los Hermanos más poderosos. Cabe destacar particularmente la importancia del capital para la organización, como medio para cubrir sus necesidades. La economía de la Hermandad¹⁹ se utiliza para ampliar sus redes clientelares, sobre todo a través de la creación de empleo para jóvenes religiosos y actividades benéficas (Ibrahim, 2002: 60). La actividad económica de la organización data de tiempo atrás y se aceleró durante los años de la Infitah²⁰ de la era Sadat (Lampridi-Kemou, 2012).

En su obra *Who Owns Egypt*, Sa'id Imam²¹ afirma que la economía privada egipcia estaba controlada por dieciocho familias y sus socios, de las que ocho pertenecían a los Hermanos Musulmanes. Además, también revela que la organización controla más del 40% de todos los movimientos de la economía. Un claro indicador de la capacidad económica de los miembros de los Hermanos Musulmanes fue lo ocurrido a raíz del ataque del régimen en 2007, que pretendía acabar con los recursos económicos de la organización. Las detenciones de los principales actores económicos tuvo un impacto negativo en el mercado bursátil del país (Franganillo, 2010). Por todo ello, es fácil entender que los intereses económicos de los miembros y simpatizantes más veteranos tengan una gran influencia en el perfil moderado de la Hermandad.

Desde sus principios, la Hermandad fue sinónimo de asistencia social. «Con una visión del renacimiento islámico y una pizarra bajo el brazo, la Hermandad reclutaba a sus miembros puerta a puerta y construía una organización de asistencia social, que era a su vez una liga deportiva, que era a su vez un movimiento anticolonial, todo ello bajo una meticulosa organización y unas estrictas relaciones entre maestros y discípulos» (El-Ghobashy, 2005). Su perfil filantrópico contribuyó al aumento de su influencia entre los egipcios con bajos ingresos. Según el estudio del

19. La organización incentivó a muchos miembros y simpatizantes a fundar instituciones económicas islámicas, con la ayuda de aquellos que habían amasado fortunas en el exilio en los países productores de petróleo.

20. Apertura a la inversión extranjera realizada por el presidente a partir de 1973.

21. Citado en Wickham (2002: 97).

centro Al-Ahram de estudios políticos y estratégicos²², un 70%-75% de los servicios de salud para la población con rentas más bajas era suministrado por ONG religiosas. Estas también trabajan en el ámbito de la educación y la reducción de la pobreza. En la historia reciente de Egipto encontramos un excelente ejemplo del poder de los servicios sociales de los Hermanos Musulmanes, cuando durante el devastador terremoto de El Cairo en 1992 la Hermandad y otros grupos islámicos demostraron ser mucho más eficientes que el propio Estado.

Junto con los servicios sociales, la Hermandad se fue introduciendo de forma progresiva en otros sectores de la sociedad civil. Los Hermanos comenzaron a hacerse visibles en las asociaciones profesionales en las elecciones para la junta del colegio de médicos en 1984.

En 1990 los candidatos de los Hermanos arrasaron en las elecciones de las principales asociaciones profesionales, lo que hizo crecer los rumores acerca de una «toma de control» y una «infiltración por la puerta trasera» de los Hermanos²³. Y es que el control de las asociaciones es muy importante para la Hermandad. Como apuntaba Ahmad al-Nahas, miembro de la Hermandad y tesorero del colegio de ingenieros de Alejandría «Las asociaciones nos proporcionaban una plataforma política con poder legal y organización mediática. A través de ellas, podíamos publicar tantos periódicos y revistas como quisiéramos, sin sufrir las complicaciones de obtener una licencia. Estos servicios y privilegios hicieron que las asociaciones profesionales actuaran como nuestros portavoces al menos el 80% del tiempo»²⁴.

La presencia de los Hermanos en las asociaciones estudiantiles también fue significativa. Su papel se vio explícitamente reforzado durante el mandato de Sadat, con el objetivo de contrarrestar la influencia «comu-

22. Citado en Abdelrahman (2004).

23. Los inesperados resultados electorales, la escalada del terrorismo en el país y el éxito electoral de Frente Islámico de Salvación en Argelia comenzaron a alarmar al régimen de Mubarak. Así, en 1993, se emitió una nueva ley de asociaciones profesionales, que establecía un mínimo del 50% de participación en las elecciones, con el fin de garantizar su funcionamiento democrático e impedir que una «minoría organizada» ganara a los demás. La propuesta provocó reacciones de muchas asociaciones, la mayoría controladas por la Hermandad, también en forma de manifestaciones.

24. Citado en Al-Awadi (2004: 151).

nista» en las universidades²⁵. La influencia islamista se vio incluso incrementada durante la era Mubarak. Los enfrentamientos entre los diversos aparatos coercitivos del régimen y las asociaciones estudiantiles ligadas a la Hermandad eran frecuentes, como medida del régimen para reducir la influencia de la organización. En septiembre de 2010, por ejemplo, agentes de seguridad de las universidades de Fayum y Ain-Shams se enfrentaron a los estudiantes afiliados a los Hermanos que habían lanzado una campaña a favor de la reforma política.

¿Élites o vanguardias?

Una de los recursos de poder más importantes de los Hermanos Musulmanes ha sido siempre el apoyo popular del que goza la organización, debido a la capacidad para adaptar su mensaje y sus prácticas a las demandas de la población musulmana. Además de su influyente discurso, los Hermanos crearon importantes redes sociales, como ya se ha mencionado. Esposito defiende que los aspectos principales del islamismo no son «las bombas ni los rehenes sino las escuelas y los hospitales» (Esposito, 1998: 218). Además, el peso de las actividades de la organización se hace más evidente debido a la ausencia del Estado de bienestar.

Sin embargo, la aparición de los Hermanos Musulmanes en el proceso político, *stricto sensu*, requería estrategias principalmente en los mecanismos de captación de voto, siguiendo el esquema clientelista del anterior partido del régimen, el NDP. Ello incluía prácticas como ir de casa en casa para pedir el voto y facilitar los procesos administrativos de registro de votos, la ofrenda de regalos de tradición islámica y la distribución de material escolar con el fin de aliviar la carga económica de las familias, principalmente en las áreas más desfavorecidas. Resultan muy significativas unas palabras del guía general de la Hermandad al respecto (Kassem, 1999): «Aunque no consigamos respuesta directa de los padres, los niños recordarán quién les dio el material en las puertas

25. Para más información, véase Lampridi-Kemou (2012).

del colegio y esperamos que así nuestro mensaje pase directamente a la siguiente generación [...] No tenemos prisa, nuestros planes son a muy largo plazo».

Los sucesos del 11-S tuvieron un gran impacto en Egipto e inevitablemente conllevaron modificaciones en el seno de la organización. Las protestas masivas en apoyo a la Segunda Intifada palestina y en contra de la invasión de Irak –temas clave en los que la Hermandad no podía dejar de pronunciarse– forzaron a la organización a adoptar un perfil más militante. Algo que volvía a demostrar su capacidad de «escucha» de las demandas del pueblo y su carácter de organización de base. A medida que se acercaban las elecciones presidenciales de 2005, la agitación empezó a tomar forma en un movimiento antirrégimen, en el que destacaba el grupo Kefaya, formado por militantes seculares, islamistas e intelectuales, entre los que figuraban miembros de la Hermandad.

La participación de miembros de los Hermanos Musulmanes confirió a Kefaya la imagen de un movimiento de masas, al tiempo que mejoraba el apoyo popular a la Hermandad. La creciente movilización de los egipcios inquietaba al régimen que temía una reacción generalizada, por lo que decidió tomar medidas represivas contra todo activista. Pero, además, el régimen vio la necesidad de tomar otras medidas para apaciguar los movimientos contra él mismo, entre ellas un acuerdo extraoficial entre los líderes de la Hermandad y el Gobierno.

El activismo de los Hermanos Musulmanes fue particularmente visible en su relación con la Asociación Nacional para el Cambio. Esta plataforma, dirigida por Mohamed Al Baradei, representaba uno de los esfuerzos más enérgicos de los egipcios para intentar cambiar la estructura de poder en el país. La participación de la Hermandad en la plataforma fue significativa, en solo doce días la organización consiguió recoger más de 100.000 firmas a través de Internet para una petición de cambios constitucionales democráticos. Sin embargo, el intento de unir a las fuerzas de la oposición fracasó. El llamamiento a boicotear las elecciones parlamentarias de noviembre de 2010 fracasaba cuando los partidos de la oposición y los Hermanos Musulmanes anunciaban su decisión de participar, a pesar de sus discursos previos en los que llamaban al boicot si el Gobierno no garantizaba un proceso electoral justo y libre.

Todo ello pone de relieve la naturaleza dual de los Hermanos Musulmanes. Por un lado, los líderes de la organización representan una élite poderosa que se sirve de la organización como una estructura para

gestionar sus recursos de poder. Por otro lado, podemos ver que estos mismos líderes actuaban en ocasiones como un grupo de vanguardia en su enfrentamiento con el régimen.

De los Hermanos Musulmanes al Partido de la Libertad y la Justicia

Antes de la caída del régimen, Abdel-Kotob afirmaba que «la estrategia dominante de la Hermandad puede ser calificada de “acomodación” con el sistema político existente, pues el grupo se ha convertido en totalmente dependiente de los canales constitucionales para conseguir los cambios que piden. El proceso electoral se ha vuelto realmente importante, tanto para poder disfrutar de representación parlamentaria y profesional como, sobre todo, para lograr acceso a un canal sin restricciones en el que el mensaje islamista de la organización pudiera llegar a las masas egipcias» (Abdel-Kotob, 1995: 336). El papel de los Hermanos Musulmanes durante el mandato de Mubarak fue, por lo tanto, el de moverse dentro de las reglas del juego. La cúpula de la organización optó por moverse entre la lealtad y la no confrontación. Un indicador de esta postura lo vemos en la decisión de no presentar candidatos para la presidencia de las asociaciones profesionales, como parte de un acuerdo tácito entre el Gobierno y todos los grupos de la oposición por el que el puesto quedaba reservado para un miembro del partido dirigente con el fin de facilitar las negociaciones con las autoridades (El-Ghobashy, 2005).

Kefaya era un ejemplo ilustrativo de la postura pasiva de la Hermandad. En una situación amenazante para el régimen, los líderes de los Hermanos Musulmanes eran «persuadidos» para rebajar el tono sus acciones antirrégimen y abandonar Kefaya. Miembros destacados de la Hermandad sostienen que en septiembre-octubre de 2005, miembros de las altas instancias del PDN propusieron evitar la confrontación a cambio de mayor libertad de actuación. A pesar de que los Hermanos rechazan haber aceptado la oferta, muchos comentaristas opinan que algún tipo de acuerdo sería la única explicación para la tregua de facto entre los Hermanos y el Gobierno hacia mediados de 2005 (International Crisis Group, 2008). De hecho, poco después la organización anunciaba su apoyo a la quinta candidatura de Mubarak, argumentando como justificación que el Corán obliga a los

musulmanes a obedecer a su líder. Días después, el Gobierno liberó a 14 Hermanos en prisión (Elamrani, 2005).

La revuelta egipcia no cambió esta fidelidad al régimen por parte de la dirección de la Hermandad, como pudo verse cuando los Hermanos se apresuraron en declarar que la organización no participaría en las protestas²⁶. Más tarde, liderados por el Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas (SCAF en sus siglas en inglés), que sucedió a Mubarak en el poder, la organización apoyaría la reforma de nueve artículos de la constitución egipcia. Cambios que llevó a cabo una comisión designada por el propio SCAF, sin ningún tipo de debate público. No es una coincidencia que las reformas constitucionales fueran apoyadas sobre todo por el SCAF, el antiguo partido gubernamental PND y las fuerzas islamistas conservadoras (Lampridi-Kemou, 2011a).

Los Hermanos Musulmanes son percibidos como una organización moderada. Por una parte, la organización opta por un discurso religioso moderado y la condena de todo tipo de violencia de naturaleza política. Por otro lado, la Hermandad mantiene un discurso nacionalista, abandonando así la idea de un califato²⁷. Su partido político formado como consecuencia de la caída de Mubarak, el Partido de la Libertad y la Justicia (FJP)²⁸, es, en términos generales, un partido secular, aunque la religión ocupa un papel importante. Los principios del partido son compatibles con las ideas de su fundador, Hassan al-Banna, que estableció como prioridad la necesidad de «ensalzar las moral, los valores y conceptos islámicos en la vida de cada individuo y en el conjunto de la sociedad», y no la necesidad de ganar poder. En cuanto a su visión de la economía, el FJP es un partido afín al liberalismo. La plataforma del partido apoya los principios de una libertad económica que pueda lograr la justicia social y la redistribución de los recursos, al tiempo que incentiva las inversiones nacionales y extranjeras. Como he subrayado antes, este compromiso neoliberal responde (entre otros) a los intereses de los adinerados Hermanos que financian la organización.

26. Las declaraciones pueden consultarse en <http://www.almasryalyoum.com/en/news/mbwe-didnt-participate-tahrir-square-demonstrations>.

27. Que es la tendencia general en el islam político actual; véase Izquierdo Brichs (2011).

28. El manifiesto del partido está disponible en inglés en <http://www.fjponline.com/view.php?pid=1>.

En lo que respecta a las minorías religiosas, la postura oficial de los Hermanos Musulmanes es la de que los coptos²⁹ son ciudadanos egipcios de pleno derecho. «Nosotros los Hermanos Musulmanes siempre decimos que somos abogados y no jueces, por lo que no contemplamos el forzar a nadie a cambiar sus creencias. Acorde con las palabras de Dios: “no hay coacción en la religión”, nuestra postura ante nuestros hermanos cristianos en Egipto y en el mundo árabe es explícita, consolidada y consabida: tienen los mismos derechos y deberes que nosotros. [...]»³⁰. Desde el principio de su formación, el FJP eliminó el artículo dedicado a la importancia de las funciones religiosas del Estado, que hasta entonces, implícitamente, había descartado que alguien no musulmán pudiera llegar a la jefatura del Estado. Y con el fin de demostrar su compromiso con la igualdad de derechos de los egipcios cristianos y musulmanes, el partido nombró vicepresidente al copto Rafiq Habib.

La nueva plataforma no excluye la elección de mujeres para el Gobierno³¹. Es importante destacar que las mujeres conforman alrededor del 25% de los miembros de los Hermanos, pero las candidatas femeninas en las elecciones de 2011 representaron un 11% de las listas. Sin embargo, la nominación de candidatas femeninas por parte del FJP «continúa siendo más un acto simbólico que un reflejo de la importancia para el grupo del papel político de la mujer» (Al-Anani, 2011).

Los temas coptos y la presencia de las mujeres tienen, sin embargo, un gran peso en el seno de los Hermanos Musulmanes y, en consecuencia, en el FJP, ya que es uno de los puntos conflictivos en la cohesión de la organización. La dura represión del régimen en los últimos años del mandato de Mubarak obligó a los Hermanos a «secularizar» su discurso, llamando públicamente a una reforma y expresando su deseo

29. Los coptos representan aproximadamente el 10% de la población egipcia, lo que los convierte en la minoría religiosa más importante del país. Otros cristianos son católicos, evangélicos, protestantes, ortodoxos griegos, ortodoxos armenios y otras iglesias más pequeñas.

30. Este es un extracto de los principios democráticos de la Hermandad. Citado en El-Ghobashy (2005).

31. En marzo de 1994, los Hermanos Musulmanes emitieron declaraciones definitivas reconociendo los derechos de las mujeres tanto como candidatas para cargos públicos como votantes.

de formar, por primera vez, un partido político. Este anuncio resultó polémico, pues hacía surgir dudas acerca del posicionamiento de la organización sobre la posibilidad de tener un copto o una mujer como presidente de la República de Egipto. Lo mismo ocurría con la creación de un Consejo de ulemas y su papel en el sistema político egipcio, pues agravaba el cisma entre los Hermanos reformistas y los conservadores. El gran abanico de opiniones en estos asuntos hizo que el dirigente de la organización, Muhammad Mahdi Akif, anunciara que el trabajo en el partido se suspendía porque la organización debía concentrarse en los juicios militares a los que sus miembros se estaban enfrentando (Lampridi-Kemou, 2011b).

Desde su primera aparición, los Hermanos Musulmanes siempre han sido un movimiento antiisraelí. Cabe destacar que durante la década de 1950, los Ikhwan gozaron de un gran apoyo popular gracias a su papel activo en la guerra de 1948 en Palestina, pues los Hermanos fueron los primeros en alistarse como voluntarios, ya que el ejército egipcio no podía entrar en guerra hasta que el mandato inglés llegara a su fin. En consecuencia, los Hermanos Musulmanes siempre rechazaron la creación del Estado israelí y el tratado de paz de Camp David.

La postura de la organización en este sentido fue ampliamente explotada por Mubarak con el objetivo de ganar el apoyo de Washington, ya que Estados Unidos nunca vio con buenos ojos a la organización debido a su posición ante Israel y a su rechazo de reconocer el tratado de paz entre Egipto e Israel (Lampridi-Kemou, 2012). Lógicamente, la organización también adoptó una retórica antiestadounidense, principalmente porque veía a Washington como un aliado fiel de Israel. Esto se ve claramente reflejado en uno de los principales eslóganes usados por los Hermanos y otras facciones islamistas para convencer a los egipcios para que votaran a favor de la reforma constitucional: «Si votas “no”, estarás apoyando a América y al-Baradei, y si votas “sí”, estarás apoyando a Dios».

Sin embargo, sí había contacto entre Washington y los líderes de los Hermanos. La incerteza respecto al sucesor de Mubarak durante la última década del mandato del presidente hizo que la Administración estadounidense estuviera preparada para diferentes escenarios, incluso la posible llegada de los Hermanos al Gobierno. Esto explica las reuniones extraoficiales entre miembros de la organización y representantes norteamericanos. Se cree que una de estas reuniones tuvo lugar durante la

primera visita oficial del presidente Barak Obama al territorio egipcio³². El reconocimiento implícito de la organización por parte de Estados Unidos no fue bien recibido por Mubarak y, por esta razón, el régimen procedió a la detención de varias personas de la organización, incluidos miembros del Parlamento. Mohammad Habib, entonces viceguía de la Hermandad, declaró³³: «la idea de que el presidente de Estados Unidos entablara comunicación con nosotros ha enfurecido al régimen, que ha decidido lanzar un ataque preventivo».

Volviendo a la postura frente a Israel, la postura oficial del FJP parece ser un poco diferente, una vez que el partido llega a ser la primera fuerza en el Parlamento egipcio. Según Brown, la posición oficial de la Hermandad frente al tratado egipcio-israelí es la de que «los tratados internacionales deben de ser respetados, pero deben de ser aceptados por las dos partes y pueden ser renegociados si una de las dos partes considera que sus términos ya no responden a sus intereses» (Brown, 2012). De esta manera, el FJP logra mostrar un perfil responsable en el ámbito internacional sin, por el contrario, provocar la indignación de los seguidores de los Hermanos, que han albergado durante décadas un sentimiento antiisraelí.

Conclusiones

La caída del régimen de Mubarak ha alterado la balanza de poder en el país. Las fuerzas revolucionarias y de oposición tienen hoy un lugar destacado en la escena egipcia. En 2013, a través de la Alianza Democrática, el FJP, partido de los Hermanos, representa la primera fuerza política en el Parlamento y detenta la presidencia.

Al mismo tiempo, el Egipto posrevolucionario dio lugar a nuevas fuerzas islamistas. «La participación política se ha convertido ahora en el esce-

32. Los contactos extraoficiales entre la organización y Washington empezaron durante la Administración de Bush (El-Din, 2007).

33. Citado en Morrow (2009).

nario preferido por la mayoría de los miembros de los grupos y tendencias islamistas, incluidos aquellos que habían rechazado formalmente, e incluso condenado, la participación y la actividad de los partidos políticos en el ámbito religioso e ideológico» (Al-Anani, 2011). Irónicamente, la mayoría de estos grupos proyectan una actitud más «progresista» y políticamente astuta que los propios Hermanos.

En este contexto, los Hermanos Musulmanes ya no se consideran un grupo islamista radical por las élites dirigentes y los actores internacionales. Por el contrario, se presentan como interlocutores moderados que pueden promover la democracia en Egipto. Este cambio de actitud (especialmente desde Washington) aumenta la desconfianza, pues los intereses norteamericanos están ligados a Israel y a preservar la estabilidad en la región.

Los intereses reales de los líderes de los Hermanos Musulmanes plantean dudas. Como hemos visto, la organización nos demuestra que en momentos cruciales, los líderes de la organización optaban siempre por preservar su posición de poder antes que enfrentarse al régimen. Y esta postura ambivalente continuó en la era posrevolucionaria. Muchos consideran que la «principal prioridad de los Hermanos es conseguir la mayor parte de los escaños en el Parlamento»³⁴. Y al mismo tiempo, el funcionamiento antidemocrático de la organización en cuanto a sus asuntos internos hace difícil comprender cómo el FPJ puede promover la democracia y un cambio real.

Pero, como declaró Al-Aswany, para Egipto «la democracia es la solución» (Al-Aswany, 2011). Y nadie puede dudar que en un futuro cercano un Egipto más democrático y menos autoritario incluirá a los Hermanos Musulmanes y a otras fuerzas islamistas, pues cuentan con una enorme representación dentro de la población egipcia.

34. Información obtenida de Al Ahram, disponible en:
<http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/33276/Egypt/Politics-/Rift-between-revolutionaries,-Brotherhood-widens-i.aspx>.

Referencias bibliográficas

- Abdel-Kotob, S. «The Accommodationists Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt». *International Journal of Middle East Studies*, vol. 27, n.º 3 (agosto de 1995).
- Abdelrahman, M. *Civil Society Exposed: The Politics of NGOs in Egypt*. Londres, Nueva York: Tauris Academic Studies, 2004.
- Aclimandos, T. «Les Frères Musulmans Égyptiens: Pour une critique des Vœux pieux». *Politique Africaine*, n.º 108 (diciembre de 2007).
- «Frères musulmans: des (bons?) usages de la confrontation». *Chroniques égyptiennes/CEDEJ* (2008).
- Al-Anani, K. «The New Islamist Scene in Egypt». *Al Ahram Weekly* (junio de 2011), p. 23-29.
- Al-Aswany, A. *Egipto: las claves de una revolución inevitable*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2011.
- Al-Awadi, H. *In Pursuit of Legitimacy: The Muslim Brothers and Mubarak, 1982-2000*. Londres: Tauris Academic Studies, 2004.
- Bachar, S.; Bar, S.; Machtiger, R.; Minzili, Y. «Establishment Ulama and Radicalism in Egypt, Saudi Arabia, and Jordan». *Center on Islam, Democracy, and the Future of the Muslim World/Research Monographs on the Muslim World*, vol. 1, n.º 4 (diciembre de 2006).
- Beinin, J. «Political Islam and the New Global Economy: The Political Economy of Islamist Social Movements in Egypt and Turkey». *French and US Approaches to Understanding Islam*, 2004.
- Brown, J. «Salafis and Sufis in Egypt». *Carnegie Endowment for International Peace* (diciembre de 2011).
- Brown, N. J. «When Victory Becomes an Option: Egypt's Muslim Brotherhood Confronts Success». *Carnegie Endowment for International Peace* (enero de 2012).
- El-Din, G. E. «A separate meeting?». *Al Ahram* (31 de mayo-6 de junio de 2007).
- El-Ghobashy, M. «The metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers». *International Journal of Middle East Studies*, n.º 37 (2005).
- El-Sherif, A. «The Brotherhood on the Edge of Reform». *Al Masry Al Youm* (2011).
- «Egypt's New Islamists: Emboldening Reform from Within». *Carnegie Endowment for International Peace* (enero de 2012).

- Elad-Altman, I. «Democracy, Elections and the Egyptian Muslim Brotherhood». *Current Trends in Islamist Ideology*, n.º 3 (16 de febrero de 2006).
- Elamrani, I. «Controlled Reform in Egypt: Neither Reformist nor Controlled». *Middle East Report* (diciembre de 2005).
- Esposito, J. *Islam: the straight path*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Franganillo, J. F. «La imposible adaptación de los Hermanos Musulmanes al sistema egipcio: su relación con el régimen durante el mandato de Muhammad Mahdi ‘Akif (enero de 2004-enero de 2010)». *Estudios Árabes e Islámicos y estudios orientales*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2010.
- Hroub, K. «Pressures on Hamas in Reconciliation Talks». *Carnegie Endowment for International Peace* (2 de abril de 2009).
- Ibrahim, S. E. «Islamic activism and Political opposition in Egypt», en: Ibrahim, S. E. (ed.) *Egypt, Islam and Democracy: Critical Essays*. El Cairo, Nueva York: American University in Cairo Press, 2002.
- International Crisis Group. *Egypt’s Muslim Brothers: Confrontation or Integration?*, International Crisis Group, 2008.
- Izquierdo Brichs, F. «Islam político en el siglo XXI». *Revista Cidob d’Afers Internacionals*, n.º 93-94 (2011).
- Izquierdo, F.; Kemou, A. «La sociología del poder en el mundo árabe contemporáneo». *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona: CIDOB/Bellatera, 2009.
- Kassem, M. *In the Guise of Democracy. Governance in Contemporary Egypt*. Reading: Ithaca Press, 1999.
- Lampridi-Kemou, A. «Egypt looks ahead?». *TEIM Election Watch Analysis/Occasional Analysis* (2011a).
- «Los Hermanos Musulmanes: ¿una fuerza centrífuga o centrípeta?». *Revista CIDOB d’afers internacionals*, n.º 93-94 (2011b).
- «Egypt’s National Interest. A “Sociology of Power” Analysis». *Derecho Público y Ciencias Histórico Jurídicas*. Barcelona: UAB, 2012.
- Morrow, A. «Egypt: Muslim Brotherhood On the Mat». *Arab Reform Initiative* (junio de 2009).
- Shahin, E. D. «Political Islam in Egypt». *CEPS Working Document*, n.º 266 (mayo de 2007).
- Taylor, J. «Prophet sharing: strategic interaction between Muslim clerics and Middle Eastern regimes». *Journal of Islamic Law and Culture*, vol. 10, n.º 1 (2008).

Ternisien, X. *Los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2007.

Wickham, C. *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*. Nueva York: Columbia University Press, 2002.

– «The Muslim Brotherhood After Mubarak. What the Brotherhood Is and How it Will Shape the Future». *Foreign Affairs* (febrero de 2011).

8. Islam político en Libia: elitización y vanguardia

Laura Feliu

Fundamentalismo de Estado, rentismo e islamismos

En Libia no se articuló durante el Gobierno revolucionario liderado por Muamar al-Gadafi (1969-2011) un gran movimiento islamista con capacidad de representación de una mayoría de la población (Deeb, 1996: 187). Lo mismo se podría afirmar de otros grupos políticos de oposición al régimen. En este sentido, algunos de los factores que han intervenido en uno u otro caso son comunes. En primer lugar, debe destacarse la inexistencia de un movimiento nacionalista fuerte y centralizado, a diferencia de los países vecinos; fueron sectores tradicionales asociados a organizaciones sociales y religiosas como las tribus o la influyente cofradía sanusí quienes lideraron el combate por la independencia. Posteriormente, si bien durante el período monárquico de Idris I se creó un Parlamento y el país se dotó de una Constitución, los partidos políticos nunca tuvieron una verdadera raigambre (Takeyh, 2000), y, con la llegada del régimen revolucionario y la creación de la Yamahiriya en 1977, estos fueron prohibidos.

La represión y la acaparación de recursos provocaron posteriormente el exilio, o la desmovilización de los aspirantes a constituir la clase política libia. En su lugar, una serie de élites primarias y secundarias¹ se desarrollaron a través de las múltiples y cambiantes instituciones concebidas por

1. Sobre la sociología del poder, véanse Izquierdo Brichs (2008); Izquierdo Brichs y Lampridi-Kemou (2012); Lampridi-Kemou (2012).

Gadafi. Estas instituciones se fueron creando, modificando y suprimiendo tanto en consonancia con el ideario del *Libro Verde* redactado por el propio Líder como con las necesidades derivadas del control de la población y de los recursos, y de la propia supervivencia del régimen (El Khikhia, 1997: 1; Brady, 2007: 128).

Por otra parte, la mayor parte de los científicos sociales que han estudiado el sistema político libio lo consideran una estructura de relaciones tribales solo en parte encuadrada en las estructuras estatales (Davis, 1990; El Khikhia, 1997; Anderson, 1990)². Esta debilidad de las estructuras institucionales y estatales influye en los procesos de formalización de las redes sociales y políticas, mientras que realza la importancia de las redes informales asociadas al parentesco.

El bloqueo del acceso a la participación política difiere del de otros regímenes de la región que liberalizaron parcialmente sus respectivos campos políticos en los años noventa, dando oportunidades al desarrollo de una organización autónoma (Marruecos, Egipto, Líbano) (Brumberg, 2003). Las reformas político-económicas introducidas en Libia a partir de aquella década no implicaron un cambio fundamental de las estructuras del régimen, ni tampoco un proceso significativo de elitización de nuevos sectores³. Pero el modelo libio revolucionario tampoco es del todo coincidente con otros regímenes autoritarios cerrados (el Túnez de Ben Alí, la Siria de los Assad o el Irak de Saddam Hussein), donde los islamistas aprovecharon la lucha circular por el poder entre las élites dirigentes y las élites políticas de adscripción nacionalista o socialista en los años setenta e inicios de los ochenta para ampliar y organizar sus bases (Izquierdo, 2010).

En Libia los recursos económicos quedaron bajo el control directo de las élites primarias que gestionaban las rentas del petróleo. Cabe recordar que desde finales de los años setenta se prohibió cualquier actividad económica de carácter privado. Desde el centro del sistema se dirigió la distribución de la renta exterior, permitiendo el acceso a cierto grado de

-
2. En contra de la tesis del tribalismo véase Djaziri (2002), quien considera que existe un núcleo significativo de Estado-nación autoritario en proceso de consolidación.
 3. Jesús Jurado (2011: 11) incluye a Libia entre las autocracias pluralistas a partir de las reformas introducidas en ese período, que dan lugar a lo que él denomina Segunda Yamahiriya.

bienestar a capas amplias de la población. Los hechos anteriores dificultaron, por una parte, la creación de una clase media de sensibilidad islamista con recursos autónomos y movilidad social. Por otra parte, el carácter rentista del régimen debe ser evaluado también por su impacto negativo sobre la movilización de la población. Según las teorías clásicas del rentismo, la población no se ve obligada a contribuir económicamente a través del pago de impuestos, pero como contrapartida, y al beneficiarse de la redistribución de rentas realizada por el Estado y depender de estas, ve coartada su capacidad de reivindicación. El régimen no necesita de un contrato social amplio para asegurar su supervivencia (Vandewalle, 1998). Esta capacidad redistributiva se debilitará sensiblemente a partir de los años ochenta.

El modelo de Estado-providencia se complementa con el modelo político-social de la experiencia revolucionaria y su vertiente populista igualitaria, ambos aspectos estrechamente relacionados. Sin duda este tipo de gestión del campo público y la importancia de la dimensión ideológica sirvieron para limitar en los años setenta el auge del islamismo en un momento de fuerte crecimiento en otros países de la región.

Otros factores adicionales vinculados con el campo ideológico-religioso intervinieron, por una parte, para explicar la dificultad del islam político para convertirse en un movimiento de vanguardia amplio, y, por otra parte, para explicar sus características (atomización, participación de un núcleo nada desdeñable en las redes transnacionales del salafismo yihadista, alejamiento hasta el momento actual de los procesos de elitización, etc.). Tradicionalmente en Libia la relación entre religión y política ha sido estrecha, como muestra la fuerte influencia de las cofradías en su dilatada historia (Evans-Pritchard, 1973; Wright, 1981). Poco después del golpe de Estado de 1969 realizado por el movimiento de los Oficiales libres unionistas liderado por Muamar al-Gadafi, este anunció una serie de medidas radicales para reislamizar la sociedad de acuerdo con la sharia. En realidad, únicamente en un breve período inicial se actuó en esta dirección, ya que posteriormente, coincidiendo con la redacción del *Libro Verde* en el que se desarrolla el nuevo ideario del régimen, lo que se realizó fue una interpretación no ortodoxa del islam. La religión fue apropiada en su vertiente fundamentalista como fuente de la política, alejándose de la aplicación rigurosa de la ley islámica y del literalismo. Gadafi se abrogó el derecho a la interpretación última del dogma religioso, en un acto de *iytihad* que lo alejó cada vez más de su base islámica. Para algunos

autores, fue precisamente este fundamentalismo del régimen el que frenó la expansión del islamismo hasta mediados de los noventa (Burgat, 1995: 170; véase también Sfeir, 2002: 328; Brady, 2007: 112). Ahora bien, el régimen mostró bien pronto que su interés no era la construcción de un Estado y una sociedad más acordes con el islam, sino el desarrollo de un proyecto personal con otra base ideológica. El discurso islámico del régimen y su control de las fuentes de autoridad religiosa se granjearon un fuerte antagonismo de las élites religiosas tradicionales y de los sectores del islam político. En el primer caso no solamente por alejarse de la ortodoxia, sino sobre todo por marginarlos como intermediarios necesarios en la gestión de conflictos y recursos (Djaziri, 2006).

La bajada de los precios del petróleo en los años ochentas y las propias incongruencias del proyecto gadafiano aceleraron la crisis del sistema: de sus instituciones populares y revolucionarias, de su economía igualitaria basada en el rentismo y del «*ethos* luterano» del régimen. Cuando durante el período de sanciones internacionales de los años noventa⁴ se puso fin al purismo ético rigorista del régimen y aparecieron con toda su fuerza la corrupción y las prácticas «antiislámicas» de las nuevas clases enriquecidas, esta decadencia moral de la Yamahiriya coincidió con un recrudecimiento de las estrategias islamistas.

La pugna entre los sectores moderados y revolucionarios a partir de los años 2000 permitió crear un espacio de mayor tolerancia respecto a la oposición, materializado en las conversaciones para liberar a los numerosos prisioneros políticos, ya fueran representantes del islamismo moderado (Hermanos Musulmanes, HM) o del salafismo yihadista (Grupo Combatiente Islámico Libio, GCIL). El estallido de las revueltas contra el régimen en febrero de 2011 y la guerra civil subsiguiente permitieron a los sectores islamistas iniciar un proceso de reconstitución de sus bases e irrupción en el espacio público.

4. El 31 de marzo de 1992 el Consejo de Seguridad de la ONU impuso sanciones a Libia según la resolución 748 en respuesta al atentado terrorista del 21 de diciembre de 1988 contra un avión de la Pan Am que sobrevolaba la localidad escocesa de Lockerbie. En septiembre de 2003 el Consejo de Seguridad votó el levantamiento definitivo de las sanciones.

Base social islamista en un Estado rentista en crisis

Los sectores islamistas no formaron parte de las élites primarias o secundarias como grupo durante la Yamahiriya, si bien su ideología se encontraba presente en sectores del ejército (aparentemente no entre la oficialidad), en ciertas élites secundarias regionales y tribales y en una pequeña parte de la débil burguesía creada durante el período revolucionario y transformada con el acceso a los negocios privados a partir de los años noventa. Los dirigentes islamistas participaron de forma muy limitada en las relaciones de poder circulares, si bien lo intentaron con respecto al control de la ideología o la violencia. La situación ha cambiado por completo tras la caída del régimen de Gadafi, iniciándose una pugna por influir sobre el Consejo Nacional de Transición y por convertirse en la(s) fuerza(s) dominante(s) en el nuevo panorama político que surja del nuevo juego electoral.

Los damnificados de la Revolución de 1969

A partir de 1969, como consecuencia del proceso revolucionario, nuevas élites substituyeron a las precedentes. Muamar al-Gadafi y sus compañeros revolucionarios que integraban el Consejo de Mando Revolucionario (CMR) se apoyaron sobre todo en una pequeña burguesía nacionalista para legitimar su golpe de Estado (Djaziri, 1996: 156), y hasta 1973 se toleró una forma de capitalismo «libio» frente al capitalismo «extranjero», lo que permitió que se amasaran algunas importantes fortunas (St John, 1983: 482-483). Pero en la segunda mitad de los años setenta tuvo lugar una revolución socialista efectiva que transformó profundamente las estructuras sociales y económicas existentes (St John, 2011: 91). La desconfianza creciente de Gadafi con respecto al círculo del CMR le llevó a alejarse también de la burguesía urbana, a buscar vínculos con élites tribales de su elección y el apoyo de la población más desfavorecida. Las tribus gadafa (asociada a la familia Gadafi, tal y como indica su nombre, y cuya sobrerrepresentación se intensifica a partir de los años noventa), warfalla (también con vínculos sanguíneos con los Gadafi y muy presente en el ejército) y magariha (segunda mayor tribu, muy presente en Sirte) fueron las principales beneficiadas por la revolución (Vandewalle, 2006: 152). En un sistema clientelista, las tribus canalizan en parte la regulación de prestaciones (Haimzadeh, 2010).

Las propuestas de Gadafi obtuvieron el respaldo de la población (Allan, 1981: 228) gracias a una propuesta ideológica movilizadora y a las rentas del petróleo. A partir del giro revolucionario de 1973 (discurso de Zuwara), y de su profundización en 1977 con la proclamación de la Yamahiriya Árabe libia popular y socialista, se eliminó la propiedad privada, se controlaron las transacciones bancarias y se inició la penetración estatal en la producción agrícola. Las transformaciones políticas asociadas a la «revolución de las masas» implicaron el desmantelamiento del Estado tal y como estaba estructurado hasta entonces y su profunda metamorfosis.

Las élites primarias en Libia se articularon durante el período revolucionario alrededor de un centro de poder muy restringido en torno a Gadafi y a un pequeño grupo de personas en el que su familia fue ocupando progresivamente un espacio más central (y no alrededor de un Estado, como recuerdan Daguzan y Moisseron, 2001: 79). En realidad, el eje formal del poder regulado por ley (el eje popular) ocupaba una posición secundaria con respecto al eje informal no oficial (el eje revolucionario); el ejecutivo formal no controlaba al sector revolucionario. Las instituciones populares seguían un esquema piramidal de congresos y de estructuras administrativas en continuo cambio que permitían encuadrar a una parte de la población, a la que se sumaban funcionarios y tecnócratas con cierta lógica de equilibrio regional y tribal (Obeidi, 2008). En este sistema dual, la columna vertebral del sistema estaba formada por las instituciones revolucionarias dirigidas directamente por Gadafi tanto en el campo securitario (los comités revolucionarios, los aparatos de seguridad)⁵ como de gestión del capital (Compañía de petróleo nacional libia, NOC; Autoridad de inversión libia, LAFICO). El propio Gadafi ejercía el poder sin ocupar un puesto fijo en la estructura institucional formal (Jurado, 2011: 27). Es en esta doble estructura donde se producían los principales procesos de elitización. En cierta medida la distribución del poder en Libia siguió dependiendo de equilibrios familiares, tribales y regionales en los que las estructuras de poder formal e informal se superponían (Mattes, 2008). En 1998 este esquema se modificó ligeramente con la apertura política y económica,

5. El Consejo del Mando de la Revolución (CMR) fue vaciándose de miembros y perdiendo relevancia. A finales de los años noventa los comités revolucionarios contaban con unos 10.000 miembros, a los que se debe añadir unos 40.000 de la Guardia Nacional. Los oficiales de estos cuerpos pertenecían mayoritariamente a la tribu gadafa.

comportando un mayor pluralismo de los actores presentes (Jurado, 2011). Desde enero de 2000 entró en funcionamiento una nueva política administrativa de carácter descentralizado con la creación de 26 distritos regionales (*cha'biyates*) y el empoderamiento de ayuntamientos y de ciertas tribus, que debían pasar a ocuparse de la gestión integral del territorio, incluso de la seguridad en detrimento de los comandos revolucionarios. En las principales ciudades se crearon asociaciones tribales como sistema de control de estas agrupaciones. En realidad, la descentralización fue ficticia, y la capacidad de decisión siguió concentrada en Gadafi y su entorno cercano. Estas instituciones actuaron como mecanismos de cooptación de personalidades locales que pertenecían a una generación mayor que los miembros de los comités revolucionarios (Ouanes, 2000). Resulta evidente el fracaso de las políticas modernizadoras y los límites del Estado distribuidor.

El período coincidió con la pugna entre sectores de la vieja guardia y sectores reformistas que divergían sobre el rumbo que debía seguir el Estado en un contexto de crisis. El sector asociado a los comités revolucionarios era partidario del mantenimiento del statu quo, mientras que una parte de la burguesía estatal dirigida por Saif al-Islam (e integrada por altos cargos de las empresas públicas y por élites comerciales asociada a tribus no dominantes) se decantaba por las reformas (Jurado, 2011: 65). Gadafi mantuvo una política de apoyo alternativo a unos y a otros, sin llegar a decantarse por ninguno de ellos, lo que añadió caos e incertidumbre a la situación.

Los seguidores del islamismo

El movimiento islamista libio extrajo seguidores de sectores diversos, empujados hacia la movilización por circunstancias asociadas a las consecuencias negativas de las políticas revolucionarias y a la represión que acompañó el control de la sociedad en un contexto de revolución social de gran calado. Los damnificados del régimen que articularon un discurso político alternativo al de la revolución gadafista se fueron incrementando con el tiempo. No parece que las élites políticas y económicas asociadas al régimen de Idris I (algunos pocos notables urbanos y jefes de tribus, a los que se sumaron nuevas élites enriquecidas por el negocio petrolero, véase Leveau, 1975) se decantaran ideológicamente hacia el islamismo. La cofradía sanusí, asociada durante décadas al poder en Libia tras su conversión en movimiento político y nacional (Deeb y Deeb, 1982: 95), se vio apartada también oficialmente de la competición por el poder y perdió buena parte de su control del recurso ideológico.

Ahora bien, su vertiente reformista mayoritaria tampoco armonizaba con el islamismo revolucionario de los años setenta u ochenta. Son más bien los jóvenes que accedieron a una educación universitaria en Libia o en el extranjero, los pequeños comerciantes afectados por la prohibición de los negocios privados y, eventualmente, sectores asociados al islam tradicional o a tribus marginadas de los círculos centrales del poder quienes parecen nutrir las filas de las diversas corrientes islamistas. Pero los motivos por los que la población movilizada decide apoyar a la oposición laica en el exilio o se decanta por el islam político no están claros, y falta por realizar una sociología política de estos sectores, que establezca su procedencia social y su universo simbólico.

El desmantelamiento por el régimen revolucionario del islam oficial, conservador y asociado a la figura de los ulemas, provocó una primera oleada de descontento por parte de sectores asociados al islam. Una parte pequeña de estos actores, cuya importancia es difícil de valorar, pasó a las filas islamistas, tal y como había pasado también en otros países de la región. Como se ha dicho, otros sectores damnificados por las políticas revolucionarias de Gadafi fueron los pequeños comerciantes y hombres de negocios asociados a iniciativas privadas, y la débil burguesía urbana. Estos sectores eran muy reducidos debido a las condiciones económicas de penuria de finales de los años sesenta. Debe recordarse la situación de pauperización en la que se encontraba la mayor parte de la población del país en 1969 (como muestra, la mortalidad infantil era de un 40%).

La inexistencia de grandes aglomeraciones urbanas y la debilidad de las instituciones universitarias⁶ dibujan un paisaje muy diferente al de la movilización en países cercanos en los años setenta. A pesar de ello, el movimiento islamista se visibilizó entre una juventud que siguió unas pautas ideológicas parecidas a las de otros países de la región. Sin duda el obligado recurso a profesores procedentes de estos países, especialmente del vecino Egipto, favoreció la propagación ideológica. A finales de los setenta y en los ochenta el movimiento estudiantil islamista estaba altamente representado en los campus de las universidades (alumnas con pañuelos,

6. En 1969 un 94% de la población era analfabeta. En 1951 existía una única Universidad en Bengazí, en 1995 se habían creado trece. La población estudiantil universitaria en 1975 era de 13.418 estudiantes, a final de la década de los noventa alcanzaba casi los 270.000.

manifestaciones reprimidas en la Universidad Al-Fatah de Trípoli donde tienen gran fuerza los Hermanos Musulmanes, discursos en las mezquitas menos controladas, etc.) (Sfeir, 2002: 329). El movimiento islamista incipiente se nutrió también de un pequeño grupo de estudiantes que regresó de Estados Unidos y el Reino Unido en los ochenta, donde habían cursado mayoritariamente carreras técnicas. La represión se abatió rápidamente sobre estos círculos. Los detenidos se contaron por centenares, y algunos de ellos fueron ejecutados públicamente (Ronen, 2008; Mattes, 1995).

En este primer período, el grueso de la población consiguió cierto nivel de bienestar gracias a la aplicación de políticas redistributivas (vivienda, capital, tierra, etc.), pero sin llegar a conformar una base social burguesa amplia, como sí sucede en otros estados rentistas. En un país con un tamaño de población pequeño (dos millones en 1973), una inmensa mayoría de la población activa debía trabajar forzosamente en un modesto sector público, mientras que el Gobierno libio necesitaba de trabajadores extranjeros para sus políticas agrarias e industriales. En otros países de la región, sectores de la burguesía que no formaban parte de las élites de poder y con recursos propios apoyaron a la oposición islamista cuando esta estaba perdiendo su base social en los años noventa (Izquierdo, 2010: 20). Esto no pudo suceder con la misma fuerza en Libia, donde la clase media experimentó serias dificultades en los años ochenta y noventa, y el islamismo o se había radicalizado hacia el salafismo yihadista, o su carácter clandestino imposibilitaba una alianza abierta. En estos años no hay movimientos islamistas amplios, solo hay grupos fragmentados, que actúan desde la clandestinidad.

El Estado rentista vio debilitarse sus mecanismos de distribución de la renta petrolera ya en los años ochenta debido a las dificultades en las nuevas explotaciones petrolíferas (exploración y desarrollo); a la caída de precios en el mercado internacional; y al descenso de las exportaciones libias por la mayor competencia (los beneficios cayeron entre 1982 y 1986 de 21.000 a 5.400 millones de dólares). Las sanciones económicas impuestas por Estados Unidos en los ochenta como medida de presión ante la política exterior libia no afectaron seriamente esta coyuntura ya negativa, pero sí lo hizo el peso desorbitado del capítulo militar en el presupuesto estatal, que se vio agravado con la intervención fallida en el vecino Chad. El Gobierno libio tuvo que empezar a aplicar políticas de austeridad, lo que implicó limitar el gasto del sector público en áreas socialmente sensibles. El nivel de vida del ciudadano libio se empezó a deteriorar, y en esta época ya eran habituales las dificultades para acceder a muchos productos de consumo.

El ciclo de recesión económica de los ochenta incentivó una movilización popular limitada que encontró en el islam político su principal consigna. Ahora bien, las revueltas del pan presentes en otros países de la región tuvieron aquí un protagonismo muy secundario. Todo intento de movilización fue reprimido con crudeza. El régimen tuvo un breve respiro gracias a la instrumentalización del ataque aéreo estadounidense de abril de 1986 que intentó poner fin a la vida de Gadafi⁷.

Reformas en un contexto de crisis

En este contexto se introdujo por primera vez una agenda reformista a partir de 1987. En cuanto al discurso fueron criticadas las prácticas abusivas de los comités revolucionarios y la corrupción, mientras que se anunciaba una apertura política que no se materializó. La liberalización económica de la segunda mitad de los ochenta fue modesta (se reabrieron algunos pequeños negocios privados, pero los canales comerciales tradicionales estaban ya dislocados), pero tuvo consecuencias importantes por la aparición de prácticas especulativas y de un floreciente mercado negro. En los años noventa continuaron las reformas económicas: se cerraron las empresas públicas más deficitarias y se redujeron los funcionarios públicos. Se calcula que a finales de la década el sector público representaba entre el 70% y el 75% de la población activa (Martínez, 2007: 13). La mayor parte de esos funcionarios tenían el sueldo congelado desde los ochentas y debían simultanear varios trabajos en la economía sumergida o en el pequeño sector privado (Jurado, 2011). Las nuevas generaciones instruidas se encontraban con muchas dificultades para acceder al mercado laboral. Por otra parte, los precios de la electricidad y el agua aumentaron, y la carestía de productos básicos y de consumo era cada día más aguda. El sistema de distribución estatal ya se había tenido que enfrentar anteriormente a problemas por la falta de planificación y la corrupción, pero la expulsión de

7. En abril de 1986 Estados Unidos bombardeó Trípoli y Bengazi como represalia a ataques terroristas previos contra intereses norteamericanos.

miles de trabajadores extranjeros del sector agrícola y de servicios agravó esta situación (St John, 2011: 97). Es sobre todo la abolición del monopolio de las importaciones y exportaciones lo que permitió la aparición en los años noventa de individuos que se enriquecieron rápidamente, gracias a negocios fraudulentos favorecidos por la apertura (especulación con divisas en el mercado negro, reventa de bienes subsidiados por el Estado). Frente a los círculos de poder del sector revolucionario se creó una nueva clase pudiente con una vinculación indirecta con las élites primarias, y que por su estilo de vida ostentoso tampoco puede ser vinculada con el islamismo⁸. Para autores como Obeidi (2001) o Martínez (2006), esta situación provocó más apatía y desafección que oposición.

Al mismo tiempo, en los noventa se evidenció la importante transformación social acaecida, con una población que en 1995 alcanzaba ya los 5,6 millones (de los cuales 1,7 contaban con menos de 15 años), y un proceso de urbanización acelerado (del 20% de la población en 1970 al 80% en la misma fecha) (UNDP, 2009). Esta transformación fue también visible en la cultura política y social de una nueva generación de ciudadanos inmersos en el consumo y el individualismo (Daguzan y Moisseron, 2011: 83).

Las sanciones multilaterales bajo mandato de Naciones Unidas a partir de 1992 por los atentados de Lockerbie y del vuelo UTA sobre Níger⁹ sí que afectaron esta vez de forma importante a la economía libia, especialmente al sector petrolero y aéreo¹⁰. La inflación que debía soportar la población alcanzó ya cifras elevadas (un 35% anual durante el período 1993-1997);

8. Un importante grupo de jóvenes se dedica al próspero negocio del contrabando con Malta. La Yamahirriya se debate entre dejar hacer (válvula de escape para una juventud desempleada y con pocas perspectivas) o controlar (en 1996 más de 1.500 negocios fraudulentos fueron cerrados y se crearon comités de purificación).

9. Las investigaciones estadounidenses, británicas y francesas establecieron que los servicios secretos libios se encontraban detrás de los atentados terroristas contra dos vuelos internacionales. El primero de ellos se produjo en diciembre de 1988 cuando el vuelo 103 de la compañía Pan Am explotó sobre la población de Lockerbie (Escocia), murieron 259 pasajeros. El segundo atentado tuvo lugar nueve meses más tarde en el vuelo 772 de la compañía UTA, esta vez sobre Níger, 179 pasajeros muertos.

10. Las sanciones incluían los vuelos a Libia, la venta de material aéreo y militar, la venta de equipo vinculado con la industria petrolera y el bloqueo de capital libio en el extranjero. En 1998 se calcula el coste de las sanciones para Libia en 24.000 millones de dólares. Véase: «Les effets de l'embargo sur les finances extérieures de la Libye», *Marchés tropicaux* (11.09.1998), p. 1907.

entre 1992 y 1997 los precios al consumidor experimentaron un aumento acumulado de alrededor de un 200%, lo que produjo un deterioro inexorable del nivel de vida. El intento del régimen de culpar a las potencias extranjeras de la situación económica del momento tuvo un éxito limitado. Este régimen de sanciones se empezó a suavizar a partir de 1998 gracias a la aceptación libia de parte de las demandas angloamericanas.

La estrategia armada de sectores del salafismo yihadista focalizada en el este del país en la segunda mitad de los años noventa suscitó un apoyo popular escaso. A los militantes sobre el terreno les resultó difícil trascender las filiaciones tribales y regionales, aunque al mismo tiempo estas mismas alianzas tribales dificultaban el objetivo del régimen de suprimir a los islamistas (Martínez, 2007, 71). El fracaso de los sectores islamistas en la relación lineal establecida en el terreno militar explica en parte las negociaciones con el régimen una década más tarde. La desconfianza de Gadafi hacia los sectores del ejército llevó a excluirlo del combate contra los islamistas¹¹. Una parte de la tropa y de jóvenes oficiales del ejército simpatizaba con el ideario islamista, especialmente los de origen rural establecidos en los barrios más marginales de las aglomeraciones urbanas que crecían rápidamente a finales de los años ochenta (Takeyh, 2000).

La primera década del nuevo milenio otorgó un respiro al régimen gracias a la política de liberalización económica controlada; la revocación del régimen de sanciones multilaterales en 2003 y estadounidenses en 2004; la recuperación de los precios del petróleo; y el retorno al juego internacional. A pesar de la incertidumbre institucional y normativa, los responsables libios han conseguido atraer un paquete de inversiones extranjeras, especialmente en el sector de hidrocarburos que se beneficia de la alta calidad del producto, del bajo precio de exploración y explotación y de su cercanía al mercado europeo. Paralelamente se ha ido formando

11. Gadafi sufrió siete ataques entre 1982 y 1997, muchos de los cuales fueron ejecutados por oficiales de las fuerzas armadas libias. En 1987 los comités revolucionarios y las milicias populares se encontraban ya en una posición jerárquica superior a la del ejército. El golpe de Estado de noviembre de 1993 realizado por un grupo de capitanes de la tribu warfalla, tradicionalmente protectores de los gadafa, acabó por convencer a Gadafi de la necesidad de neutralizar al ejército. En 1995 se introduce un certificado de honor por el cual se establece la responsabilidad colectiva, y consiguiente castigo, por acciones ilegales de los miembros de las tribus.

un pequeño sector vinculado al mundo de los negocios que intenta aprovechar los resquicios abiertos por el proceso de liberalización económica. Algunos observadores detectan cierta simpatía entre este sector todavía en ciernes por la retórica de cambio y anticorrupción propia del islamismo (Martínez, 2007: 63).

Lamentablemente, durante el período la política económica continúa su rumbo errático, con declaraciones y decisiones contradictorias de los principales responsables. La anunciada privatización del sector de los hidrocarburos y de otros sectores clave a través de la creación de un *stock market* para favorecer la venta de empresas estatales encuentra muchas dificultades. El complejo entramado institucional carece de la flexibilidad y autonomía necesarias para una aplicación ágil sobre el terreno de las consignas políticas. Los continuos cambios de responsables en puestos clave de la Administración testimonian los desacuerdos internos. Para el Líder de la revolución resulta difícil reprochar a las instituciones «verdes» su ineficacia sin menoscabar la legitimidad de su programa ideológico-revolucionario. La protesta aumenta en la calle entre amplios sectores de la población, cansados ya de soportar las consecuencias sociales y económicas, por no hablar de las políticas, de las volubles decisiones gubernamentales; la extorsión y represión procedente de instituciones del régimen; y las promesas incumplidas. Los precios del petróleo, de la electricidad o del agua siguen subiendo, mientras que la cifra de desempleados aumenta (un 27% de la población juvenil, según datos oficiales; UNDP, 2009). Desde los años ochenta el desmantelamiento de los mecanismos de redistribución de los ingresos del petróleo en forma de bienes y servicios es imparable. La crisis financiera iniciada en 2008, el descenso repentino de los ingresos del petróleo entre 2008 y 2009 (que se reducen a la mitad) y el alza en los precios de los cereales son factores externos que se suman a las graves problemáticas internas.

La represión feroz tanto del islamismo moderado como del salafismo yihadista, los reveses militares sobre el terreno y la propia evolución del movimiento global conducen hacia una mayor templanza de estos sectores, que entablan negociaciones con las autoridades y aceptan sus condiciones vinculadas a su desmovilización y a su renuncia a la lucha armada. A cambio, el grueso de los militantes que se encuentra en prisión obtiene su liberación. Este acuerdo se traduce raramente en una posibilidad de pasar a formar parte de las élites secundarias (como podía suceder en países como Marruecos); los procesos de cooptación son limitados.

El paso de un estadio de pasividad a otro de resistencia en el contexto de las revueltas árabes de 2010-2011 ha de ser interpretado en el clima de descontento creciente de la población que ha tenido múltiples manifestaciones y estallidos con anterioridad, especialmente desde los años noventa, y de un contexto regional e internacional en transformación. Cuando el 17 de febrero de 2011 se inicia la «revolución al-Mojtar», ya hace muchos años que el estado del bienestar libio es un espejismo, y que las autoridades han perdido su credibilidad como intermediarias hacia la prosperidad. Los diferentes movimientos islamistas participan en las protestas y combates codo a codo con sectores laicos y de diferentes adscripciones políticas, aprovechando quizás más que en los países vecinos la oportunidad de ocupación del espacio público.

Si bien la revuelta popular contra el régimen de Gadafi fue de carácter transversal (Al-Tir, 2011; citado por Sawani, 2012), la geografía de las revueltas¹², el proceso seguido por el Consejo Nacional de Transición en confirmación de su legitimidad y los acontecimientos regionales han probado la relevancia de la representación y lealtad tribal. Los ciudadanos libios continúan sintiéndose vinculados a la adscripción tribal (Chersstich, 2011). A pesar del rápido progreso de una sociedad rural a urbana (más del 80% de la población vive en zonas urbanas), la «tribalización» de las ciudades es también un hecho. Sin duda, dicha adscripción tribal continúa teniendo cierta relevancia para el islamismo, si se observa la importancia del fenómeno en el este del país (donde dominan las tribus zuwayas, beni salim, o awagir).

La caída del régimen de Gadafi ha posibilitado la vuelta del exilio de militantes islamistas, pero también de un sector de la población de clase media, del cual se tendrá que comprobar su disposición a pactar con el islamismo o su proximidad al mismo. El fin abrupto del régimen revolucionario implica una importante renovación de élites que, dadas las características del levantamiento popular con una base territorial muy diferenciada, sigue diferentes lógicas en diferentes regiones y localidades. En el Estado

12. La región de Bengasi es la primera que se levanta contra el dictador, mientras que la región de Sirte, donde los gadafa están muy presentes, se resiste al cambio (Daguzan y Moisson, 2011: 85).

central, el control de la renta del petróleo (que ya ha vuelto al nivel de producción anterior a la guerra: 1.600.000 barriles diarios) ya ha cambiado de manos, y hoy su gestión por el Consejo Nacional de Transición sigue siendo poco transparente. Resulta evidente que parte del viejo sistema ha sido desmantelado, si bien el tiempo dirá hasta qué punto una parte de las élites primarias del período revolucionario han conseguido mantener su posición en la estructura de poder (y especialmente en el control de la renta externa procedente del petróleo). En las elecciones legislativas de julio de 2012, se vetó la participación de individuos asociados al régimen derribado, mientras que una parte importante de los candidatos son destacadas personalidades de la rebelión armada. Las élites islamistas no están representadas directamente en el Gobierno de transición, pero mantienen vínculos cercanos con algunos de sus miembros, y con el propio presidente de Consejo Nacional de Transición, Mustafá Abdul-Jalil. Sin duda las elecciones representan una importante oportunidad de elitización y de acceso a recursos de poder por parte de los diferentes sectores islamistas. Más de 2.700.000 libios se han inscrito en el censo electoral (un 85% del censo posible) y algo más de 3.000 personas se han presentado como candidatas a las elecciones, de estas, 2.563 son independientes y 649 de agrupaciones políticas. En juego están los 200 escaños de la Conferencia General Nacional (120 reservados para independientes y 80 para partidos) para la creación de un Consejo constitucional y un nuevo Gobierno interino. El hecho de que se haya revertido la proporción de escaños reservados para partidos e independientes es interpretado como una voluntad de evitar que el islam político consiga obtener la mayoría en las elecciones. Por su parte, y como se verá, el islam político ha podido finalmente formalizar su presencia a través de la creación de diferentes partidos políticos.

Los actores islamistas: de la clandestinidad a la luz pública

Los grupos islamistas libios se han movido necesariamente en el marco de la ilegalidad, que en este caso puede ser equiparada a la clandestinidad, ya que su presencia no es admitida en el espacio público. En la Libia de Gadafi no existía una organización política autónoma más allá de las instituciones populares piramidales ideadas por el Líder de la revolución, y el eje revolucionario de control sobre estas y sobre la población. Ante la oclusión del

sistema político y la neutralización de la oposición interna es lógico que la principal proyección organizativa se realice hacia el exterior del país. Únicamente en el exilio es posible cierto nivel de formalización, siempre con las debidas precauciones. A diferencia también de otros países de la región y dado el carácter rentista del régimen, tampoco se desarrollaron grandes asociaciones caritativas o ONG de sensibilidad islamista que pudieran trabajar de forma autónoma con la población, si bien los Hermanos Musulmanes siempre preservaron cierta acción de beneficencia discreta, privando al movimiento de una importante fuente de reclutamiento hasta fecha reciente.

De la dificultad de una clasificación

El islamismo se configura como un movimiento integrado por grupos inarticulados entre ellos que siguen caminos diferenciados, con trayectorias coincidentes solo por la biografía de algunos de sus miembros y con una morfología muy variable. La represión y la clandestinidad favorecen la atomización en grupos pequeños, con continuas escisiones en busca de una coherencia interna, y la actuación aislada y no cooperativa.

Parecería adecuado clasificar los grupos islamistas presentes en el campo político-social libio según dos ejes básicos: el uso o no de estrategias violentas para conseguir sus objetivos (guerra de guerrillas, terrorismo) y su actuación preferente desde el interior o el exterior del país. Pero en realidad los diferentes grupos, y sus militantes de forma individual, se irán desplazando en estos ejes según la respuesta represiva del régimen y la posibilidad de apertura política. En general, la literatura distingue entre, por una parte, un islamismo moderado de carácter conservador en lo moral y que apuesta por la vía no violenta como estrategia de acción y, por otra parte, un islamismo radical asociado a estrategias de pugna frontal con el régimen, uso de métodos violentos si es necesario y vinculación con el yihadismo global impulsado por la participación en la guerra de Afganistán de los ochenta. Ahora bien, los objetivos de unos grupos y otros son equiparables en cuanto a la necesidad de derrocar a Gadafi, crear un Estado islámico y aplicar la sharia. En el primer grupo se sitúan los Hermanos Musulmanes activos en el interior del país hasta mediados de los setenta, con un perfil de acción bajo tras la represión generalizada de la segunda mitad de los años setenta y los ochenta. Se puede incluir también aquí a asociaciones como Tablighi Yama'at, existentes en otros países de la región, que son básicamente asociaciones de predicación de carácter piadoso que

experimentan cierta politización a finales de los setenta y ochenta, pero que la represión del régimen neutraliza¹³. El principal representante del segundo grupo sería el Grupo Combatiente Islámico Libio (GCIL), al que debe añadirse una compleja nebulosa de grupúsculos militantes radicales del salafismo. En general, resulta difícil seguir la pista en la creación y transformación de estos grupos, con nombres cambiantes y trasvase de militantes, y que han desarrollado gran parte de su actividad en la clandestinidad. La visión sobre la importancia relativa de los dos sectores queda desvirtuada por el énfasis de la literatura en el segundo grupo debido a la profusión de informes de los servicios secretos, y el interés que ha suscitado el universo yihadista vinculado a Al Qaeda por su impacto sobre las potencias del sistema. En todo caso, las acciones violentas formaron parte del repertorio de actuación de casi todos los grupos, pero, mientras que los Hermanos Musulmanes ante los éxitos securitarios del régimen optaron por poner al ralentí la organización¹⁴, los representantes del salafismo yihadista propugnaron la lucha armada como estrategia hasta la década de 2000. Ambos grupos participaron en igualdad de condiciones en las negociaciones con el régimen iniciadas en esa época hasta el estallido de las revueltas en 2011.

El origen de los principales grupos

Los Hermanos Musulmanes (HM, *Ijwan al-Muslimin*) libios se crearon en los años cincuenta con la llegada a Libia de un grupo de militantes, entre ellos el egipcio Ezzadin Ibrahim Mustafá, que encontraron refugio político en la Libia de Idris I (Pargeter, 2005), y de profesores egipcios que fueron

13. Este es uno de los pocos casos en que parecen haber actuado los mecanismos de cooptación del régimen, con la adjudicación de puestos de imam a algunos de sus seguidores.

14. Sectores simpatizantes de los HM se integran al Frente Nacional para la Salvación de Libia (FNSL) creado a principios de los ochenta, que en los años ochenta combinó su labor de crítica con acciones militares encubiertas con el apoyo de los servicios secretos de Estados Unidos y el Reino Unido. En 1992 elaboró el documento «Una plataforma para el futuro», en el que se propugna el respeto de los derechos humanos, la separación de poderes, la constitución de una democracia pluralista y cierto liberalismo económico. Aunque, según Sawani (2012: 15) «Sin embargo, las diferencias empezaron a propiciar la desertión de muchos miembros, dejando atrás una pequeña organización de influencia limitada y dirigida por personas a filiadas a la corriente islamista» (cita traducida del inglés por el autor).

reclutados posteriormente por las necesidades de alfabetización de la Libia revolucionaria. Bien pronto se evidenció su posición de crítica al régimen. En 1973 los servicios de seguridad detuvieron a varios de sus miembros, que fueron encarcelados y torturados. El núcleo central de la organización decidió disolverse, aunque la mayor parte de sus miembros continuaron manteniendo el contacto y crearon el Movimiento de la Alianza Islámica (MAI) en 1974 para promover la enseñanza islámica. A principios de los ochenta miembros de los HM decidieron revitalizar la organización bajo el nombre de Grupo Islámico Libio (GIL), que desde la clandestinidad atrajo a sectores estudiantiles y de la emergente pero débil clase media, y encontró cierto apoyo en el este del país. Su actividad se centró sobre todo en las actividades caritativas y sociales, y la celebración discreta de reuniones anuales. En los noventa miembros asociados al MAI abandonaron este grupo por diferencias relativas a la organización, y algunos de ellos se radicalizaron pasando a militar en el GCIL.

De los grupos salafistas yihadistas sin duda el más influyente ha sido el Grupo Combatiente Islámico Libio (GCIL, LIFG en inglés, Al-Jama'a al-Islamiyyah al-Muqatilah bi-Libya), que tras la guerra ha pasado a denominarse Movimiento Islámico para el Cambio (MIC, al-Ḥarakah al-Islāmiyah li-l-Taghyir). Este grupo tiene como antecedente a la organización clandestina Yihad Islámica, creada en 1982 bajo el liderazgo de Awatha al-Zuwawi, un estudiante de derecho islámico de la Universidad de Trípoli que viajó posteriormente a Afganistán en 1986. Este grupúsculo estaba formado básicamente por estudiantes universitarios, entre los que destacaba su líder espiritual Abu Munzer al-Saadi. Tras el arresto de Zuwawi en 1989, la detención y ejecución de varios de sus miembros¹⁵ y la represión de manifestaciones en Bengazi, una parte importante de sus militantes salió del país a reunirse con sectores yihadistas libios que ya estaban en Afganistán. Otro pequeño grupúsculo conectado con el GCIL se creó en 1982 bajo el liderazgo de Ali Al-Aashbi, que fue rápidamente erradicado por el régimen¹⁶.

15. Se acusa a la Yihad Islámica de estar detrás del intento de asesinato de consejeros soviéticos en Tobruk en 1989. Varios de sus miembros fueron colgados y el acto fue retransmitido por la TV. Unas 1.500 personas fueron arrestadas por todo el país.

16. Veintidós presuntos miembros del grupo fueron inculcados en la primavera de 1982 por complot, y ocho de ellos fueron ejecutados al año siguiente.

Lo mismo sucedió con el Partido de Liberación Islámica, también presente en Jordania, Túnez y Egipto. Parece ser que este grupo, activo desde los años setenta, consiguió cierta infiltración en el ejército, y estuvo implicado en actos terroristas en los ochenta (Anderson, 1990).

El grueso de los militantes de estos grupos marchó a Afganistán y Pakistán. Ya en 1986 el campamento Salman al-Farisi, al que se dirigieron la mayor parte de los militantes libios, era controlado por figuras próximas a Osama Bin Laden. Los principales líderes del GCIL se formaron con esta experiencia¹⁷. Finalizada la guerra, a finales de la década, algunos miembros volvieron al Magreb, pero muchos de ellos se quedaron en la región. Abú Abdallah Sadeq, un estudiante de ingeniería de la Universidad de Trípoli, realizó el recorrido de vuelta a Libia tras ser herido en Afganistán, y se estableció en el este del país, creando una célula del GCIL que intentó el asesinato de Gadafi en Derna en 1994. Otro grupo de veteranos libios de los campamentos de Afganistán que regresó a Libia también en los años noventa creó el Movimiento de los Mártires Islámicos (MMI) liderado por Muhammad Al-Mhishhish (aka. Sayyaf Libia). Este grupúsculo realizó acciones espectaculares también en el este del país¹⁸.

En enero de 1993 el Gobierno pakistaní decidió cerrar definitivamente las oficinas árabes de muyahidines en la provincia de la frontera noroccidental y amenazó con deportar a aquellos extranjeros que se encontraran en situación ilegal. Algunos militantes libios marcharon a Argelia y Bosnia-Herzegovina, pero un nutrido grupo se embarcó hacia Sudán. En este país había encontrado refugio Bin Laden desde 1991, y unos pocos miembros del GCIL se mantuvieron cerca del líder islamista. De esta época datan los contactos fluidos con miembros del GIA argelino (Argelia estaba en plena guerra civil), con la Jamaa Islamiya egipcia o con el Grupo Combatiente Islámico Marroquí (GCIM) que se realizaron sobre todo en el exterior de

17. Puede citarse a Sheij abu Yahya, Anas al-libi (Nazih Abdul Hamid Al-Raghi), Abu Bakr al-Sharif o Salah Fathi bin Suleiman (Abu Abdul Rahman al-Hattab).

18. En julio de 1996 realizaron una emboscada a un grupo de fuerzas de seguridad en la que murieron 26 soldados. A partir de este momento el grupo reivindicó numerosos atentados en diferentes ciudades del país (Bengasi, Sebha, Tobruk). En junio de 1998 el grupo asaltó el convoy en el que viajaba Gadafi cerca de Bengasi.

Libia. Pero estas relaciones se deterioraron muy rápidamente¹⁹. A mediados de 1995 el régimen libio presionaba al sudanés para que expulsase a los miembros del grupo islamista del país. El presidente Turabi cedió y afirmó que ya no podía dar garantías de seguridad a los acogidos. Una parte importante de los militantes libios regresaron a su país y alimentaron las acciones guerrilleras en la región de Bengasi, especialmente en el territorio montañoso de Yebel al-Ajdar. Entre 1995 y 1998 se calcula que el GCIL contaba con 2.500 miembros entre sus filas, con una media de edad de 30 años. En 1996 el conflicto escaló con rapidez, y se sucedieron los atentados fallidos contra el Líder. La respuesta del régimen fue masiva, con decenas de detenciones y ataques a los supuestos feudos del grupo con todo tipo de medios. El fracaso de la estrategia armada comportó de nuevo el exilio para muchos de los componentes del Grupo, bien al Reino Unido (donde tienen bases militantes, no son mal recibidos por las autoridades y cuentan con una opinión pública que antagoniza con el régimen de Gadafi), bien de nuevo hacia Afganistán²⁰. De 1997 a 2001 se repite de nuevo el circuito de los campamentos militares, otra vez en las cercanías de Al Qaeda.

Tras los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos, la información en manos de los servicios libios pasó a ser muy valiosa gracias al conocimiento de las redes terroristas en general, al antagonismo con Al Qaeda (Libia emitió una orden de detención de Bin Laden ya en 1998) y a la presencia de militantes islamistas libios en el entorno de Bin Laden. Ambos países se acercan, mientras que el GCIL condena los atentados. A pesar de ello este grupo es incluido en la lista de grupos terroristas del Consejo de Seguridad y posteriormente del Departamento de Estado estadounidense. En 2005 el Ministerio de Interior Británico prohíbe las actividades del grupo en su territorio, si bien parece ser que continúa cierta colaboración con los servicios secretos de este país.

19. Se apunta como uno de los principales motivos las diferencias sobre la dirección de las operaciones (el papel de los «afganos» en el liderazgo), que llevó a un alejamiento con el GIA en junio de 1996 y posteriormente con los marroquíes. Véase «The Guantanamo Moroccans», *Al-Hayat* (Londres) (16.02.2005).

20. «Treasury Designates UK-Based Individuals, Entities Financing Al Qaida-Affiliated LIFG», U.S.<http://www.treasury.gov/press/releases/js4016.htm> [Fecha de consulta el 20.05.2012].

Reformulación doctrinal sin cooptación y revueltas

Uno de los episodios más negros del período que concierne al islamismo libio tiene lugar en octubre de 2006 en la prisión de Abu Salim. Después de que unos 190 prisioneros regresasen a ella tras el juicio en el que se confirmaron veinte penas de muerte y largas penas de prisión para el resto, estalló un motín que fue reprimido con dureza, y causó la muerte de más de 1.200 detenidos²¹. Este acontecimiento coincide con el avance reformista de los años 2000 y la pugna con la vieja guardia revolucionaria. En 2008 se inaugura una dinámica totalmente nueva: prisioneros islamistas de diferentes tendencias (HM, GCIL y otros grupúsculos) entablan negociaciones con el régimen que se prolongan hasta 2011. Estas conversaciones son lideradas por el hijo y delfín de Gadafi, Saif al-Islam, a través de la Fundación Gadafi. La lógica de base es la renuncia a las políticas de oposición al régimen y/o a las armas a cambio de amnistía, y reinserción social a través de compensaciones económicas y puestos de trabajo. En las conversaciones participan figuras religiosas que ejercen de intermediarios en el proceso (Alí Saalabi o Numan Bin Uzmán). Las negociaciones suponen un éxito para el régimen en cuanto los diferentes grupos rectifican su ideario de forma pública, mientras que los sectores islamistas obtienen la liberación escalonada de sus correligionarios hasta febrero de 2011 (solo unos días antes del inicio de las revueltas)²².

Durante las revueltas los sectores islamistas se posicionan de forma clara en contra del régimen de Gadafi. Grupos islamistas desempeñan un papel fundamental sobre el terreno. El propio dirigente del GCIL, Abdelhakim Belhay, ejerce de comandante del Consejo Militar de Trípoli, que agrupa diferentes milicias que toman la capital en agosto de 2011, y que

21. Véase el Informe de Human Rights Watch <http://www.hrw.org/legacy/english/docs/2006/06/28/libya13636.htm> [Fecha de consulta 12.04.2012].

22. En 2006 son liberados más de 80 HM que habían sido detenidos en 1998. Entre 2007 y 2009 se excarcelan 136 miembros del GCIL, que anuncia su ruptura con el AQMI y el abandono de la lucha armada. Otros 29 miembros vuelven del exilio. Hasta 2011 se siguen produciendo liberaciones con cuentagotas. Entre los liberados más conocidos se encuentra el chófer de Bin Laden, Nasser Tailamun; el ex preso de Guantánamo, Abu Sofian Ben Guemu; el líder del GCIL, Abdel Hakim Belhay; el jefe militar de este grupo, Jaled Shrif; y su ideólogo, Sami Saadi.

afirma contar con la simpatía de 25.000 combatientes. Una vez finalizada la guerra, el Gobierno del CNT no consiguió desmovilizar al conjunto de los entre 120.000 y 200.000 milicianos repartidos entre todo el país, y se han sucedido los choques violentos locales entre facciones armadas y soldados del Ejército nacional.

Los Hermanos Musulmanes tuvieron que esperar a la caída de Gadafi para realizar, el 17 de noviembre de 2011, su primera reunión pública desde los años cincuenta bajo el liderazgo de Suleiman Abdelkader en la ciudad oriental de Bengasi. Desde esta fecha los acontecimientos se han acelerado. El 5 de marzo de 2012 los HM se alían con figuras islamistas moderadas para formar el Partido de la Justicia y la Construcción (PJC, Hizb al-‘Adala wal-Bina’) en un acto en el que asisten 1.400 miembros procedentes de 18 localidades. El nuevo partido está presidido por Muhammad Sawan, antiguo preso político. Por su parte el líder del GCIL, Abdelhakim Belhay, renuncia a la dirección del Consejo Militar de Trípoli en mayo de 2012 para concurrir a las elecciones legislativas por el partido Al Watan (La Nación), junto a otros correligionarios (Mahmoud Hamza, Ali Zeidan and Mansour Saif Al-Nasar).

En el proceso legislativo iniciado tras la caída del régimen, los sectores islamistas se encuentran muy presentes, pero no logran convertirse en la primera fuerza del país. A ello contribuye el hecho no casual de que en las elecciones del 7 de julio de 2012, de los 200 escaños del Congreso Nacional General, 120 asientos estaban reservados para figuras independientes y 80 para representantes de partidos, dificultando el control de la Conferencia por parte de los partidos más organizados. De los 21 partidos que han conseguido representación en el Parlamento, 15 obtuvieron únicamente un escaño, lo que da idea de la fragmentación final del hemiciclo, que debe escoger al primer ministro, y aprobar su propuesta de Gobierno interino, para luego elegir una Asamblea constituyente y organizar las elecciones legislativas en 2013.

El partido que ha conseguido más apoyo es la Alianza Fuerza Nacional (AFN), liderada por el ex primer ministro del Gobierno de transición Mahmud Yibril, e integrada por 58 pequeñas formaciones políticas y organizaciones de la sociedad civil próximas a sectores laicos y liberales, que se hace con 39 de los 80 escaños reservados para partidos políticos (39/200).

En cuanto a los sectores islamistas, el Partido Justicia y Construcción (PJC), formación cercana a los Hermanos Musulmanes y dirigida por Mohamed Sawan, ha obtenido una alejada segunda posición con 17 diputa-

dos. Otras formaciones moderadas asociadas anteriormente al salafismo han conseguido resultados marginales, como el Partido Nacional Centrista (Umma al-Wasat) de Sami Mustafá al-Saadi, considerado el brazo político de GICL, y que cuenta entre sus miembros con Abdelwahab al-Ghayid (hermano de Abu Yahya al Libi, segundo de Al Qaeda, muerto en un ataque) y que se ha hecho con dos escaños. La sorpresa ha sido el fracaso del Partido de la Nación (Hizb Al Watan) formado de la alianza entre Abdelhakim Belhay, ya alejado del discurso salafista radical del GICL, y el líder espiritual Ali Al-Salabi, que no ha logrado ningún asiento.

Para interpretar los resultados de las elecciones deben tenerse en cuenta, en primer lugar, la indeterminación en la adscripción de los 120 diputados independientes, algunos de ellos próximos a partidos islamistas que los han apoyado en la campaña (el PJC afirma contar con las simpatías de unos 33 independientes). En segundo lugar, la referencia generalizada de todos los grupos al islam como componente fundamental de la futura legislación libia y como componente ideológico presente en todos los programas.

La competición por los recursos de poder en un contexto monopolístico

Ante la imposibilidad de acceder a recursos de poder relevantes (el Estado, el capital, la beneficencia, el mundo asociativo, los medios de comunicación, las redes oficiales religiosas y mezquitas, etc.) durante la Yamahiriya, los grupos islamistas desafían a las élites del sistema por el monopolio sobre la ideología, por un lado, y sobre la violencia, por otro. De ambos recursos el principal, sin duda, es la ideología, asociada con la movilización política de la religión y su papel en la vida política y social. Esta voluntad de convertirse en élite ideológica constituye una verdadera competición por el poder. Las reformas políticas, sociales y económicas de los años noventa permiten también una tímida aproximación a otros recursos como el capital o la beneficencia. A pesar del bajo nivel de formalización del Estado, este también resulta relevante como recurso y como espacio de competición.

La ideología ha sido esencial en la construcción del «Estado de las masas» libio. Las nuevas élites jóvenes y desconocidas que realizan el golpe de Estado en 1969, ante su carencia de legitimidad previa, buscan el apoyo popular a través del discurso ideológico revolucionario, cuya verificación

se vincula con el bienestar de la población. Tal y como apunta Ayoub (1987: 32), la revolución libia se caracteriza por su carácter socialista indígena enraizado en el legado árabe y la fe islámica. Para autores como Luis Martínez (2007: 98), el discurso relativo a la construcción de una sociedad justa está íntimamente ligado al modelo político tribal de garantía y protección por el grupo de sus miembros, y alejado de la imagen del Estado. Ahora bien, la ideología no deja de ser un recurso en manos de una élite preocupada por perpetuar su poder y garantizar sus intereses, lo que explica la aplicación contradictoria y ambigua del programa que se deriva de ella (Badry, 2007: 111). En este sentido, los comités revolucionarios creados para garantizar la preservación de la ortodoxia revolucionaria derivaron rápidamente en un instrumento de control y represión de la población. Veinte años más tarde, el ideario de la Yamahiriya experimentó un serio desgaste, y la población libia comprobó con desencanto el incumplimiento de las promesas. Por su parte, los sectores islamistas encontraron terreno abonado en la progresión de una cultura consumista y hedonista, más centrada en el individuo, que desafía las bases tradicionales de la sociedad libia.

La experiencia libia confirma que existen límites a la instrumentalización del recurso ideológico-identitario por las élites, y debe tenerse en cuenta tanto el contexto normativo en el que se realiza este proceso como la capacidad constitutiva de dicho contexto normativo sobre las identidades, y, por lo tanto, sobre los objetivos de dichas élites. Los valores tribales, y la tradición, tal y como se perfila en esta segunda mitad del siglo xx, se ven modificados pero seguirán constituyendo una base insoslayable, o en todo caso más durable que la acción de las élites dirigentes. Intervienen aquí los engranajes de la «hegemonía cultural», en términos gramscianos, de calado más profundo (Izquierdo y Kemou, 2009: 38).

Mención especial debe realizarse también al capital, íntimamente asociado a la gestión del campo político, y a un recurso: el petróleo. Son las élites primarias que forman parte del primer círculo concéntrico del poder quienes acaparan esta importantísima fuente de rentas²³, las élites islamistas

23. El petróleo domina más del 85% de la economía libia, y las reservas se calculan en más de 40.000 millones de barriles, a las que deben añadirse más de 1.548.000 millones de m³ de gas natural.

quedan totalmente al margen de su gestión. En el contexto actual de transición política, resulta pues clave el control del Estado para asegurarse el control económico. En el pasado, las rentas de los hidrocarburos no fueron controladas por instituciones oficiales, sino por redes informales alrededor de Gadafi y su entorno más inmediato. Algo parecido sucedió con las grandes empresas estatales, también gestionadas por élites leales al Guía. El régimen de sanciones de 1992 a 2003 ya mostró la naturaleza predatoria de las élites. La tímida liberalización económica durante la segunda mitad de los años ochenta y la segunda ronda de reformas en la década siguiente fueron controladas por los sectores más cercanos a Gadafi (Martínez, 2007: 2). La inversión en los mercados financieros internacionales (la LAFICO movía un portafolio inversor de 8.000 millones de dólares en 1992) benefició en primer lugar a las élites revolucionarias. Los comités revolucionarios pasaron a controlar el mercado de abastecimiento de productos de primera necesidad y el mercado negro paralelo²⁴. Durante todo este tiempo la economía libia experimentó un fenómeno de progresiva patrimonialización alrededor de Gadafi y el clan asociado (Vandewalle, 2008). La caída del régimen a finales de 2011 ha permitido acceder a datos relativos a la fortuna de los Gadafi fuera del país. Unos 160.000 millones de dólares en depósitos bancarios y participaciones empresariales han sido embargados por los socios internacionales de Libia durante la guerra civil. A pesar de que resulta difícil discernir qué parte de esta cantidad pertenece al Estado libio y qué parte a la familia, la confusión público-privado y el control de la familia sobre estas rentas diluyen otras consideraciones. La fortuna personal del Líder se vería además aumentada con varias decenas de miles de millones de dólares en efectivo en la Banca Central Libia y en su propia residencia privada.

La liberalización económica controlada no permitió el desarrollo de un capital islámico «verde», ya que, como se ha dicho, los principales beneficiarios del proceso de apertura controlado e impredecible fueron las élites

24. El descenso del valor del dinar a partir de 1995 impulsó la creación del mercado negro. Mientras que resultaba muy difícil encontrar en Libia bienes producidos en los países vecinos, los productos subsidiados eran exportados fraudulentamente a través de las fronteras. La creación de los comités de purificación de 1996 para controlar estas prácticas ilegales no produjo los efectos deseados.

primarias (que acaparan las grandes empresas en los sectores de telefonía móvil, telecomunicaciones, construcción, transporte marítimo o finanzas) y grupos asociados. El fin de la Yamahiriya ha abierto la puerta al regreso de un pequeño grupo de hombres de negocio afines al islamismo, cuyo anclaje en el país dependerá de si se garantiza la estabilidad y sus intereses. Al mismo tiempo, la gestión opaca hasta el momento del CNT del campo económico suscita interrogantes sobre la continuidad de las modalidades de gestión de las rentas nacionales.

Las relaciones y estrategias de poder: competición y vanguardia

Hasta la revolución de febrero de 2011, los sectores islamistas se encontraban apartados de los centros de poder y no pertenecían a las élites formalizadas, lo que dificultaba su actuación como élites secundarias. Dada la limitada experiencia de liberación política y económica del régimen, a diferencia de otros países de la región, en Libia la posición del islamismo se mantuvo dentro del esquema de enfrentamiento a las élites del poder, con una participación en el sistema muy limitada. A pesar de ello, es indudable que los sectores islamistas conforman una jerarquía propia de poder gracias al uso de recursos como la ideología (político-religiosa), la coacción-violencia (en los sectores yihadistas), la información o, incluso, su ascendente sobre la población. En este sentido, las élites islamistas establecieron, por un lado, una relación de competencia con las élites en el poder (relación circular) y, por otro lado, intentaron aliarse con la población movilizada en búsqueda de mejores condiciones de vida (relación lineal) (Izquierdo y Kemou, 2009). En estos dos procesos los sectores islamistas obtuvieron resultados limitados. A diferencia de otros países de la región y debido al bloqueo del campo político, el papel de vanguardia de estos sectores no se vio afectado por procesos de renovación de élites que las alejaran de los sectores más populares. Ahora bien, el desgaste sobre el terreno y el proceso de reconciliación de finales de los años noventa sin duda deterioraron su capacidad de acción.

En esta posición de vanguardia, los movimientos islamistas compiten también con la oposición secular –cuya actividad se desarrolla básicamente desde el exilio a través del Frente Nacional de Salvación de Libia o la Alianza nacional libia–, por erigirse en los representantes legítimos. La

participación en las organizaciones seculares de militantes cercanos a la ideología islamista o la concertación es muy puntual²⁵.

Las revueltas que estallan a principios de 2011 constituyen una oportunidad para los sectores islamistas de posicionarse ante el recambio de élites, y al mismo tiempo de ampliar y profundizar la relación lineal que implica la alianza con sectores muy diversos. Los islamistas del interior y del exterior participan activamente como vanguardia de las revueltas (relaciones lineales), pero sin lograr liderarlas. Se produce aquí una convergencia de objetivos (la caída del régimen), que implica una colaboración entre los diferentes islamismos, y de estos con otros sectores. Esta colaboración, y la posterior en la edificación de un nuevo régimen pos-Gadafi tras su caída en noviembre de 2011 sigue empujando sin duda hacia la moderación del grueso del movimiento y a la escisión de sectores descontentos minoritarios, visible tanto durante la guerra civil como durante la formación del Gobierno interino; aunque hasta ahora solo local, la perpetuación de la violencia puede actuar en sentido contrario²⁶.

La naturaleza de las estrategias de los actores islamistas con respecto al régimen establecido combina el enfrentamiento encubierto y abierto (a través de ciber-disidencia, la agitación social y la acción armada) dependiendo de los grupos y de los diferentes momentos. Estas estrategias tienen un carácter reactivo frente al uso por el régimen de todo tipo de instrumentos represivos: jurídicos, penales, coactivos. Como señala Martínez (2007: 3), la coerción constituye un instrumento vital para la supervivencia de los regímenes rentistas de carácter autoritario, a pesar de la aparente garantía de estabilidad. A medida que el pilar de redistribución de la riqueza se debilita, el uso de la fuerza represiva resulta más necesario. En el repertorio de estrategias el enfrentamiento armado ocupa un espacio relevante en la década de los noventa, cuando se recrudecen los atentados contra figuras

25. En la Conferencia Nacional de la Oposición Libia (CNOL) celebrada en Londres en 2005 (y de nuevo en 2008) se invita también a sectores islamistas en el contexto de las negociaciones que están teniendo lugar en el interior; los Hermanos Musulmanes no asisten, pero sí otros representantes de sensibilidad islamista.

26. Un nuevo grupo autodenominado Grupo de Apoyo al Prisionero Omar Abdel Rahman hizo su aparición en la Libia posrevueltas con ataques a intereses occidentales (consulado de Estados Unidos, representación de Naciones Unidas, etc.).

oficiales, y son constantes los choques violentos con las fuerzas de seguridad, especialmente en el este del país. A pesar de los intentos del GCIL de lanzar una ofensiva a gran escala, el Gobierno saca ventaja en el control del territorio a través de la imposición de la ley marcial, los instrumentos militares y las medidas de represalia contra la población, unido a intentos de cooptación de nuevos sectores locales.

Es interesante comprobar que el fracaso de la lucha armada contribuye, junto al protagonismo en el Gobierno de los sectores reformistas, a que el conjunto del movimiento inicie una estrategia de negociación durante el período 2008-2010. Pero es la caída del régimen de Gadafi la que posibilitará la participación de las élites islamistas en el juego político, que se plantea en términos de juego democrático. Las estrategias deben adaptarse, pues, al nuevo contexto político, con nuevos instrumentos de competición (creación de partidos políticos, participación en elecciones) totalmente novedosos para el islamismo libio. Independientemente del convencimiento de lo adecuado o no del juego democrático (difícil de evaluar en estos momentos para el conjunto de las fuerzas políticas de todas las tendencias), el hecho de que en este momento el Gobierno provisional no esté controlado por élites islamistas y que se haya abierto el juego político puede hacer más atractiva la vía democrática para estos grupos, como forma de acceso a recursos de poder, ya que los islamistas no han sido capaces de liderar o controlar la movilización de la población.

Naturaleza del discurso social, político, religioso y respecto a la democracia

En primer lugar, el discurso islamista libio contiene lógicamente numerosos elementos comunes al conjunto del islamismo en la región. Los referentes ideológicos citados en textos, entrevistas y discursos son aquellos propios de la genealogía de los Hermanos Musulmanes (Al-Banna, Sayyid Qutb, etc.) o del salafismo yihadista (influencia de clérigos yihadistas, especialmente saudíes y egipcios: Abdallah Azzam, Muhammad al-Mohaisany, Safar al-Hawali, Muhammad al-Shankiti, u Omar Abdel Rahman).

En segundo lugar, debido a los límites de la participación en Libia, el debate sobre acción universalista o nacional es especialmente relevante en el caso del salafismo yihadista de tradición transnacional. Pero en todos los

casos sale triunfante la obligación de concentrar esfuerzos en el combate en el interior país: «Enfrentarse a los dictadores malvados de esta época, como Gadafi, se ha convertido en uno de los deberes más importantes [a los musulmanes] detrás de la creencia fundamental en el bendito Alá...»²⁷.

En tercer lugar, dado el carácter autoritario del régimen gadafiano y su monopolio político, el discurso islamista forzosamente se articula como respuesta al discurso oficial, cuyas principales características ya se han analizado. Los diferentes grupos destacan la base popular de sus demandas y basan su legitimidad en el pueblo libio, que pide una regeneración moral, política y económica de la sociedad. Su papel de movimiento de vanguardia en búsqueda de un espacio propio comporta una crítica severa al régimen, del que se subraya su carácter impío y hereje, pero también despótico y corrupto. Es esta situación de injusticia la que obliga a rebelarse al buen musulmán. Aunque ya se ha visto que las estrategias no serán coincidentes en los diferentes grupos. En esta crítica se hace uso de todo el simbolismo identitario y nacionalista a su alcance. Las prácticas represivas que sufren los militantes son comparadas, por ejemplo, a las del «sionismo» en la Palestina ocupada. La Yamahiriya es un Gobierno títere de intereses foráneos: «Gadafi pasa por encima de los musulmanes para conseguir los intereses de los enemigos de nuestra nación»²⁸. Especialmente para el salafismo, Estados Unidos concentra buena parte de responsabilidad de la situación de la crisis multidimensional: «Estados Unidos es el país cuyos aviones de guerra atacaron Libia, no con el fin de deshacerse de Gadafi, sino más bien con el fin de destruir hogares musulmanes en Libia. Se impuso un embargo opresivo contra el pueblo libio, y los musulmanes son los que sufren por su rencor [...]. Frente a esta tiranía estadounidense [...]»²⁹.

27. Citado en Kohlmann y Lefkowitz (2007: 9): «Communiqué #1: The Declaration of the Establishment of the Libyan Islamic Fighting Group» <http://www.almuqatila.com/AMEER/bayanat/bayan1.htm> 18.10.1995 (cita traducida del inglés por el autor).

28. Entrevista en 2006 al portavoz de GICL, Abu Bakr al-Sharif <http://www.fas.org/irp/world/para/docs/IN-LIBYA>.

29. En respuesta a un ataque sobre sus bases en el sur de Afganistán. Citado en Kohlmann y Lefkowitz (2007: 12-13): «Communiqué #14 Regarding the American Attack against Sudan and Afghanistan». 25.08.1998 <http://www.almuqatila.com/AMEER/bayanat/bayan14.htm>. (cita traducida del inglés por el autor).

En este sentido, y en cuarto lugar, los representantes del islam político buscarán diferenciarse de otros grupos de oposición, una tarea no siempre fácil (Martínez, 2007: 70). Es aquí donde la dimensión islámica sitúa en campos diferenciados la oposición laica y la islamista. Palabras y expresiones como apostasía, *yahiliya*, o «guerra contra la religión» jalonan los discursos. La Yamahiriya ha traicionado a sus bases islámicas. «[...] La ausencia de un régimen islámico –que es el garante de la salvación y la paz en este mundo y en el próximo– es lo que nos ha llevado a esta situación³⁰». El proyecto islamista establece que el islam es un programa en sí mismo: «Somos musulmanes y es nuestra responsabilidad gobernar y juzgar de acuerdo a nuestra religión en nuestros asuntos políticos, económicos y sociales. La religión no es simplemente una cuestión de oración y adoración ritual, la religión es la economía, [y] la dimensión política» (cita traducida por el autor).

Tanto para los HM como para el GCIL, Estado islámico y ley islámica son los pilares de las reivindicaciones de estos grupos desde los años setenta. En el período pos-Gadafi, el concepto de Estado islámico para los principales partidos islamistas se convierte en un Estado más acorde con la moral islámica. En cuanto a la ley islámica, en un contexto en el que el propio CNT ha declarado su intención de establecer la sharia como eje jurídico, el conjunto de partidos del islam político la reclaman³¹. Esta cuestión plantea la concepción del Estado. Los diferentes grupos se han mostrado en el pasado contrarios a la constitución de un Estado laico. En la actualidad, aquellos que están entrando en el juego electoral afirman no ser contrarios a un «Estado civil», distinguiéndolo del secularismo, siempre que no se contradiga con la sharia y los principios islámicos (Sawani, 2012: 6), dejando pues abierta su interpretación y concreción.

30. Entrevista en 2006 al portavoz de GCIL, Abu Bakr al-Sharif <http://www.fas.org/irp/world/para/docs/IN-LIBYA>.

31. Diferentes grupos presionan en este sentido. El denominado Grupo de ulemas de Libia formado por ulemas sobre todo cercanos a los HM lanza desde Bengasi la demanda de ser integrados en la Asamblea constituyente para asegurar que la nueva Constitución esté acorde con el islam.

La idea de democracia no está presente históricamente en el movimiento³². Las declaraciones y escritos de líderes como al-Sallabi sobre el carácter vinculante de la *shura* (consulta) han vertebrado las posiciones de los sectores moderados. Ahora bien, individualmente algunos militantes islamistas se adhirieron a su programa a través de los grupos de oposición en el exilio.

La apertura del campo político ha conducido a una aceptación general de los mecanismos democráticos, no exenta de polémica. La mayor parte de los líderes se han manifestado contra el poder absoluto y a favor de la pluralidad. Pero al igual que ha sucedido en otros países de la región, en los momentos previos a la participación por primera vez en las contiendas electorales, diferentes sectores formulan demandas que pueden parecer contradictorias con los mecanismos democráticos (véanse, por ejemplo, las demandas de figuras religiosas cercanas a los HM de disolución del CNT por no haber sido formado según el principio de la *beya* –juramento de fidelidad–)³³.

Por otra parte, el contenido del programa es fundamentalmente conservador en cuestiones morales que se centran en una concepción discriminatoria de la posición de la mujer en la sociedad y en la institución familiar. Este contenido se complementa con reivindicaciones sociales que son importantes para el islamismo cuando actúa como vanguardia y que deben ser colmadas gracias a una distribución más justa de bienestar.

Por último, destacar la renuncia a la violencia por parte de los grupos asociados al salafismo, tras décadas de considerar que la resistencia armada era la única vía factible para el cambio. En los *Estudios correctivos*, texto de 420 páginas redactado en 2009 en un proceso de consulta entre principales responsables del GCIL y las autoridades, se admite haber cometido un error al llamar a la yihad contra los creyentes de su propia religión en un país musulmán y se recuerdan los límites impuestos por el Corán³⁴. Este proceso es de suma importancia, ya que testimonia la adopción de propuestas ideológicas y programáticas menos radicales con anterioridad a la caída del régimen.

32. El GCIL a través de su portavoz Abu Bakr Al Sharif afirmaba a principios de los años 2000: «Todo compromiso con los opositores laicos es imposible (...) los ideales democráticos no son compatibles con la sociedad islámica» (citado en Sfeir, 2002: 330).

33. *Libya al-Youm Journal* (28.03.2011), citado en Sawani (2012: 14).

34. «Corrective Studies in Understanding Jihad, Accountably, and the Judgment of people», véase texto en www.mediafire.com/?uiqiuyiqjzy/www.akhbar-libyaonline.com.

Sin duda, la participación en el proceso electoral influirá de forma decisiva en la configuración del discurso de los diferentes grupos participantes, abocando a una disolución del universo ideológico del islam político, en aras de un programa que preservará su carácter conservador en lo social, liberal en lo económico, y en lo político centrado en la consecución coyuntural de un espacio de poder dentro del sistema.

Referencias bibliográficas

- Al-Tir, Mustafa Umr. «Taḥaddiyāt al-Taḥawwul ilā al-Dimuqrāṭī yah fi Libyā». *Ṣaḥīfat al-Waṭān al-Libyā al-ʿIlktrāniyah* (23.09.2011) (en línea) <http://www.alwatan-libya.com/more.asp?ThisID=16855&ThisCat=22/>.
- Allan, J.A. *Libya. The experience of Oil*. Londres y Boulder: Croom Helm, 1981.
- Anderson, Lisa. *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- «Tribe and State: Libyan Anomalies», en: Khoury, Philip S.; Kostiner, Joseph (eds.) *Tribes and State Formation in the Middle East*. Los Ángeles: Berkeley, 1990, p. 288-302.
- Ayoub, Mahmoud. *Islam and the Third universal Theory: The Religious thought of Muammar al-Qadhdhafi*. Londres: KPI, 1987.
- Badry, Roswitha. «¿Subordinación a los intereses políticos o un islam libio? El sinuoso curso de la visión islámica de Gadafi», en: De la Puente, Cristina; Serrano, Delfina (eds.) *Activismo político y religioso en el mundo islámico contemporáneo*. Madrid: Siglo XXI, 2007, p. 107-130.
- Brumberg, Daniel. *Liberalization versus Democracy. Understanding Arab Political Reform*. Washington: Carnegie Endowment for International, mayo de 2003.
- Burgat, François. *L'islamisme au Maghreb. La voix du sud*. París: Karthala, 1995.
- Chersstich, Iгоре. «Libya's revolution: tribe, nation, politics». Open Democracy (2011) (en línea): <http://www.opendemocracy.net/igor-chersstich/libyas-revolutiontribe-nation-politics/>.
- Daguzan, Jean-François; Moisseron, Jean-Yves. «La Libye après Kadhafi: essai de prospective géopolitique du conflit libyen». *Hérodote*, vol. 3, n.º 142 (2011), p. 78- 97.

- Davis, John. *Le système libyen: les tribus et la révolution*. París: PUF, 1990.
- Deeb, Marius K. «Militant Islam and its critics: The case of Libya», en: Ruedy, John (ed.) *Islamism and secularism in North Africa*. Houndmills: Macmillan, 1996, p. 45-62.
- Deeb, Marius K.; Deeb, Mary-Jane. *Libya Since the Revolution: Aspects of Social and Political Development*. Nueva York: Praeger, 1982.
- Djaziri, Moncef. *État et société en Libye*, París: L'Harmattan, 1996.
- «La Libye: construction de l'État, transformation sociale et adaptation internationale», en: Gandolfi, Paola (coord.) *Libia oggi*. Venecia: Il Ponte, 2002.
- «Clivages partisans et partis politiques en Libye». *Revue des mondes arabes et musulmans et de la Méditerranée*, vol. 2, n.º 111-112 (marzo de 2006).
- El-Kikhia, Mansour O. *Libya's Qaddafi. The politics of contradiction*. Gainesville: University Press of Florida, 1997.
- Esposito, John L. «Libia». *El desafío islámico*. Madrid: Acento Editorial, 1996, p. 106-118.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- First, Ruth. *Libya: The Elusive Revolution*. Nueva York: Holmes and Meier, 1975.
- Holding Libya together: Security Challenges after Qadhafi*. International Crisis Group Middle East/North Africa Report, n.º 115 (14.12.2011).
- Haimzadeh, P. *Au Coeur de la Libye de Kadhafi*. París: J-C. Lattès, 2010.
- Izquierdo Brichs, F. *Poder y felicidad. Una propuesta de sociología del poder*. Madrid: La Catarata, 2008.
- «Islam político en el siglo XXI». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n.º 93-94 (2010), p. 11-32.
- Izquierdo Brichs, F.; Kemou, A. «La sociología del poder en el mundo árabe contemporáneo», en: Izquierdo, F. (ed.) *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona: CIDOB/Bellaterra, 2009.
- Jurado Anaya, J. *La Libia de las masas. De la revolución de septiembre a la Primavera Árabe*. Proyecto de fin de máster dirigido por Miguel Hernando de Larramendi. Sevilla: UNIA-UPO, 2011 (en línea) <https://sites.google.com/site/finames/publicaciones/tesinas/lalibiadelasmassadelarevoluciondeseptiembrealprimaveraarabe>
- Khoury, Philip S.; Kostiner, Joseph. *Tribes and State Formation in the Middle East*. Londres: I. B. Tauris, 1991.

- Kohlmann, Evan F.; Lefkowitz, Josh. «Dossier: Libyan Islamic Fighting Group (LIFG)». The Nefa Foundation (octubre de 2007) (en línea) [Fecha de consulta 13.03.2012] <http://www.nefafoundation.org/miscellaneous/nefalifg1007.pdf>.
- Lampridi-Kemou, A. «Egypt's National Interest. A "Sociology of Power" Analysis». *Dret Públic i CC. Historicojurídiques*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2012.
- Leveau, Rémy. *Le système politique. La Libye nouvelle. Rupture et continuité*. París: CNRS, 1975.
- Martínez, Luis. «Libya: the Conversion of a Terrorist State». *Mediterranean Politics*, vol. 11, n.º 2 (julio de 2006), p. 151-165.
- *The Libyan Paradox*. Nueva York: Columbia University Press, 2007.
- Mattes, Hans Peter. «The rise and fall of the Revolutionary Committees», en: Vandewalle, Dirk (ed.) *Libya since 1969. Qaddafi's revolution revisited*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 1995, p. 89-112.
- «Formal and Informal Authority in Libya since 1969», en: Vandewalle, Dirk (ed.) *Libya since 1969. Qaddafi's revolution revisited*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008, p. 55-81.
- Mayer, Ann Elizabeth. «Islamic Resurgence or new prophethood: The Role of Islam in Qaddafi's Ideology», en: Dessouki, Hillal A. (ed.) *Islam Resurgence in the Arab World*. Nueva York: Praeger, 1982, cap. 10.
- Mikaíl, Barah. «Los múltiples retos de la reconstrucción de Libia». *FRIDE Policy Brief*, n.º 72 (febrero de 2012).
- Obeidi, Amal. *Political culture in Libya*. Richmond: Curzon, 2001.
- «Political Elites in Libya Since 1969», en: Vandewalle, Dirk (ed.) *Libya Since 1969. Qadhafi's Revolution Revisited*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008, p. 105- 126.
- Otman, Waniss; Karlberg, Erling. *The Libyan Economy: economic diversification and international repositioning*. Nueva York: Springer, 2007.
- Ouannes, Moncef, «Chronique politique en Libye» (febrero de 2000) (en línea) [Fecha de consulta 14.02.2012] <http://www.youscribe.com/catalogue/presentations/chronique-politique-en-libye-moncef-ouannes-373137>.
- Pargeter, Alison. «Political Islam in Libya». Jamestown Foundation. *Terrorism Monitor*, vol 3, n.º 6 (5.05.2005) (en línea) [http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews\[tt_news\]=306](http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews[tt_news]=306).
- Ronen, Yehudit. *Qaddafi's Libya in World Politics*. Boulder: Lynne Rienner, 2008.

- Sawani, Youssef Mohammad. «Post-Qadhafi Libya: interactive dynamics and the political future». *Contemporary Arab Affairs*, vol. 5, n.º 1 (2012), p. 1-26.
- Sfeir, Antoine (dir.). *Dictionnaire mondial de l'islamisme*. París: Plon, 2002.
- St John, Ronald Bruce. «The Ideology of Mu'ammarr al-Qadhdhafi: Theory and Practice». *International Journal of Middle East Studies*, vol. 15, n.º 4 (noviembre de 1983), p. 471-490.
- *Libya: Continuity and Change*. Londres y Nueva York: Routledge, 2011.
- Takeyh, Ray. «Qadhafi's Libya and the Prospect of Islamic Succession». *Middle East Policy*, vol. 7, n.º 2 (2000), p. 154-164.
- UNDP. *Arab Human Development Report 2009. Challenges to Human Security in the Arab Countries*. Nueva York: UNDP, 2009 (en línea) [Fecha de consulta 22.2.2012]. <http://www.arab-hdr.org/publications/other/ahdr/ahdr2009e.pdf>.
- Vandewalle, Dirk J. *Libya since independence. Oil and state-building*. Nueva York: Cornell University Press, 1998.
- *A history of modern Libya*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- (ed.) *Libya since 1969. Qaddafi's revolution revisited*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Wright, John L. *Libya: A modern history*. Londres: Taylor & Francis, 1981.

9. El islamismo político en Túnez: un paisaje en cambio

Guadalupe Martínez Fuentes

La influencia islamista en la oleada revolucionaria que asoló el régimen de Ben Ali entre finales de 2010 y principios de 2011 no alcanzó la cota tan esperada por unos como temida por otros. El verdadero momento de oportunidad del islamismo político tunecino se materializó más tarde, con el advenimiento de un tiempo político posrevolucionario propiciatorio de un espacio político liberalizado y de un entramado institucional permeable.

Los integrantes de la constelación islamista emergida en el nuevo escenario comparten como propósito común la conducción de la transición política hacia la instauración de un régimen político compatible con los principios del islam. Sin embargo, no todos ellos coinciden en la valoración de las ideas, el liderato, el procedimiento y las estrategias que pueden facilitar el logro de dicha meta en los terrenos religioso-moralizante, social, electoral y/o institucional.

El presente capítulo persigue dos objetivos. El primero, clarificar la identidad de los principales grupos islamistas en Túnez. El segundo, arrojar luz sobre las relaciones competitivas lineales y circulares por el poder entabladas tanto entre tales grupos como entre estos y otros laicistas.

Con esta doble finalidad el presente trabajo se divide en seis secciones. Alineado con el primero de los objetivos de este estudio¹, en el apartado

1. Véase el capítulo de Izquierdo y Etherington «De la revolución a la moderación. El largo camino del islam político». Este proyecto de investigación se basa en la sociología del poder, véanse Izquierdo Brichs (2008; 2011); Izquierdo Brichs y Lampridi-Kemou (2012); Lampridi-Kemou (2012).

«Diversificación objetiva» se expone la historia del desarrollo organizativo de los viejos y nuevos grupos islamistas tunecinos. Para ello, presta especial atención al estatus jurídico de cada formación, a la naturaleza de su acción política –de partido, sindical o social defensora de derechos de colectivos desfavorecidos–, al grado de expansión de su proyección organizativa y a su experiencia acumulada de interacción política con la autoridad establecida bajo regímenes anteriores. Los tres siguientes apartados intentan responder al segundo objetivo revisando la dimensión personalista-elitista, la dimensión ideológica y la dimensión táctica del comportamiento organizativo islamista tunecino. En concreto, el apartado «Dispersión del liderazgo» identifica a sus principales líderes, especifica sus recursos de influencia y precisa los lazos de conexión y ruptura trabados entre los mismos a lo largo de su trayectoria militante. En el apartado «Convergencias y divergencias ideológicas» se desvela el componente ideológico de su discurso, revisando sus puntos de convergencia y divergencia programática. En el apartado «Alianzas y rivalidades tácticas» se descubre la lógica de confrontación y alineación táctica vigente tanto entre las diferentes formaciones del entramado islamista como entre estas y otras representativas del espacio político laicista. Un último apartado destaca las principales conclusiones derivadas de este doble análisis.

Diversificación organizativa

El inesperado proceso de liberalización política reactivó súbitamente el potencial movilizador y organizativo del islamismo político tunecino en los primeros meses de 2011. La celeridad de los acontecimientos precipitó la reaparición no planificada en la esfera pública de los grupos exiliados o latentes en el interior del país. Por atender el carácter urgente de su visibilización política, estos perdieron la ocasión de coordinar esfuerzos para facilitar la tarea de reconstrucción organizativa y potenciar el impacto social de la misma. También desaprovecharon la oportunidad de divulgar ambiciosas políticas de identidad capaces de recoger a las diferentes sensibilidades políticas islamistas de la nación, hasta entonces no alineadas. Por ello, no consiguieron ni evitar la dispersión de las energías movilizadoras de los viejos activistas ni canalizar la de los nuevos, que optaron por construir propias y diferenciadas organizaciones. Como resultado, el mapa organizativo

del islamismo político tunecino ha venido a adquirir un dibujo mucho más complejo que el de etapas políticas anteriores.

En este nuevo escenario, Ennahdha sigue conservando su posición de principal referente en el terreno de acción de partido, avalada por su capacidad de arraigo en el espacio urbano y de captación de adhesiones entre todas las clases sociales (Avon y Aschi, 2012). En 1989 dio continuidad por la vía electoral al activismo político del Movimiento de la Tendencia Islámica-MTI (*Harakat al-Ittijdh al-Islamti*), primero consentido por el régimen de Bourguiba, luego severamente castigado por el mismo y finalmente reconocido como interlocutor gubernamental y suscriptor del Pacto Nacional de 1988 bajo el nuevo régimen de Ben Ali (Dunn, 1994). Este último no llegó a facilitar la concurrencia de Ennahdha como partido político legalizado a las elecciones de 1989, pero sí permitió la presentación de sus candidatos a los comicios bajo listas de independientes que lograron un nivel de apoyo ciudadano preocupante para la estabilidad del régimen. Su relación con Ennahdha se enrareció los dos años siguientes debido tanto a la reticencia del primero a satisfacer las demandas políticas y sociales de Ennahdha como a la radicalización de la expresión de las protestas de esta última contra el Gobierno (Hamdi, 1998: 61-74). Como consecuencia, en 1991 dio inicio a una dura persecución de la militancia nahdhauí que llenó las cárceles tunecinas e incentivó al exilio a muchos de sus integrantes, vaciando la estructura organizativa del partido. Desde el extranjero Ennahdha hegemonizó la articulación de células políticas islamistas tunecinas en el exilio con la celebración de siete congresos, la creación de alianzas con disidentes laicistas del régimen y la implicación con ellos en campañas de contestación (Allani, 2009; Martínez, 2010). A comienzos de 2011, el partido optó por rearticularse en el interior del país apoyándose en una doble base de legitimidad. Por una parte, su legado de lucha contra el autoritarismo y sus perversiones religiosas y malversaciones económicas. Por otra, su identificación con los valores de la revolución. A lo largo de ese año la formación se valió de ambas para lograr tres propósitos: adquirir el estatus jurídico de partido político legal; integrarse en la Alta Comisión para el Cumplimiento de los Objetivos Revolucionarios, la Reforma Política y la Transición Democrática –copartícipe con el Gobierno interino en la gestión de la preparación de los comicios constituyentes– y concurrir a las elecciones constituyentes. Dichos comicios concedieron a Ennahdha el apoyo del 40% de los votantes, 90 de los 217 escaños en la Asamblea Constituyente y una posición dominante en la distribución de carteras ministeriales del

Gobierno de coalición. En 2012, la formación consideró su nueva condición de partido mayoritario y de Gobierno como fundamento para la redefinición de sus bases de legitimación política y social. Su noveno congreso, celebrado en julio de 2012 bajo el lema «Nuestro futuro en nuestras manos», sirvió para publicitar el esfuerzo de su cúpula dirigente por propiciar dicha renovación. Más de 1.100 delegados y 200 autoridades políticas nacionales y extranjeras invitadas contribuyeron a escenificar en dicho acto una predisposición a la ruptura final con el pasado prerrevolucionario.

Con todo, Ennahdha no consiguió transitar desde su exilio como partido antisistema hasta su redificación en el interior como partido de Gobierno sin perder bases de militancia por el camino. Así lo evidencia la constitución del partido Rencuentro Reformista Democrático (a-Liqaa) en 2005 como escisión del Ennahdha en el exilio francés debido a divergencias más estratégicas que teórico-ideológicas. Rencuentro Reformista Democrático se constituyó como expresión de disidencia con la línea nahdhauí de acción contestataria y conflictiva con el régimen de Ben Ali, y optó por un curso de acción más pragmático en su relación con la autoridad establecida. Solo cuando el régimen denegó a la formación el estatus jurídico de partido legal en 2008 esta escoró su discurso hacia posturas más críticas con el benalismo. Inconsistente en su relación con el régimen y exiliado, el partido apenas se dejó notar en las revueltas tunecinas. Tras su legalización, quedó excluido de la Alta Comisión para el Cumplimiento de los Objetivos Revolucionarios, la Reforma Política y la Transición Democrática. Para reforzar su atractivo electoral recurrió a incorporarse a la plataforma centrista Alianza Nacional por la Paz y la Prosperidad (ANPP). Los exiguos resultados electorales de la misma en los comicios constituyentes no le dieron acceso a las instituciones representativas.

La dirección del Partido de Conservadores Progresistas –conservador en cuanto a su raíz islamista y progresista en su interpretación izquierdista del Estado de bienestar– también puede ser considerada una desviación y escisión nahdhauí surgida muy atrás en el tiempo, pero persistente hasta la fecha. En este caso una combinación de factores personalistas, estratégicos e ideológicos justifica el distanciamiento entre ambas organizaciones. El Partido de Conservadores Progresistas fue legalizado en 2012 como reconversión organizativa de la lista de electores Petición Popular por la Libertad, la Justicia y el Desarrollo (Al Aridha o Aridha Chaabia) creada para concurrir a las elecciones constituyentes de 2011. Especialmente respaldada por el electorado rural de algunas regiones del interior, Petición Popular

consiguió 19 escaños en la Asamblea Constituyente, convirtiéndose en la cuarta fuerza política parlamentaria.

Junto a Ennahdha, Rencuentro Reformista Democrático y el Partido de Conservadores Progresistas conviven hoy en Túnez otros pequeños partidos islamistas moderados legales constituidos a partir de marzo de 2011, todos ellos carentes de representación institucional. Estas formaciones son las siguientes: Partido de la Justicia y el Desarrollo (Hizb al-'Adl wa al-Tanmiyya), Partido de la Reforma y el Desarrollo (Hizb al-Islah wa al-Tanmiyya), Partido de la Dignidad y la Igualdad (Hizb al-Karama wa al-Musawah), Partido de la Dignidad y el Desarrollo (Hizb al-Karama wa al-Tanmiyya), Partido de la Unidad y la Reforma (Hizb al-Wahda wa al-Islah), La Gloria (Al Majd) y Frente de la Reforma (Jibhat Al Islah), legalizado en mayo 2012 pero heredero de la lista de electores Reforma y Acción, concurrente a los comicios constituyentes de 2011. Todos ellos carecen de recorrido histórico y se articulan en torno a lideratos personalizados. Su falta de legitimación social les impidió primero acceder a la Alta Comisión para el Cumplimiento de los Objetivos Revolucionarios, la Reforma Política y la Transición Democrática. Su fragilidad organizativa obstaculizó más tarde su implantación y el reclutamiento de candidatos en todas las circunscripciones del país. Su debilidad identitaria les dificultó la tarea de convencer al electorado tunecino.

A este subsistema de partidos políticos islamistas cabe añadir dos aún ilegales (a la fecha de redacción de este estudio). Estos son Hizb ut-Tahrir y Foro de Partidarios de la Sharia (Moultaka Ansar al-Shari'ah). Los dos eclosionaron en un caldo de cultivo común: la extensión clandestina de la doctrina salafista en Túnez. Inicialmente fueron gestados a partir de encuentros en puntuales mezquitas y contadas reuniones privadas. Actualmente el principal canal de difusión de su mensaje es Internet, a través de blogs, cuentas en Facebook y vínculos con el foro yihadista Shamukh al-Islam (Zellin, 2011b). Sus proclamas han cundido preferentemente entre población joven, urbana, con bajo nivel de formación y sin un referente de liderazgo político claro (Alvarado, 2010). Sin embargo, entre sus seguidores figura también una minoría universitaria cuyo radicalismo ha dado lugar a puntuales escaladas de violencia en los campus de Túnez, Manouba, Sousse y Kairouan.

Pese a su raíz doctrinal común, se aprecian diferentes desarrollos organizativos entre ambos. Hizb ut-Tahrir cuenta con una andadura política de cerca de tres décadas en el país y lazos organizacionales con las secciones

del partido asentadas en Europa y el mundo árabe. El historial político del Foro de Partidarios de la Sharia se ciñe exclusivamente al ámbito nacional tunecino y queda mucho más limitado en el tiempo. Su antecedente identitario es el antiguo Grupo Tunecino de Combate, calificado por Naciones Unidas en 2002 como banda terrorista con células desplazadas en Francia, Italia, Bélgica, Luxemburgo, Holanda y Reino Unido (Naciones Unidas, 2011) y duramente perseguido desde entonces por la lucha europea anti-terrorista y por la propia seguridad tunecina hasta quedar prácticamente exhausto a finales de la década (Office of the Coordinator for Counterterrorism, 2008, 2009, 2010, 2011).

La disimilitud entre los legados históricos de ambos partidos no es óbice para que estos afronten un presente político común. Su solicitud de legalización ha sido rechazada en sucesivas ocasiones por defender principios contrarios a los identificados con la República. Ambos grupos se han centrado en el terreno de la predicación, la dirección de mezquitas y la caridad. Ambos han procurado hacer coincidir su discurso, sus gestos de piedad religiosa y parte de sus demostraciones de fuerza callejeras con las actividades organizadas desde la plataforma cívica representada por el Frente Tunecino de Asociaciones Islámicas liderado por Mokhtar Jebali.

En el terreno sindical, la vanguardia islamista se concentra en la Unión General Tunecina de Estudiantes (UGTE) Fundada en 1985 enraizada en el MTI, fue inicialmente tolerada por el régimen de Bourguiba por servir como contrapoder al auge del movimiento marxista en la universidad. Tras su legalización en 1988, llegó a constituirse como principal organización de estudiantes del país. La dureza del trato oficial hacia la UGTE se recrudeció a mediados de 1991, a la vez que se crisparon sus denuncias contra las medidas educativas del Gobierno y el recurso a la violencia se hizo más frecuente en sus acciones de protesta. Buena parte de sus militantes –muchos vinculados también a Ennahdha– fueron a parar a presidio. Otros recurrieron al exilio. Algunos optaron por quedarse en el país y continuar su actividad de forma más o menos soterrada. En la actualidad, la UGTE cuenta solo con 34 de los 294 representantes que componen el Consejo Científico de los 130 campus universitarios del país. Aun así, representa un beligerante actor político al que se le achaca gran parte de la responsabilidad de los disturbios habidos en las principales universidades del país en el último año.

En el espacio asociativo de defensa de colectivos desfavorecidos destaca la Unión Tunecina de Mujeres Libres. Esta nació en septiembre de 2011 a partir de la reagrupación de cuatro asociaciones de tendencia

islamista liberal: Haouwa, Mujeres Tunecinas, Mujeres y Complementariedad y Tunecinas². Todas asumen como objetivo compartido reforzar la presencia de la mujer en la vida pública tunecina y resolver los problemas de pobreza e infradesarrollo femenino en el interior rural del país. La Unión ha denunciado la manipulación política de la imagen de la mujer por parte de ciertos partidos de la izquierda laicista y solicitado al Gobierno el sometimiento a referéndum de cualquier convención internacional y proyecto cultural o educativo que pueda vulnerar la identidad arabomusulmana del país.

Dispersión del liderazgo

Ni siquiera en sus inicios el movimiento islamista tunecino pudo considerarse como un todo homogéneo (Rogler, 2012). Las corrientes internas presentes en el MTI y luego en Ennahdha operaron como cimientos de construcción de los diferentes lideratos que hoy conviven en el complejo entramado islamista tunecino.

No todos concibieron por igual el rigor con el que necesariamente debía realizarse la aplicación de la ley islámica ni la estrechez de los lazos internacionales que debía inspirar la comunión de la *umma*. Tampoco interpretaron unánimemente el grado de inspiración que la revolución iraní debía ofrecerles, el grado de asimilación que debían admitir con respecto al movimiento de los Hermanos Musulmanes egipcios y el lado del que tomar parte ante la invasión irakí de Kuwait (Degenhardt, 1991; Shaikh, 1992). No coincidieron en la definición de la mejor estrategia de relación con la autoridad: rehusar la confrontación abierta, buscar su complicidad, denunciar las políticas gubernamentales o perseguir un cambio político de régimen desde el lento socavamiento de sus bases o desde un abrupto ataque violento a su cúpula y/o a los intereses de la misma (Allani, 2009). Llegada la más dura persecución y represión de algunas de las facciones del

2. *Tunis Afrique Presse*, 07.09.2011 (en línea): <http://www.tap.info.tn/fr/fr/societe/femme/8670-creation-de-lunion-des-femmes-libres.html>.

movimiento a principios de la década de los noventa, no todos escaparon del país. Los que lo consiguieron optaron por diferentes destinos de acogida –Magreb, Oriente Próximo, Europa, Estados Unidos, Afganistán– y por distintas opciones de continuidad de su activismo –profesional, religioso, académico, mediático, defensa de los derechos humanos, grupo armado–. De entre los que se quedaron, no todos sufrieron presidio, unos optaron por continuar su activismo desde el interior y otros por renunciar al mismo. De entre los que fueron encarcelados, no todos padecieron privación de su libertad durante el mismo período. La prisión tampoco causó el mismo efecto en cada uno de ellos.

Rashid Ghannouchi, actual líder de Ennahdha, formó parte de la cúpula directiva del MTI, primero, y del partido, después. Aunque llegó a admitir la predisposición violenta de algunas facciones juveniles de estas organizaciones, nunca reconoció su vinculación a la perpetración del golpe de Estado contra el presidente Bourguiba en 1987, los ataques a la sede del partido de Ben Ali en 1991 y el complot contra la vida del mismo en 1992 (Lamloum, 1997). Exiliado en 1989, Ghannouchi conservó su posición de liderato del partido en el exilio. Cuando retornó a Túnez en 2011 tras más de dos décadas de exilio, comprometió su regreso a la tarea de reestructurar el partido descartando tanto integrarse en la Alta Comisión para el Cumplimiento de los Objetivos Revolucionarios, la Reforma Política y la Transición Democrática como presentar su candidatura a las elecciones constituyentes. Sin embargo, no renunció a ocupar la presidencia de Ennahdha. Su influencia acumulada en el partido se basa en su predicamento como miembro de la cúpula dirigente de instituciones islamistas internacionales de referencia. Entre ellas figuran las lideradas por Youssef Qaradawi, máximo líder espiritual de los Hermanos Musulmanes afincado en Qatar: la Federation of Islamic Organizations in Europe (FIOE) y la International Union of Muslim Scholars (IUMS). Ghannouchi también es fundador de la World Assembly of Muslim Youth (WAMY), proyecto saudí de integración de asociaciones de estudiantes y organizaciones culturales dedicadas a la juventud, estrechamente vinculado igualmente a los Hermanos Musulmanes. Por otra parte, su influencia sobre el Gobierno de Túnez se ve reforzada por sus vínculos personales con algunos de sus principales integrantes. Cuentan mucho su lazo familiar con Rafiq Abdulsalaam, ministro del Exterior nahdhauí (Jamil Azem, 2012) y su buena sintonía con Hamada Jebali, secretario general del partido y primer ministro –considerado por la Administración

estadounidense como un líder con proyección de futuro³-. Esta extensa y densa red de influencia nacional e internacional ha hecho incluso saltar recientemente rumores⁴ acerca de la posibilidad de que Ghannouchi abandone próximamente la presidencia de Ennahdha para hacerse cargo del liderazgo de los Hermanos Musulmanes en el mundo árabe. Tan amplio espectro de influencia y de proyección justifica sobradamente el reconocimiento y la atención prestados a Ghannouchi por occidente en los últimos tiempos⁵.

Noureddine Bhiri, actual ministro de Justicia nahdhauí, alcanzó una influencia notable en la dirección del MTI, motivo por el que sufrió presidio bajo el régimen burguibista. Tras su liberación con el cambio de Presidencia, Bhiri fue el designado para firmar el Pacto Nacional de 1988 como representante del islamismo político tunecino y de su compromiso con la construcción del nuevo régimen. De ahí que pueda considerársele uno de los referentes fundamentales de la transición entre el MTI y Ennahdha (Chawki, 2006). Bhiri nunca abandonó Túnez y conjugó su actividad profesional con un activismo volcado en el terreno de la defensa del estado de derecho y de los derechos humanos. En este marco, se convirtió en uno de los nexos fundamentales entre Ennahdha y el entramado humanitario-político de izquierda laica dirigido por Monzef Marzouki: la organización Consejo Nacional para las Libertades en Túnez (CNLT) y el partido Congreso por la República (CPR). Así, en 2001, Bhiri colaboró con Mohamed Nejib Hosni, activista del CNLT, en la creación del Centro para la Independencia de la Abogacía y la Magistratura en Túnez (Martínez, 2011b). Al año siguiente se sumó a Mohammed Nouri, militante del CNTL para crear la Asociación

3. Véase la filtración de la mensajería del embajador estadounidense en Túnez «An-Nahda leader Jebali: moderate islamism is the future» en *Wikileaks* (en línea): <http://wikileaks.org/cable/2006/09/06TUNIS2298.html>.

4. *The Guardian*, 12.06.2012 (en línea) <http://www.guardian.co.uk/world/2012/jun/12/muslim-brotherhood-share-poweregypt?newsfeed=true>.

5. *Time* lo ha considerado uno de los 100 líderes más influyentes en el mundo (en línea) http://www.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,2111975_2111976_2112133,00.html. En 2012 Ghannouchi ha sido recibido en el Washington Institute for Near East Policy, Islamic Society of North America (ISNA), Center for the Study of Islam and Democracy (CSID) y Muslim Public Affairs Council (MPAC). También ha sido nominado para el Chatham House Prize. *The Global Muslim Brotherhood Daily Report*, 06.06.2012 (en línea) <http://globalmbrreport.com/?p=6363>.

Internacional de Solidaridad con los Presos Políticos (Chouikha y Gobe, 2009). Ambas formaciones participaron en 2004 junto con Ennahdha, el CNLT, el CPR y otras formaciones de izquierdas en la llamada al boicot de las elecciones parlamentarias y presidenciales (Martínez, 2010, 2011a). El 18 de octubre de 2005 apoyaron una huelga de hambre reivindicativa de la libertad de prensa e información, el derecho a la libre constitución de partidos políticos y asociaciones, la liberación de los presos políticos y de opinión y la promulgación de una amnistía política general (Geisser y Gobe, 2007). Tras la legalización de Ennahdha, Bhiri volvió a ocupar una posición de dirección en el partido. Concurrió a las elecciones por la circunscripción de Ben Arous y asumió la función de portavoz del partido hasta la formación del Gobierno y la adquisición de su cartera ministerial.

Abdelfattah Mourou compartió con Ghannouchi la creación del MTI, presidio por sus actividades en el mismo, excarcelación con la llegada de Ben Ali al poder y dirección de Ennahdha. En 1991, sin embargo, Mourou se desvinculó formalmente del partido en denuncia del recurso a la violencia empleado por algunos de sus componentes. Permaneció en el país al igual que Bhiri pero, a diferencia de este, renunció al activismo. Coincidiendo con el regreso de Ghannouchi al país, Mourou anunció también su vuelta a la vida política activa. Desde entonces ha mantenido una ambigua relación con Ennahdha y otras fuerzas políticas. Aunque se especuló sobre su regreso a las filas de Ennahdha como coordinador de campaña electoral para los comicios constituyentes, creó su propio partido político, Al Amana⁶. Más tarde alineó Al Amana con la Alianza Nacional por la Paz y la Prosperidad (ANPP) dirigida por Skander Rekik y Mohamed Naamoun⁷. Tras el fracaso electoral de la misma, estudió la posibilidad de integrarse en Ennahdha⁸. Finalmente, optó por incorporarse a la plataforma Foro de la Independencia (Minbar Al Istiqlal)⁹.

6. *Bussines News*, 01.05.2011 (en línea) http://www.businessnews.com.tn/details_article.php?t=520&a=24569&temp=1.

7. Comunicado del ANPP, *Espace Manager.com*, 24.08.2011 (en línea) <http://www.espacemanager.com/politique/tunisie-abdelfattah-mourou-integre-l-alliance-centriste-independante.html>.

8. Entrevista a Nour Eddine Horchani, miembro de la dirección ejecutiva de Al Amana, publicada en *Tusinia Live*, 31.10.2011 (en línea) <http://www.tunisia-live.net/2011/10/31/17823/>.

9. *La Presse*, 04.04.2012 (en línea) <http://www.lapresse.tn/04042012/47799/minbar-al-istiqlal-un-modele-novateur-dorganisation-politique.html>.

Khaled Traouli, ahora líder del partido Encuentro Reformista Democrático, permaneció más tiempo vinculado a Ennahdha. Por ello, como él mismo ha reconocido, sus respectivos proyectos políticos presentan más coincidencias que divergencias¹⁰. A partir de 2008 Traouli recurrió a la práctica de la ciberdisidencia para difundir su nueva predisposición opositora para con el régimen de Ben Ali colaborando con aljazeera.net, el diario crítico en línea *Tunisnews*, el blog disidente Nawaat y la revista *Maraya*. Una vez legalizada su formación en 2011, Traouli buscó el colaboracionismo de Mourou, con quien compartió espacio en el consejo de coordinación de la plataforma Alianza Nacional por la Paz y la Prosperidad (ANPP). Sin embargo, no siguió a Mourou en su deriva hasta el Foro de la Independencia.

Con más éxito se ha revelado el liderato de Hachimi Hamidi, fundador de la lista de electores Petición Popular por la Libertad, la Justicia y el Desarrollo y del Partido de Conservadores Progresistas, sucesor de la primera. Hamidi fue uno de los líderes universitarios del MTI en los ochenta. Fue encarcelado por su militancia en el mismo y, tras conseguir su libertad, marchó a Londres para finalizar sus estudios de literatura árabe. Cuando en 1992 la dirección de Ennahdha fijó en Londres también el destino de su exilio, Hamidi reanudó el contacto con la misma aspirando al cargo de director en jefe del periódico del partido, *El Wast*. Cuando este puesto le fue denegado, Hamidi abandonó la formación, lo cual la cúpula de Ennahdha nunca le perdonó¹¹. Ya en la etapa posrevolucionaria, Hamidi decidió emplear parte de su fortuna acumulada en el canal de televisión por satélite Al-Mustakilla para ofrecer al electorado tunecino su propio proyecto político. De cara a la preparación de los próximos comicios, Hamidi no descarta buscar aliados entre otras fuerzas políticas de base islamista o secular, coincidentes con alguna de sus dimensiones identitarias (izquierda/islamismo).

El activismo de Abdelwaheb El Hani, secretario general de La Gloria, fue en su origen más visible en el terreno sindical que el partidista. Su bagaje político se inició en la UGTE, sin llegar a militar de forma efectiva en

10. Declaraciones en la página web del partido: <http://www.liqaa.net/spip.php?article668>.

11. *Tunisia Live*, 28.10.2012 y 06.02.2012 (en línea) <http://www.tunisia-live.net/2011/10/28/animosity-between-ennahda-and-el-aridah-el-chaabiah/> y <http://www.tunisia-live.net/tag/the-party-of-progressive-conservatives/>.

Ennahdha. El Hani fue uno de los cabecillas estudiantiles perseguidos durante el conflicto abierto entre el régimen de Ben Ali y el sindicato al inicio de la década de los noventa. Se exilió en 1991 para escapar de una probable condena a prisión, permaneció en Francia alejado de la vida política hasta su regreso a Túnez en el período posrevolucionario.

Allah bin Hussayn, líder del partido ilegal Foro de Partidarios de la Sharia, se alejó del entorno sindical del MTI a raíz de su experiencia de exilio en el Reino Unido y tras sufrir presidio a finales de los ochenta por su activismo en el terreno sindical estudiantil. En Londres entabló contacto con la cultura yihadista y amistad con miembros del grupo argelino salafista para la Predicación y el Combate, germen de Al Qaeda en el Magreb islámico (Vidino, 2005). En el año 2000 se desplazó a Afganistán, donde cofundó el Grupo Tunecino de Combate. En 2003 fue detenido en Turquía, extraditado a Túnez y condenado a 68 años de prisión (Zellin, 2012). Tras ser liberado gracias a la amnistía general decretada por Mebazaa, Hussayn reapareció en la escena tunecina para fundar el partido.

A diferencia de los lideratos hasta aquí destacados, Mohammed Khouja –cabecilla de la lista de electores Reforma y líder del partido Frente de la Reforma– nunca estuvo vinculado ni al MTI ni a Ennahdha ni a su enlace sindicalista UGTE. Sus primeros pasos en el activismo político arrancan en una escisión del grupo islámico que optó por militar en el grupo terrorista Frente Islámico Tunecino. Por ello, Khouja sufrió presidio en los años ochenta. Sus ex correligionarios y compañeros de presidio constituyen gran parte de su base de apoyo. Sin embargo, Khouja aspira a ampliar esta red de seguidores tratando de ganar la simpatía de todo musulmán tunecino frustrado ante la moderación de Ennahdha en el Gobierno tras décadas de represión gubernamental del islamismo político.

Coincidencias y divergencias ideológicas

Los discursos oficiales divulgados por los lideratos de los diferentes grupos islamistas tunecinos comparten interpretación sobre el bagaje histórico de la nación: declinar debido a la tiranía, la corrupción, la injusticia y el predominio de los intereses extranjeros occidentales coloniales frente a los nacionales y regionales. También ponen de manifiesto la existencia de una misma percepción sobre el sentido de oportunidad del momento posrevo-

lucionario: tiempo de justicia social y de restitución de lo religioso en la sociedad a través de una nueva política nacional y una nueva estrategia hacia el exterior (Torelli *et al*, 2012).

Las disparidades entre ellos aparecen, sin embargo, en la interpretación de cuatro aspectos fundamentales de carácter ideológico. Estos son la relación entre islam y democracia, la vinculación entre islam y Estado, la adecuación entre islam y derechos de la mujer y la articulación entre la defensa de la arabidad y el avenimiento con Occidente. En torno a estos cuatro ejes se recogen en el actual panorama islamista tunecino todas las posibles variaciones ideológico-políticas que permite desarrollar la raíz suí, al-maliki y salafista.

En pleno auge del proceso revolucionario, Ennahdha emitió un comunicado conjunto con los partidos laicos Congreso por la República, Túnez Verde, Partido Comunista Obrero de Túnez y Partido Democrático Progresista (Martínez, 2011c: 34). Este representó un mensaje de cambio prodemocrático que el partido mantuvo en sus mismos términos una vez legalizado en la redacción de su programa electoral. «Nuestro partido llama a libertad de expresión y de organización, y a la participación ciudadana en los asuntos de gobierno mediante cuerpos representativos periódicamente renovados en elecciones libres y justas¹².» Esta apuesta política incluyó igualmente un compromiso para conceder a la mujer un rol más activo en términos políticos y sociales, considerando el islam un cauce de acceso a la independencia de la misma (Abdelkader, 2011: 79-87). Tras su victoria electoral, Ennahdha emitió un comunicado en el que insistió sobre su interés en la promoción de la igualdad de género: «Nuestro partido renueva su compromiso con las mujeres tunecinas para consolidar sus logros, mejorar su estatus y reforzar su rol en el proceso de adopción de decisiones políticas, evitando así la regresión de sus derechos¹³». Ya como partido de Gobierno, Ennahdha se ha seguido ajustado a la directriz que Rashid Ghanouchi desarrolló tiempo atrás en sus escritos sobre islam, democracia y libertades (Abdelkader, 2011: 79-87): la razón debe prevalecer en la interpretación de los textos sagrados a fin de ajustarse de forma dinámica a una

12. Comunicado de Ennahdha, 31.10.2011 (en línea) <http://www.nahdha.info/arabe/News-file-article-sid-4843.html>.

13. Comunicado de Ennahdha, 31.10.2011 (en línea) <http://www.nahdha.info/arabe/News-file-article-sid-4843.html>.

realidad que exige compatibilizar política, democracia e islam (Pickard, 2011). De la misma se derivan dos premisas. La primera, que la democracia es un principio guía para el establecimiento de una forma de gobierno en la que la soberanía reside en la comunidad y no en el Estado, las libertades políticas, religiosas, económicas y sociales para musulmanes y no musulmanes resultan esenciales y el bienestar público es la meta por alcanzar. La segunda, que el mayor enemigo del islam no es la relajación de sus preceptos, sino la tiranía y la interpretación tradicionalista de la religión (Tamimi, 2001). De acuerdo a esta doctrina, la cúpula directiva del partido –aun en contra de la opinión de un importante sector de sus militantes– optó por defender la redacción original del artículo 1 de la constitución tunecina¹⁴, alusivo a la identidad arabomusulmana de la nación sin referencias expresas a la sharia. La justificación que Ghannouchi ofreció ante tal decisión fue la protección del consenso y la unidad de los tunecinos en el contexto de transición a la democracia: «O aceptamos la democracia en el marco del islam o acabaremos excluyendo el islam del proceso político porque este se convertirá en un motivo de fragmentación, no de unidad»¹⁵. También de acuerdo a esta suerte de principios interpretativos, la dirección del partido ha revisado desde la cartera ministerial de Asuntos Exteriores el discurso doctrinario islamista antioccidental. Su visión es que si bien en el pasado la política occidental sobre el mundo árabe solo defendió intereses occidentales en cooperación con regímenes tiránicos, las revoluciones árabes representan un punto de inflexión para armonizar los intereses occidentales y los de los pueblos árabes¹⁶.

Parte de la facción política más liberal de Ennahdha comparte no solo postulados, sino también militancia con las integrantes de la asociación feminista Unión de Mujeres Libres. Esta organización cuenta con un proyecto para la mujer en el país, pero también con su visión particular acerca de cuál debe

14. Declaración de Ghannouchi a radio ShemsFM, 26.03.2012 (en línea) http://www.shems-fm.net/fr/actualite/actualites_shems-news/rached-ghannouchi-la-charia-ne-sera-pas-appliquee-dans-la-nouvelle-constitution/0.

15. *The Guardian*, 12.06.2012 (en línea) <http://www.guardian.co.uk/world/2012/jun/12/muslim-brotherhood-share-power-egypt?newsfeed=true>.

16. Declaraciones de Ghannouchi en la Conferencia de Doha, publicadas por *The Jordan Times*, 29.05.2012 (en línea) <http://jordantimes.com/arab-spring-can-reconcile-mideast-with-west---ghannouchi>.

ser la relación entre islam, Estado y democracia¹⁷. La Unión se identifica con la defensa de la democracia, la independencia de la justicia, la libertad de prensa, la transparencia de la administración pública y el impulso del proceso democrático. Considerando que el establecimiento de la democracia requiere de la participación de la mujer en la vida política, exige al Estado el impulso de la mujer a puestos de dirección política, asociativa y sindical como garantía del principio de igualdad de género. La Unión no solo rechaza cualquier forma de discriminación entre hombres y mujeres, sino también cualquier forma de trato discriminatorio entre mujeres por cuestiones religiosas. Así, entiende que el impedimento de vestir velo representa un atentado contra los principios de igualdad, libertad de credo y libertad de expresión.

Un ideario también muy similar al del ala liberal de Ennahdha –aunque con postulados ideológicos más vagos– es el del partido La Gloria de Abdelwaheb El Hani y el del partido Rencuentro Reformista Democrático de Khaled Traouli. El primero, con el lema «Ciudadanía, República y Democracia», se presenta como una formación implicada en la construcción de una familia de partidos centristas que supere a los extremos ideológicos peligrosos para el país. Su meta es la consagración de los principios de la civilización islámica, la difusión de los valores humanistas y la dinamización de una política exterior al servicio de los intereses del país y de las causas justas árabes. La Gloria defiende igualmente la protección del derecho a la diferencia, la alternancia pacífica en el poder y la promoción de la democracia en la región¹⁸. El segundo se ha fijado como objetivo principal la rehabilitación de los valores morales en el país. Su ideal moral consiste en el fortalecimiento de la sociedad civil, la defensa de los derechos políticos, sociales y culturales, los valores de justicia, libertad y virtud, la lucha contra la corrupción y la prevaricación, la garantía de la identidad arabomusulmana del país y la batalla contra el extremismo y el fanatismo¹⁹.

17. Acerca de la Unión de Mujeres Libres y de sus principios rectores puede profundizarse en *Tunis Afrique Presse*, 07.09.2011 (en línea) <http://www.tap.info.tn/fr/fr/societe/femme/8670-creation-de-lunion-des-femmes-libres.html>.

18. *Espace Manager*, 11.03.2011 (en línea) <http://www.espacemanager.com/politique/tunisie-abdelwaheb-el-heni-presente-son-parti-al-majd.html>.

19. Fiche Parti:Rencontre Réformatrice Démocratique, *Web Manager Center* (en línea) <http://politik.webmanagercenter.com/fiche-parti-rencontre-reformatrice-democratique/>.

La facción islamista liderada por Morou en el marco de la plataforma Foro de la Independencia carece de sustrato ideológico alguno, salvo los principios de defensa de la democracia, de la separación de poderes y de oposición al extremismo y el fanatismo²⁰ –coincidentes en este sentido con Ennahdha, La Gloria y Rencuentro Reformista Democrático–. Por lo demás, su discurso se pierde en referencias desturienses y liberales, propias de sus socios de coalición.

En el polo ideológico opuesto figuran Hizb Ettahrir y Foro de Partidarios de la Sharia. El 3 de enero de 2011 Hizb Ettahrir emitió un comunicado llamando a la resistencia civil en nombre de Alá para establecer un califato que desterrara para siempre de Túnez la corrupción capitalista colonialista²¹. Desde entonces ha seguido preconizando como alternativa política la soberanía de la *umma* islámica, el califato como mejor régimen político, la sharia como la única fuente de derecho y a Ossama Bin Laden como ejemplo histórico de lucha contra el imperialismo norteamericano²². Su reacción ante el proceso de redacción del nuevo texto constitucional fue la elaboración y difusión de su propia alternativa constitucional fundada sobre los principios del Corán y de la Sunna²³. En lo concerniente a la relación entre religión y derechos de la mujer²⁴, el partido considera la «igualdad de género» un concepto irracional cargado de asunciones eurocéntricas. Desde su punto de vista, la opresión contra la mujer resulta rechazable en formas como asesinatos de honor, matrimonio forzado, quemaduras de ácido, vio-

20. *La Presse*, 04.04.2012 (en línea) <http://www.lapresse.tn/04042012/47799/minbar-al-istiglal-un-modele-novateur-dorganisation-politique.html>.

21. El comunicado puede consultarse en el enlace: <http://www.hizb.org.uk/current-affairs/hizb-ut-tahrir-tunisia-tunisia-needs-change-to-khilafah-not-just-a-change-of-ruler>.

22. *Kapitalis*, 12.03.2011 (en línea) <http://www.kapitalis.com/fokus/62-national/3038-tunisie-hizb-ettahrir-toutes-voiles-dehors-.html>. Tunisie Numérique, 02.05.2011 (en línea) <http://www.tunisienumerique.com/hizb-ettahrir-ben-laden-part-mais-son-projet-reste/28879>.

23. Tunisie Numerique, 29.11.2011 (en línea) <http://www.tunisienumerique.com/video-ahammamet-hizb-ettahrir-expose-le-projet-de-la-constitution-de-1%e2%80%99etat-du-califat/88646>.

24. Con motivo de la celebración del Día de la Mujer, la sección femenina del partido organizó en Túnez un encuentro internacional bajo lema «El califato: un ejemplo luminoso para los derechos y el rol político de la mujer». Extractos de las intervenciones de militantes del partido en dicho acto pueden encontrarse en <http://califatblog.blogvie.com/2012/03/11/1%E2%80%99internationale-feminine-de-hizb-ettahrir-plaide-a-tunis-pour-la-restauration-du-califat/>.

lencia sexual y verbal, pobreza, dificultad de acceso a la educación y prohibiciones al sufragio. Entiende que la participación de la mujer en la vida pública resulta defendible, pero no en puestos de dirección. El acceso de la mujer al trabajo representa un derecho, pero no una obligación porque el honor de la mujer se basa en su actividad doméstica como madre y esposa. El partido aboga además por la prohibición de prácticas consideradas tanto contrarias al islam como perjudiciales para la mujer, tales como la socialización entre géneros, el adulterio y la fornicación.

Por su parte, el Foro de Partidarios de la Sharia reivindica la liberación de presos tunecinos ex combatientes en Irak, reverencia a líderes espirituales yihadistas, legitima el uso de la violencia para la defensa de la religión y llama al apoyo a la lucha armada en Irak y Siria (Zellin, 2011a). Comparte con Hizb Ettahrir la consideración de que participar en procesos electorales es un acto politeísta y que la democracia es un ídolo al que es pecado venerar por ser herética, contraria al islam y más propia de sus enemigos judíos, cristianos, ateos y apóstatas (Zellin, 2011b). Su visión sobre la relación entre islam y derechos de la mujer se solapa igualmente con la de Hizb Ettahrir.

Entre la posición de Ennahda y estos últimos grupos radicales se encuentra finalmente la del Frente de la Reforma. Este partido postula que islam y política son inseparables. Como Ennahda, acepta el juego democrático asumiendo que el islam es la religión de la libertad y la democracia y que, por tanto, no puede imponerse a toda la población²⁵. A la vez, el Frente concuerda con Hizb Ettahrir y el Foro de Partidarios de la Sharia en su valoración de que la reconstrucción de Túnez debe orientarse a proteger a la sociedad de cualquier desviación moral²⁶. Su objetivo a largo plazo es establecer un Estado islámico, si bien de naturaleza abierta y tolerante. Según este partido, la estrategia para la implantación de este tipo de Estado es servirse del proceso electoral y de las instituciones políticas como instrumentos de promoción de una visión reformista dentro del legado islamista. El espacio que el Frente de la Reforma reserva para la mujer en dicho Estado

25. Declaraciones del líder del partido, Mohammed Khoja a la agencia Reuters. Alarabiya, 11.05.2012 (en línea) <http://english.alarabiya.net/articles/2012/05/11/213499.html>.

26. *Le Temps*, 23.05.2012 (en línea) <http://www.letemps.com.tn/article-66428.html>.

resulta más similar al propuesto por Hizb Ettahrir y el Foro de Partidarios de la Sharia que al previsto por Ennahda. Sin embargo, su visión sobre la relación entre Occidente y el mundo árabe resulta más próxima a la de esta última formación.

Alianzas y rivalidades tácticas

Para aquellos que se han incorporado a la competición por el acceso a los diferentes recursos de poder que ofrece el régimen político tunecino en construcción, el éxito pasa por evitar su aislamiento como actores políticos. Por lo tanto, la mayoría de ellos han optado de forma táctica y selectiva por la cooperación y la confrontación, extensible tanto a otros grupos islamistas como a los laicistas.

En este marco, Ennahdha se posiciona como la organización mejor relacionada con el sector laico. La visión que Rashid Ghannouchi impuso en Ennahdha acerca de la adecuación entre islam, libertades y democracia permitió el margen de maniobra necesario para trabar relaciones de cooperación con fuerzas políticas laicistas y de izquierdas, así como con organizaciones de defensa de las libertades y los derechos humanos. De hecho, Ennahdha explotó esta vía durante más de dos décadas como fuerza de resistencia al régimen (Martínez, 2010) y ha seguido luego haciéndolo como partido de Gobierno.

En noviembre de 1995, Ghannouchi se sumó a un grupo de exiliados políticos laicos –entre ellos, el ex primer ministro Muhamma Mzali– para impulsar la constitución de una Coalición Nacional gestora de elecciones representativas (Miran, 1995; Maddy-Weitzman y Litvak, 2003). Pocos meses después, Ghannouchi clausuró en Bélgica el primer congreso de Ennahdha celebrado en el extranjero, invitó a todos los opositores a Ben Ali a la apertura de un diálogo nacional (Allani, 2009). En enero de 2001, se unió a Mohamed Mouadda –antiguo dirigente del Movimiento de los Demócratas Socialistas (MDS)– en un manifiesto²⁷ que convocaba la creación de un

27. El manifiesto puede consultarse en <http://audace.free.fr/n73.htm>.

frente patriótico y democrático basado en la defensa de las libertades públicas y en la común oposición a la presentación de candidatura de Zine El Abidine Ben Ali en las elecciones presidenciales de 2004. Tres meses después, Ennahdha celebró en Londres un nuevo congreso en el que reiteró su voluntad de diálogo con el resto de la oposición (*ibídem*). En abril de 2003 el partido suscribió un acuerdo²⁸ con los partidos ilegales de la izquierda laica –CPR, PCOT–, así como con la Liga Tunecina de Defensa de los Derechos Humanos (LTDH), el Consejo Nacional para las Libertades en Túnez (CNLT) y la Asociación de Apoyo a los Prisioneros Políticos en Túnez (AISPP) codirigida por Bhiri. Con este pacto, Ennahdha se comprometió a defender principios democráticos, igualitarios y humanitarios. Ante las elecciones presidenciales y parlamentarias de 2004 y 2009, Ennahdha coordinó esfuerzos con los partidos PCOT, CPR y PDP y las organizaciones CNLT y AISPP, entre otros, para llamar al boicot de los comicios²⁹.

Con la misma lógica colaboracionista, Ghannouchi anticipó antes de la celebración de las elecciones constituyentes de 2011 que si su partido conseguía la victoria electoral gobernaría en coalición con otras fuerzas políticas. La transición política, a su parecer, se presentaba demasiado compleja para ser gestionada por un solo partido. De ahí que el eslogan que más se repitiera durante su campaña electoral fuera el del consenso³⁰.

Tras las elecciones, Ennahdha, como fuerza política más votada, abrió una ronda de negociaciones con la mayoría de las fuerzas representadas en la Asamblea Constituyente. Su primera intención fue forjar un Gobierno de unidad nacional. Malograda esta primera apuesta, recurrió a una segunda orientada a la articulación de un Gobierno de coalición con los otros dos partidos más votados, ambos en la línea de la izquierda laicista: su antiguo aliado CPR y el Foro Democrático para las Libertades y el Trabajo, siempre ambiguo en sus relaciones de pasado con los islamistas.

28. El manifiesto completo puede encontrarse en <http://www.cprtunisie.net/spip.php?article84>.

29. «L'appel de la résistance démocratique au peuple tunisien, pour le boycott actif des élections du 24 octobre 2004» (en línea) <http://www.lagauche.com/lagauche/spip.php?article946> [Fecha de consulta: 11.04.2010]; Plataforma de boicot electoral 2009 <http://www.boycottelections2009.net/spip.php?rubrique5>.

30. Declaraciones de Rashid Ghannouchi a The New York Times, 19.10.2011 (en línea) <http://www.nytimes.com/2011/10/20/world/africa/rachid-al-ghannouchi-imagines-democratic-future-for-tunisia.html?pagewanted=all>.

Desde el inicio de su mandato, Ennahdha concibió también como aliado estratégico para la realización de los objetivos de la revolución y el mantenimiento del orden al Sindicato General de Trabajadores Tunecinos (UGTT), el más influyente del país, con medio millón de afiliados (Arief, 2011). Del mismo modo, la UGTT ha asumido que la defensa del interés nacional le impone como imperativo la cooperación con Ennahdha. De ahí los gestos de conciliación³¹ que desde comienzos de 2012 se han venido intercambiado entre Ghannouchi y los directivos del sindicato, Houcine Abassi, Sami Tahri y Mohamed Chaâbane, pese a la mutua hostilidad existente entre muchos de sus respectivos militantes de base.

Por el contrario, entre los éxitos de la política organizativa relacional de Ennahdha no figura precisamente el logro de una densificación de su red de apoyo entre las principales agrupaciones islamistas del país. Desconfían del partido tanto los colectivos islamistas más centristas como los más radicales.

La representación institucional que Petición Popular logró en los comicios constituyentes le abrió una vía de avenimiento con Ennahdha que propiciaba la oportunidad de la posible incorporación de la primera a un Gobierno de coalición. Sin embargo, el desentendimiento entre ambas formaciones durante las negociaciones sobre esta cuestión profundizó la fractura entre ellas, en lo sucesivo patente de forma cotidiana en las intervenciones de sus respectivos representantes en los debates parlamentarios. Por su parte, el Partido de Conservadores Progresistas ha heredado de su referente político, Petición Popular, la misma lógica de posicionamiento antinahdhauí.

La confrontación entre Rencuentro Democrático Reformista y Ennahdha se apoya en divergencias no tanto teóricas como de praxis política. La cúpula dirigente del primero considera que el hecho de compartir una base ideológica no implica una coincidencia en el terreno de la práctica. De ahí que haya optado primero por competir electoralmente contra Ennahdha

31. *La Presse*, 27.02.2012 (en línea) <http://www.lapresse.tn/27022012/45904/ugtt-et-ennahdha-lentente-passe-t-elle-par-la-confrontation.html>; Business News, 10.03.2012 (en línea) <http://www.businessnews.com.tn/Tunisie---Rached-Ghannouchi-au-si%C3%A8ge-de-1%E2%80%99UGTT,520,29839,3>; Tunisie Numerique, 28.04.2012 (en línea) <http://www.tunisienumerique.com/tunisie-ennhadha-appelle-a-participer-aux-cotes-de-1%E2%80%99ugtt-pour-la-celebration-du-1er-mai/121206>; Web Manager Center, 04.05.2012 (en línea) <http://politik.webmanagercenter.com/2012/05/04/ennahdha-lugtt-un-partenaire-strategique-pour-realiser-les-objectifs-de-la-revolution/>.

y después por integrarse en la plataforma Alianza Nacional por la Paz y la Prosperidad (ANPP).

Como solución a su crisis electoral y organizativa, el Partido de la Reforma y el Desarrollo, el Partido de la Dignidad y la Igualdad, el Partido de la Dignidad y el Desarrollo y el Partido de la Unidad y la Reforma acabaron integrándose en el Foro de la Independencia. En el mismo, parecen convivir armónicamente con la facción neodestur liderada por Kamel Morjane, ministro de asuntos exteriores bajo el último mandato de Ben Ali.

La Gloria se mantiene a prudente distancia de Ennahdha aunque no precisamente por jalonarse el favor de los reductos sociales y políticos del burguismo. Sencillamente, no comparte con el primero su aspiración de recoger partidarios en el marco del islamismo radical, de quien La Gloria pretende alejarse. Para este partido, Ennahdha mantiene un doble discurso: el de su ala más liberal y democrática y el de su ala más religiosa y extremista, ambigua en su condena al integrismo religioso e interesada en dominar las instituciones religiosas con fines políticos³². No obstante, las actuaciones gubernamentales de condena y control de las expresiones violentas de los radicales que Ennahdha ha dirigido en los últimos meses de 2012 podrían llegar a reconciliar a ambas formaciones en un tiempo no demasiado lejano.

Por su parte, el Frente de la Reforma se ha declarado neutral ante Ennahdha. El partido ha afirmado no reconocer en el mismo ni a un competidor ni a un enemigo, sino a un actor político con el que comparte la referencia islamista y el respeto por el juego democrático³³. Ni que decir tiene que esta estrategia relacional de cero conflictos pese a las divergencias ideológicas entre ambas formaciones obedece a un doble interés del Frente. Por una parte, mantener cierta distancia con Ennahdha sirve para ganar la simpatía de los sectores más conservadores del islamismo tunecino no alineados con el componente violento de Hizb ut-Tahrir y el Foro de Partidarios de la Sharia. Por otra parte, no entrar en confrontación abierta con Ennahdha sirve igualmente para ganarse la simpatía del ala más religiosa y extremista de esta formación y ampliar así su oportunidad de extensión de redes de apoyo.

32. Declaraciones de Abdelwaheb El Hani a *Global Net*, 20.05.2011 (en línea) <http://www.gnet.tn/temps-fort/video/abdelwahab-el-hani-les-extremes-sont-un-danger-pour-la-tunisie/id-menu-325.html>.

33. *Le Temps*, 23.05.2012 (en línea) <http://www.letemps.com.tn/article-66428.html>.

En el extremo radical, Hizb ut-Tahrir considera que Ennahdha no hace honor al islam, colabora con el petrodólar del Golfo para dividir el movimiento islamista y busca puntos de acuerdo con los movimientos seculares mientras se aleja del movimiento salafista. Por su parte, el Foro de Partidarios de la Sharia responsabiliza a Ennahdha de traicionar el proyecto de islamización del país y de prácticas de exclusión política por denegarle el estatus de partido político legal.

No en vano, para Ennahdha estos grupos representan un gran problema. En palabras de su ministro de Asuntos Religiosos, Nourredine al-Khademi, el ala yihadista legitima el recurso a la violencia y supone un serio peligro para el país, mientras que el ala pacifista rechaza el uso de la fuerza pero ofrece un modelo de sociedad enfrentado con la modernidad que puede conducir a la guerra³⁴. Por ello, su Gobierno ha intentado contener las expresiones populares radicales mediante el recurso a las fuerzas del orden y evitar la difusión de las arengas de sus inspiradores religiosos en los espacios de oración, aprendizaje y debate políticos. Con este último fin ha procedido a la destitución de imames considerados radicales, a la nominación de administradores representantes del Gobierno en espacios mediáticos como Radio Zitouna, Assabah, Radio Zitouna y Shems_FM, al intento de control de la mezquita/universidad islámica Zitoune y a la apertura de un proceso judicial contra Nasreddin Elwi, imam de la mezquita de Al- Noor, con cargos de incitación a la sedición y a un discurso del odio por sus declaraciones en octubre de 2012 en el canal televisivo Tunisia channel.

Conclusión

Hoy el islamismo político en Túnez aparece marcado por dos notas principales. La primera es su sentido de oportunidad esencialmente posrevolucionario, orientado a la explotación de las expectativas sociales de cambio

34. *Le Temps*, 05.04.2012 (en línea) http://www.letemps.com.tn/pdf/1333569489_P%20UNE%2005%2004%20PDF.pdf.

político en el país. La segunda es su diversificación y fragmentación organizativa, resultado de la conjugación de cuatro factores. Por una parte, el carácter súbito, urgente y no planificado de su explosión activista tras la inauguración de la fase de transición política. Por otra, la dispersión del liderazgo político social y religioso en el movimiento, fraguado a lo largo de su trayectoria histórica. A estos factores se añade el de la existencia de una diversidad de concepciones ideológicas –algunas irreconciliables– para la defensa de los principios islámicos en la nueva etapa política. Finalmente, la lógica competitiva establecida como táctica imperante tanto entre los distintos grupos islamistas como entre estos y algunos representativos del sector laicista, orientada a la acumulación de recursos políticos, sociales, institucionales y/o religiosos de poder.

En el marco de incertidumbre que representa la antesala de la celebración de las elecciones de 2013 y la redacción final de la nueva constitución del país, los islamistas tunecinos siguen enfrascados en tareas pendientes fundamentales. Entre ellas, las de clarificar su propuesta ideológica; ampliar y diversificar su base social de apoyo; legitimar su existencia política en fundamentos más de futuro que de pasado; desterrar de su significado toda connotación violenta, amenazante y/o excluyente; y de optimizar su política organizacional de alianzas para evitar su aislamiento y garantizar su supervivencia.

Por todo ello, el dinamismo de este panorama invita a considerar que el islamismo tunecino se encuentra hoy en día en plena fase de reconfiguración. El momento de su consolidación coincidirá seguramente en el tiempo con el momento de consolidación del propio régimen político, hasta ahora en tránsito.

Referencias bibliográficas

- Abdelkader, Deina Ali. *Islamic Activist. The Anti-Enlightenment Democrats*. Londres: Pluto Press, 2011.
- Allani, Alaya. «The Islamists in Tunisia between confrontation and participation: 1980-2008». *Journal of North African Studies*, vol. 14, n.º 2 (2009).
- Alvarado, David. *La Yihad a nuestras puertas*. Madrid: Ediciones Akal, 2010.

- Arief, Alexis. *Political Transition in Tunisia*. Washington: Congressional Research Service, 2011 (en línea) <http://www.fas.org/sgp/crs/row/RS21666.pdf>.
- Avon, Dominique; Aschi, Youssef. «Ennahda 2012: Première année de l'exercice partagé du pouvoir en Tunisie». *Religioscope*, 2012 (en línea) http://religion.info/french/articles/article_573.shtml.
- Chawki, Tabib. *Avocats et politique en Tunisie: Etude empirique*. Tesis de máster en Sciences Politiques. Túnez: Faculté de droit et de sciences politiques, 2006 (en línea) <http://www.chawkitabib.info/spip.php?article12>.
- Chouikha. Larbi; Gobe, Erik. «Les organisations de défense des droits de l'Homme dans la formule politique tunisienne». *L'Année du Maghreb*, n.º 5 (2009).
- Degenhardt, Henry W. (ed.) *Revolutionary and Dissident Movements: An International Guide* (3ª ed.). Harlow, Essex: Longman Group UK Limited, 1991.
- Dunn, Michael C. «The al-Nahda Movement in Tunisia: From renaissance to revolution», en: Ruedy, John (ed.) *Islamism and secularism in North Africa*. Washington: Center for Contemporary Arab studies, Georgetown University, 1994.
- Geisser, Vicent; Gobe, Erik. «Des fissures dans la “Maison Tunisie”? Le régime de Ben Ali face aux mobilisations protestataires». *L'Année du Maghreb 2004-2005*, II (2007).
- Haenni, Patrick; Tammam, Husam. «L'islamisme d'Ennahda—quand le politique s'impose sur le religieux». *Religioscope*, 2011 (en línea) http://religion.info/french/articles/article_515.shtml.
- Hamdi, M. E. *The Politicisation of Islam: A Case Study of Tunisia*. Boulder: Westview Press, 1998.
- Izquierdo Brichs, F. *Poder y felicidad. Una propuesta de sociología del poder*. Madrid: La Catarata, 2008.
- «Islam político en el siglo XXI». *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, n.º 93-94 (2011).
- Izquierdo Brichs, F.; Lampridi-Kemou, A. «Sociology of power in today's Arab world», en: Izquierdo Brichs, F. (ed.) *Political Regimes in the Arab World*. Londres y Nueva York: Routledge, 2012.
- Jamil Azem, Ahmad. «Qatar's Ties with the Muslim Brotherhood Affect Entire Region». *Middle East*, 2012 (en línea) <http://www.middle-east-online.com/english/?id=52341>.

- Lamloum, Olfa. «L'islamisme, nouveau fascisme ?». *Confluences-Méditerranée*, n.º 23 (1997).
- Lampridi-Kemou, A. «Egypt's National Interest. A "Sociology of Power" Analysis». *Dret Públic i CC. Historicojurídiques*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2012
<http://www.sociologiadel poder.com/>.
- Maddy-Weitzman, Bruce y Litvak, Meir. «Islamism in North Africa», en: Rubin, Barry (ed.) *Revolutionaries and Reformers. Contemporary Islamist Movements in the Middle East*. Nueva York: State University of New York Press, 2003.
- Martínez, Guadalupe. «Divisive electoral policies within authoritarian elections. The Tunisian Casuistry (1989-2009)». *Journal of North African Studies*, vol. 15, n.º 4 (2010).
- «El islam político tunecino. Conflicto y cooperación electoral en los comicios presidenciales de 2004 y 2009». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n.º 93-94 (2011a).
 - *La maquinaria política del régimen de Ben Ali*. Madrid: Editorial Académica Española, 2011b.
 - «El proceso revolucionario tunecino: tiempos, contextos y actores», en: Gutiérrez de Terán, Ignacio; Álvarez-Ossorio, Ignacio (eds.) *Informe sobre las revueltas árabes*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2011c.
- Miran, Marie. «Tunisia», en: Maddy-Weitzman, B. (ed.) *Middle East Contemporary Survey (MECS)*, Vol. XIX. (1995). Boulder: Westview Press, 1995.
- Naciones Unidas. *Security Council Committee pursuant to resolutions 1267 (1999) and 1989 (2011) concerning Al-Qaida and associated individuals and entities*, 2011 (en línea) <http://www.un.org/sc/committees/1267/NSQE09002E.shtml>.
- Office of the Coordinator for Counterterrorism. *Country Reports on Terrorism 2007*. United States Department of State Publication, 2008 (en línea) <http://www.state.gov/j/ct/rls/crt/2007/103708.htm>.
 - *Country Reports on Terrorism 2008*. United States Department of State Publication, 2009 (en línea) <http://www.state.gov/documents/organization/122599.pdf>;
 - *Country Reports on Terrorism 2009*. United States Department of State Publication, 2010 (en línea) <http://www.state.gov/j/ct/rls/crt/2009/140886.htm>.

- *Country Reports on Terrorism 2010*. United States Department of State Publication, 2011 (en línea) <http://www.state.gov/j/ct/rls/crt/2010/170257.htm>.
- Pickard, Duncan. «Challenges to legitimate governance in postrevolution Tunisia». *The Journal of North African Studies*, vol. 16, n.º 4 (2011).
- Rogler, Lutz. «El Harakat al-Nahada y los movimientos islámicos en Túnez», en: Peter, Frank; Ortega, Fafael (eds.) *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un islam europeo*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012.
- Shaikh, Farzana. *Islam and Islamic Groups: A Worldwide Reference Guide*. Harlow, Essex: Longman Group UK Ltd, 1992.
- Shalaby, Abdallah *et al.* *Toward a better life: how to improve the state of democracy in the Middle East and North Africa*. Estambul: Istanbul Kultur University Publications, 2010 (en línea) <http://www.gpotcenter.org/dosyalar/mepi2010.pdf>.
- Tamimi, Azzam S. *Rachid Ghannouchi. À democrat within Islamism*. Nueva York: Oxford University Press, 2001.
- Torelli, Stefano M.; Merone, Fabio; Cavatorta, Francesco. «Salafism in Tunisia: Challenges and Opportunities for Democratization». *Middle East Policy*, vol. 19, n.º 4 (2012)
- Vidino, Lorenzo. *Al Qaeda in Europe: The New Battleground of International Jihad*. Amherst, NY: Prometheus Books, 2005.
- Zellin, Aaron Y. *The Rise of Salafists in Tunisia After the Fall of Ben Ali*. Combating terrorism center, 2001a (en línea) <http://www.ctc.usma.edu/posts/the-rise-of-salafists-in-tunisia-after-the-fall-of-ben-ali>.
- *The Salafi Challenge to Tunisia's Nascent Democracy*. Washington: The Washington Institute, 2011b (en línea) <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/the-salafi-challenge-to-tunisias-nascent-democracy>.
- «Missionary at Home, Jihadist Abroad: A profile of Tunisia's Abu Ayyad the Amir of Ansar al- Shari'ah». *Militant Leadership Monitor*, vol 3, n.º 4 (2012).

10. El islamismo argelino: análisis de élites y recursos

Rafael Bustos García de Castro

En los años ochenta, el movimiento islamista, bajo el nuevo presidente Chadli Benyedid, empieza a mostrar una fuerza emergente. Lo hará en 1982 con una gran manifestación de estudiantes en Argel que se cerrará con una declaración de 14 reivindicaciones islamistas. Este acto acarreará el arresto domiciliario del *sheij* Abdelatif Soltani, uno de los firmantes del documento, quien murió poco después. Los multitudinarios funerales por Soltani en 1984 sirvieron para reunir y visibilizar a todos los sectores islamistas. A pesar del trabajo en la clandestinidad, el esfuerzo del pasado va a dar fruto en el medio universitario, ya que los grupos islamistas comienzan a superar en activismo y número a los grupos izquierdistas y berberistas.

Por primera vez, una pequeña organización armada, el Movimiento Islámico Armado (MIA, 1982-1987) perpetrará actos de sabotaje contra instalaciones e infraestructuras del Estado, sin causar daño a personas. El cerebro del grupo, Mustafá Buyali, capitán y ex combatiente de la guerra de independencia, será capturado y eliminado en 1987 y el comando quedará disuelto. Buyali se convertirá en una especie de héroe romántico del islamismo. Sin embargo, algunos de sus miembros reaparecerán a principios de los noventa, después de la ilegalización del Frente Islámico de Salvación (FIS)¹.

1. Algunos autores afirman que la captura de Buyali fue posible por la delación de Mahmud Nahnah, el fundador y líder de Hamas (Movimiento de la Sociedad Islámica), amnistiado por el presidente Chadli Benyedid, en 1981.

Cuando en 1988-1989 entran en escena los islamistas para recuperar en su beneficio el movimiento popular de octubre de 1988 ya están presentes las distintas tendencias y divisiones del movimiento. Estará la tendencia apolítica, personificada por los líderes históricos, opuesta a crear partidos. Estará la tendencia gradualista que venía trabajando la sociedad civil por medio de asociaciones caritativas y de prédica, que pedirá la legalización de Hamas y En-Nahda al-Islamiya. Estará también la corriente populista, dispuesta a aprovechar las oportunidades que deje el régimen, la que había tomado la calle en 1988 y la que lanzó el FIS. Y, por último, también estará la corriente de acción violenta, heredera del Comando Buyali, que habrá aprendido la lección de los errores cometidos por Buyali, a quien consideran ingenuo y romántico. La Asociación de Ulemas, por su parte, solo subsistía formalmente, vaciada de sus figuras y desvinculada de todas las corrientes políticas.

Incluso el debate «*al-yazara/ad-dwaliya o salaifiya*», es decir, entre la tendencia «argelinista» y la tendencia «internacionalista» ya estaba cristalizado cuando comienzan los cambios y sucesos de la «primavera argelina». Aunque no era una división muy conocida fuera de los círculos islamistas, alude a distintas interpretaciones del islamismo. Separa a aquellos partidarios de un Estado islámico global o internacional (*ad-dwaliya*) con un califato al frente de los partidarios de un Estado islámico nacional (*al-yazara*), por tanto, decididos a mantener las fronteras nacionales y las particularidades propias de cada Estado. Para los islamistas «internacionales» todos los estados nacionales y sus símbolos son impíos, siguiendo el pensamiento activista de Sayid Qutb y de Abu al-‘ala al-Mawdudi. Por tanto, esos elementos remiten a la «*yahiliya*» o época preislámica de ignorancia, y como tales deben ser destruidos y remplazados por instituciones verdaderamente islámicas. Normalmente, en Argelia esta división se traducía en los defensores de Ben Badis y sobre todo de Bennabi frente a los defensores de pensadores wahhabíes o salafíes radicales extranjeros.

Una vez cristalizado el conflicto en la primavera-verano de 1992, comienzan a articularse los sucesivos grupos armados islamistas, que con el tiempo irán desapareciendo, al ser disueltos o absorbidos por otros: MIA, MEI, GIA, AIS, FIDA, GSPC y, finalmente, Al Qaeda en el Magreb Islámico (Aqmi). Si bien el conflicto comienza con la cancelación del proceso electoral que habría otorgado una victoria considerable al FIS en la Asamblea Popular Nacional (enero de 1992), así como con

la disolución del FIS (marzo de 1992), la llama de la violencia solo prendió unos meses más tarde. A pesar de la detención en el Sáhara de unos 30.000 militantes del FIS (5.000, según el ejército) entre enero y febrero, la violencia política no se adueñó del país hasta la segunda mitad de 1992 y principios de 1993, con la imposición del toque de queda, los tribunales de excepción y la intervención de los primeros maquis armados: el MIA (Movimiento Islámico Armado), de Abdelkader Chebouti, cuyos integrantes habían actuado con Buyali y habían decidido reconstituirse en 1990 como guerrilla secreta de objetivos exclusivamente militares y el MEI (Movimiento El Infitah, de Said Mekhloufi), como grupo abierto de terrorismo total (Martínez, 2010). Casi simultáneamente nacerá el GIA (Grupo Islámico Armado), guerrilla urbana formada por antiguos combatientes de la guerra de Afganistán, caracterizada por su agresividad no solo contra el Estado, sino también contra el propio FIS, al que declarará la guerra.

El AIS (Armada Islámica de la Salud), brazo armado del FIS, solo tomará las armas posteriormente, en 1994 (Martínez, 2010). Surgirá también por entonces el FIDA (Frente Islámico para la Yihad Armada), especializado en atentar contra intelectuales y personalidades políticas. Del GIA, famoso por sus matanzas colectivas y atentados contra extranjeros, se desgajará en 1998 el GSPC (Grupo Salafista por la Predicación y el Combate). Este declarará su vasallaje a Al Qaeda en 2003, se convirtió en su rama magrebí (Aqmi) a finales de 2006 y desapareció como GSPC en enero de 2007. Después de la tregua (1997) y disolución del AIS (2000), el conflicto tomará una nueva senda que conducirá, a partir de 2001, a una disminución importante de la violencia. Sin que el conflicto haya terminado, muchos miembros del maquis se rendirán aprovechando las sucesivas leyes de concordia civil (1999) y de reconciliación nacional (2005). El GIA será desarticulado en 2004, los enfrentamientos persistieron solo en algunas zonas de montaña: Kabilia, Bumerdés (centro) y Jijel (noreste). Esta tónica solo se rompió en 2007 con ciertos secuestros y atentados espectaculares de Aqmi: en particular, los registrados contra la sede del Gobierno y el Ministerio del Interior, las sedes de ACNUR, el PNUD y el Tribunal Constitucional en Argel, y contra el propio presidente de la República, en visita a la ciudad de Batna.

Este capítulo no pretende, sin embargo, centrarse ni en la historia política del conflicto ni en los grupos islamistas violentos, pues nuestro criterio es que estos grupos no constituyen hoy élites políticamente

relevantes². Este criterio lo compartimos con Isabelle Werenfels, quien en un magnífico estudio sobre las élites argelinas hasta 2004 deja fuera de los círculos principales de poder a estos grupos armados, concretamente al GIA y al GSPC (Werenfels, 2007). Según la autora, aunque hubieran defendido antes objetivos políticos, a principios de la primera década del siglo XXI sus objetivos se confundían con los del bandidismo (Werenfels, 2007). No ocurre lo mismo con los partidos islamistas, empezando con el FIS, que estuvo a punto de acercarse al núcleo central de poder a principios de los noventa y cuya dirección, dividida o exiliada, dio su apoyo a Buteflika en 2004, ni con los partidos islamistas legalizados (MSP, en-Nahda y Al-Islah), que han ocupado posiciones intermedias de poder desde mediados de los años noventa hasta ahora, el MSP (Movimiento por la Sociedad por la Paz) se acerca mucho más al núcleo central que en-Nahda y, sobre todo, que Al-Islah (Werenfels, 2007). Serán estos grupos políticos, legales o ilegales, los que centrarán la atención del capítulo dejando los grupos armados como parte auxiliar del análisis y del relato político.

Base social de los grupos y extracción de sus élites

La base social del FIS era interclasista, pues se trataba de un partido populista que apelaba a todos los sectores sociales. Su objetivo era corregir los errores del FLN, el partido padre, pues FIS significa «hijo» en francés, y, de algún modo, «salvar» la *umma* argelina de los peligros que le acechaban; de ahí la apelación Frente Islámico de Salvación (Front Islamique de Salut). El FIS obtuvo un apoyo general en todo el país tanto en las elecciones municipales de 1990 como en las legislativas de 1991 (primera ronda). Las zonas donde el FIS obtuvo menor apoyo fueron las *wilayas* (provincias) menos pobladas del interior, muchas de las cuales eran feudo del FLN, nos estamos refiriendo a muchas de las provincias situadas en las altas mesetas (*haut plateaux*), especialmente en el este y en el sur del país.

2. Sobre el estudio de las élites en el mundo árabe y sobre las élites argelinas en particular, véanse respectivamente Izquierdo y Kemou (2009) y Bustos y Mañé Estrada (2009).

Tampoco obtuvo resultados reseñables en Kabilia, donde el Frente de Fuerzas Socialistas (FFS) resultó la primera fuerza. Las otras fuerzas islamistas que compitieron en las legislativas de 1991 (no así en las de 1990, por no estar todavía creadas) obtuvieron un apoyo mínimo en todo el país, con la excepción de Blida para el Movimiento de la Sociedad Islámica (MSI) de Mahfud Nahnah y de Constantina y su región para Harakat en-Nahda al-Islamiya, entonces liderado por el *sheij* Yaballah.

De manera general, el electorado mayoritario del FIS residía en las zonas urbanas de la franja costera del país (entre el sistema montañoso del Tell y el mar), las más densamente pobladas. Dentro de ese ámbito geográfico y de poblamiento, el voto del FIS era mayor en las capas populares de las ciudades, muchas veces compuestas de habitantes rurales recientemente asentados y no del todo habituados al modo de vida urbano. Eso que algunos sociólogos y Gema Martín Muñoz han llamado el fenómeno de la «rurbanización» de las ciudades (Martín Muñoz, 1999). Son esos segmentos desclasados, jóvenes en muchos casos, mal integrados, con empleo precario o informal los que constituirán las grandes masas de votantes del FIS.

En cambio, los partidos hoy legales, el MSP y el entorno de en-Nahda (compuesto actualmente por en-Nahda y Al-Islah), tienen una base social más localizada geográficamente. Como ya hemos dicho, esos partidos obtuvieron sus mejores resultados en 1991 en las ciudades y *wilayas* donde el movimiento estaba más asentado y de donde procedían sus líderes. En el caso del MSP-Hamas, la ciudad y *wilaya* de Blida (centro del país, a unos 60 km al sur de Argel), de donde era nativo el líder, Mahfud Nahnah; y en el caso de en-Nahda al-Islamiya, la ciudad oriental de Constantina, también lugar natal de su líder, Abdellah Yaballah, y su *hinterland*. Estos partidos reclutan sus simpatizantes y cuadros entre clases más favorecidas que las del FIS, muchos de ellos son comerciantes y clases medias de ciudades medianas o tradicionales.

En cuanto al liderazgo de los tres partidos y sus cuadros dirigentes, cabe diferenciar de nuevo entre el FIS y los partidos legales, en-Nahda Al-Islah y MSP. Es interesante notar, y creo que no se ha hecho antes, que un número significativo de dirigentes del FIS, especialmente los más carismáticos, provenían del sureste argelino, una zona que tiene más fama por sus cofradías que por sus tradiciones y estudios islámicos, donde destaca Constantina (capital del este). Esta zona abarca una franja de las altas mesetas, las montañas del Aurès y el comienzo del desierto, se extiende desde el sur de Batna, por las *wilayas* de el-Oued y de Biskra, así como por otras fronterizas con Túnez. Curiosamente es

el mismo origen que el de algunos de los miembros de la Asociación de Ulemas Musulmanes Argelinos (AUMA), como el *sheij* Tayeb el-Oqbi (1890-1960), llamado así precisamente por ser nativo de Sidi el-Oqba, en la *wilaya* de Biskra (Cheurfi, 1996a). El *sheij* Soltani, miembro de la AUMA y destacada personalidad islamista que falleció antes de la creación del FIS, nació en el-Qantara (Batna) y estudió en la zagüía de Sidi Okba (Cheurfi, 1996b).

Pues bien, Abbasi Madani y ‘Ali Benhaj, números uno y dos del FIS, son nativos de un pueblo de Biskra y de Wadi Souf, un pueblo de la *wilaya* de el-Oued, cerca de la frontera con Túnez, respectivamente. Como muchos cuadros del FIS (entre los que hay muchos profesores e ingenieros, que combinan sus actividades profesionales con las políticas y religiosas) tienen formación superior. Madani impartía clases en la Universidad de Argel y había obtenido un diploma de pedagogía en el Reino Unido. Abdelqader Hachani, número uno provisional tras la detención y encarcelamiento de Madani y Belhaj, era ingeniero en petroquímica. Pero lo cierto es que tanto Madani y Benhaj como otros líderes del Maylis es-shura del FIS, fueron a trabajar y predicar en Argel, siguiendo el camino del *sheij* Ahmed Sahnun. Este enseñó durante los años ochenta y noventa, a petición de las comunidades barriales, en mezquitas populares de la capital, como la del barrio de Kouba o la histórica mezquita Ketchoua (Bab el-Oued). Sería precisamente en estas mezquitas abarrotadas de la capital donde el FIS, y sus líderes antes de la creación del partido, comenzaría a cultivar las masas de simpatizantes y futuros votantes. La grabación de prédicas y sermones y su difusión en casetes y vídeos haría que estos líderes fueran extendiendo su influencia por otras ciudades del país. Las asociaciones caritativas islámicas, dedicadas a distintos fines como la construcción de mezquitas, la organización del *hajj* o peregrinación a La Meca, la protección del patrimonio islámico, o bien a tareas asistenciales o de beneficencia variadas, irían creando una red organizativa por todo el territorio argelino que permitiría después, tras la constitución del partido, lanzar potentes campañas electorales y movilizar a gran número de votantes y simpatizantes. Andrea Liverani pone el énfasis en este tejido asociativo como clave del éxito de los partidos islamistas y como un recurso que todos los partidos políticos argelinos, desde los más laicos e izquierdistas hasta los más conservadores y religiosos, han utilizado o tratado de utilizar en un momento o en otro para dar profundidad a sus estructuras políticas (Liverani, 2008). No en

balde ese fue el modelo político que utilizó el FLN, partido único, que durante décadas se apoyó en las organizaciones de masas (de mujeres, sindicales, de estudiantes, agricultores, etc.).

Naturaleza de los actores islamistas

Como ya hemos visto, los actores islamistas objeto de este estudio son partidos políticos, todos ellos respaldados por movimientos asociativos de tipo religioso. En el caso del FIS, además de una red de beneficencia y de islamización, el partido contaba con un sindicato, el Sindicato Islámico de Trabajadores (SIT). Si el FIS tenía una extensa red por todo el territorio que daba cobertura al partido, el partido Movimiento de la Sociedad Islámica (Hamas), luego denominado Movimiento de la Sociedad de la Paz (MSP), contaba igualmente con un movimiento asociativo llamado Yamiy'at al-Irshad wa al-Islah (Asociación de la Orientación y la Reforma). Al-Irshad wa al-Islah fue fundada a principios de los años ochenta por el *sheij* Mahfud Nahnah y el *sheij* Mohamed Buslimani³. Por su parte, el partido en-Nahda y, luego, también el partido Al-Islah contaban con la asociación creada en 1988, la Yamiy'at an-Nahda li-Islah az-zaqafi wa al-iytima'i (Asociación del Renacimiento para la Reforma Cultural y Social). Esta sería la base del partido en-Nahda al-Islami, luego llamado en-Nahda, tras la nueva ley de partidos (1997) que obligaba a suprimir toda referencia religiosa de los nombres de los partidos.

La situación actual del líder y fundador del movimiento en-Nahda, Saad Abdellah Yaballah, es digna de mención desde el punto de vista de la legalidad y es ilustrativa de las relaciones de esta tendencia política con el régimen. En 1999 Yaballah decide crear su propio partido y abandona en-Nahda, porque no comparte la línea de colaboración y futura incorporación al Gobierno que mantiene la dirección de este. El nuevo partido se

3. Este último fue cofundador del MSP y presidente de la asociación antes de ser asesinado por el grupo terrorista antiislamista OJAL (Organización de Jóvenes Argelinos Libres) o por el GIA (Grupo Islámico Armado, véase más arriba) en noviembre de 1993.

llamará Harakat al-Islah al-Watani, o simplemente Al-Islah, aunque se le conoce por las siglas francesas MRN (Mouvement du Renouveau National- Movimiento Nacional para la Reforma). Con ese partido Yaballah se presenta a las presidenciales de abril de 1999 y obtiene 400.000 votos (el 4% aproximadamente). Al-Islah, de la mano de Yaballah, obtendrá buenos resultados en las elecciones posteriores (legislativas y locales de 2002 y presidenciales de 2004; véase el cuadro de resultados electorales), hasta que, en 2007, la dirección del partido da un golpe de mano y organiza una asamblea extraordinaria en la que fuerzas oficiales de seguridad impiden entrar a Yaballah y a sus simpatizantes (un millar aproximadamente). Esa asamblea nombra nuevos cargos directivos (presidente, secretario general, etc.), de los que se excluye a Yaballah. Un tribunal valida la nueva junta directiva e inhabilita a Yaballah como presidente del partido. Esto hace que Yaballah no pueda presentarse a las elecciones presidenciales de 2009. En julio de 2011, Yaballah intenta volver a la escena política con un tercer partido, el Frente por la Justicia y el Desarrollo (FJD), legalizado en 2012 con el nombre abreviado de al-Adala (la Justicia).

El FIS es desde marzo/abril de 1992 un partido disuelto y, por tanto, ilegal. Los intentos que ha habido para reconstruirlo han fracasado, el más notable fue el de Ahmed Taleb Ibrahim, ex ministro argelino. Ibrahim creó en 1999 el partido Wafa o Wafa' (Fidelidad), que no obtuvo la autorización para operar precisamente porque la gran mayoría de los miembros fundadores había pertenecido al FIS. Los portavoces del Wafa' respondieron que solo el 2,5% o el 3,5% (según las fuentes) eran antiguos miembros del FIS. Tampoco está claro, como explica H. Roberts, qué impide a un antiguo miembro del FIS ejercer sus derechos políticos y formar un partido, lo que hace de la decisión un asunto bastante arbitrario (Roberts, 2003). La ley argelina deroga los derechos políticos a aquellas personas que han sido condenadas en juicio, como, por ejemplo, los números uno y dos del FIS, Abbasi Madani y 'Ali Belhaj. Estos, al haber pasado 12 años en la cárcel, no pueden hacer declaraciones públicas sobre política ni por supuesto fundar un partido o desarrollar otras actividades políticas. La dirección del FIS ha estado dividida a causa de los encarcelamientos, el exilio y las evidentes diferencias tácticas y estratégicas. Habría, aparte de la clásica división entre «argelinistas» e «internacionalistas», al menos tres corrientes internas en el FIS: la del exilio exterior, la de los detenidos (y luego liberados sin derechos políticos) y la de aquellos que habrían regresado a Argelia y pueden ejercer teóricamente sus derechos políticos. Entre los primeros están Rabah Kebir (Alemania y Francia), Murad

Dhina⁴ (Francia y luego Suiza) y Anuar Haddam (Estados Unidos). Entre los segundos, están A. Madani y A. Belhaj, ya que Abdelqader Hachani fue asesinado al poco de salir de prisión en 1999. Entre los terceros, destaca Madani Mezrag, jefe del AIS, brazo armado del FIS, que se acogió a la primera iniciativa de reconciliación tras la tregua y disolución del AIS (1997 y 2000, respectivamente). Esta división parece confirmar que la reconstitución hoy día del FIS es poco menos que imposible no solo por carecer de líderes, sino también por el hecho de haber perdido su base social. No obstante, el apoyo de varias de estas personalidades a las iniciativas de reconciliación (al menos a la formulación, si no tanto a la aplicación) y especialmente a la candidatura de Abdelaziz Buteflika en 2004 prueba que siguen ejerciendo una influencia nada despreciable en la política argelina.

Por su parte, el MSP y en-Nahda se reclaman próximos a los Hermanos Musulmanes (HM) egipcios. Las semejanzas del logo del MSP con el anagrama de los HM (un Corán abierto y una exhortación religiosa) son buena prueba de ello. Sin embargo, no está claro hasta dónde llegan estas filiaciones o influencias. La ley argelina, además, prohíbe a todos los partidos recibir fondos del extranjero. Existen diferencias ideológicas que separan al MSP de los partidos liderados por Yaballah (en-Nahda al-Islamiya, Al-Islah y ahora el FJD-el 'Adala), pero su alcance no es tan claro. Willis ha apuntado que originariamente en-Nahda se mostró muy crítico con las privatizaciones y políticas neoliberales, algo que no puede decirse de Hamas-MSP. Willis y otros autores han subrayado que en-Nahda se encontraba doctrinal y tácticamente más cerca del FIS que del MSP. Esto no impide que Yaballah y otros líderes consideraran al FIS radical y oportunista. Quizá la diferencia más notable entre Hamas-MSP y el entorno de Yaballah ha sido la relación con el régimen, mientras que el primero ha estado siempre muy próximo a él, Yaballah ha mantenido una postura de no colaboración en los gobiernos y de apoyo crítico al proceso de reconciliación. Es cierto, no obstante, que los partidos de Yaballah (en-Nahda y luego Al-Islah hasta 2007) no han rechazado nunca participar en la gestión local del país (asambleas locales y provinciales).

4. Murad Dhina, ciudadano argelino residente en Suiza, fue arrestado en París en febrero de 2012 y sobre él pesa una orden de extradición para que sea enviado a Argelia. Numerosos intelectuales y académicos, como Mohamed Harbi o Ali Yahia Abdenur, han firmado una petición en contra de esta orden.

Recursos de poder

Ideología

La ideología del FIS puede definirse a la vez como nacionalista, populista y religiosa. Ese elemento populista es el que más claramente distingue al FIS de sus rivales islamistas, en-Nahda al-Islamiya y Hamas, y el que por otra parte le sirvió para constituirse en partido político con apoyo de masas. En concreto, entre un 33,6% y un 24,5% del censo electoral (Bustos, 2004), según tomemos las elecciones locales de 1990 o la primera ronda de las legislativas de 1991 como referencia. Aunque el porcentaje en votos sobre los votos válidos rondó el 50% en ambas elecciones, hay que tener en cuenta que la participación, no especialmente elevada, descendió en diciembre de 1991 del 65% de 1990 al 59% y que el FIS perdió 1.070.000 votos entre ambas elecciones (Bustos, 2004: 411-412). El momento clave donde se reveló la naturaleza populista del FIS fue la guerra del Golfo desatada tras la invasión iraquí de Kuwait (agosto de 1990). Mientras que las autoridades argelinas trataban de mediar en el conflicto y mantener una postura equilibrada consistente en condenar la invasión, pero al mismo tiempo rechazar una intervención aliada, el FIS organizaba grandes manifestaciones en solidaridad con Irak. Uno de los líderes del FIS, 'Ali Belhaj, a tenor de las memorias de los responsables militares de la época⁵, desfiló en atuendo militar y se atrevió a reunirse con los jefes del Estado Mayor del ejército argelino con esa vestimenta. Esto indudablemente desató la alarma en los medios castrenses, pues fue interpretado como un desafío directo al Estado argelino y a sus fuerzas armadas. Esta postura rompía no solo con la posición de Argelia, sino, por supuesto y mucho más, con la de los estados árabes más conservadores y proclives a apoyar el islamismo del Golfo Pérsico, con Arabia Saudí a la cabeza. La pérdida eventual de donaciones y apoyos de estos países no hizo retroceder ni moderar el discurso del FIS ni su campaña de movilizaciones, lo que puso en verdadero apuro al régimen y envió un mensaje que tranquilizaba poco a los medios de comunicación occidentales. Esta actitud del FIS, aparentemente contradictoria en materia ideológica, pero electoralmente muy rentable al ganarse la calle árabe, ha sido

5. El general Nezzar, véase Nezzar (1999).

analizada desde posturas opuestas por H. Roberts (1991; 1994) y François Burgat (1994), el primero ha criticado el «equivocado oportunismo» del FIS y el segundo ha destacado el carácter popular y panarabista del partido argelino. Ni que decir tiene que dicho evento también distanció al FIS de sus rivales islamistas, en-Nahda y Hamas. Las elecciones de diciembre de 1991 mostraron claramente que la estrategia populista del FIS daba resultado, 3.262.222 votos frente a 368.697 de Hamas y 150.093 votos, aproximadamente, de en-Nahda al-Islamiya. Esto se tradujo en 188 escaños para el primero, en la primera ronda (en una Asamblea de 430 diputados), ninguno para los otros dos, a expensas de lo que hubiera pasado en la segunda vuelta, anulada por los militares (Bustos, 2010).

Otro aspecto que destaca y refuerza al FIS es su discurso antisistema y antirrégimen de crítica radical al *establishment* secular y socialista de la Argelia independiente. También por añadido a las élites modernistas y a los sectores con intereses en países occidentales, especialmente en Francia, lo que se denominó «*hizb el-França*», el partido de Francia. Ese discurso contestatario y descalificador de todo un sistema político, económico y cultural calará profundamente en los sectores populares y en las medios desclasados, marginados y no integrados de las barriadas urbanas. Mensaje simplificador que sonará bien a muchos jóvenes frustrados cuyas expectativas resultaron defraudadas por la Argelia independiente, a pesar de la retórica revolucionaria de igualdad y desarrollo. Ese tono y esa actitud política también desmarcarán al FIS de sus rivales islamistas, mucho más comedidos y moderados en sus críticas al régimen y en las soluciones a los problemas de Argelia (Nezzar, 1999; Bustos, 2004).

Financiación

La financiación de los partidos islamistas —en el caso del FIS, hasta su ilegalización en 1992— procede de las subvenciones públicas, de las cuotas de sus militantes y, sobre todo, de las donaciones privadas y de los ingresos económicos que generan las asociaciones asistenciales y religiosas ligadas a los partidos. Puede haber otras fuentes de ingresos, como las donaciones del extranjero, aunque esto está expresamente prohibido por la ley argelina (art. 31, Ley orgánica de partidos de 6.03.1997 y art.186 de la Ley orgánica electoral de 06.03.1997). Potencialmente, los Hermanos Musulmanes desde Egipto y ciertos príncipes de Arabia Saudí y de las monarquías del Golfo Pérsico habrían financiado a Hamas-MSP y a en-Nahda.

Cuadro de resultados de los partidos y candidatos islamistas en las elecciones pluralistas argelinas (1990-2009). En porcentaje

	Locales 1990	Legislativas 1991 ^a	Presidenciales 1995	Legislativas 1997	Locales 1997	Presidenciales 1999	Legislativas 2002	Locales 2002	Presidenciales 2004	Legislativas 2007	Locales 2007	Presidenciales 2009
FIS	54,2	47,2	Ilegal	Ilegal	Ilegal	Ilegal	Ilegal	Ilegal	Ilegal	Ilegal	Ilegal	Ilegal
MSI (Hamas)-MSP	No existía	3,0	25,0	14,80	9,3	Sin candidato	7,7	7,4	Sin candidato	9,6	12,6	Sin candidato
en-Nahda (MNI)-MN	No existía	2,0	Sin candidato	8,70	3,8	Sin candidato ^b	0,6	0,4	Sin candidato	2,5	2,2	Sin candidato
Al-Islah-MI /MRN (1999)	No existía	No existía	No existía	No existía	No existía	4	10,0	9,3	5	3,4	2,2	1,4
Ahmed Taleb Ibrahimi						12,53			Candidatura rechazada ^c			Sin candidato
Mohamed Saïd Belaid ^d												0,9
Total:	54,2	52,2	25,0	23,5	13,1	16,5	18,3	17,1	5,0	15,5	17,0	2,3
	Fase ascendente (38,75% de media)						Fase intermedia (16,25% de media)			Fase descendente (9,95% de media)		

FUENTE: Elaboración propia a partir de un trabajo previo del autor (Bustos, 2010) y otras fuentes. En las elecciones locales (dobles en Argelia, para municipios y provincias o *wilayas*), se da el porcentaje de votos obtenidos en las elecciones municipales.

Djaballah es expulsado de la dirección del partido y no puede presentarse a las elecciones presidenciales de 2009, lo hace Yahid Djounsi por el partido Al-Islah.

^a Solo primera ronda; la segunda fue cancelada.

^b Mahfoud Nahmah fue descalificado como candidato presidencial por no haber luchado en la guerra de independencia pese a haber nacido después de 1942 (el 27 de enero de ese año), condición que normalmente exige del requisito de haber participado en la contienda.

^c La candidatura de Ibrahimi fue rechazada porque le faltaban 1.000 firmas para alcanzar las 75.000 requeridas, sin embargo, Ibrahimi dijo que había entregado 94.000 (Le *Quotidien d'Oran*, 8.3.004).

^d Mohamed Saïd Belaid fue un colaborador de Ahmed Taleb Ibrahimi en las elecciones de 1999, que desistió de presentarse al no poder legalizar su partido Wafá'. No confundir con Mohamed Saïd, miembro del FIS y creador de un grupo terrorista, FIDA.

Como explicamos más arriba, esta vía de financiación quedó cerrada para el FIS tras la guerra de Irak (1991).

Los partidos políticos no pueden llevar a cabo actividades comerciales. Por su parte, las asociaciones no pueden teóricamente mantener «relaciones orgánicas o estructurales» con los partidos políticos, «ni recibir fondos de ellos o financiarlos» (art. 11 de la Ley 5.12.1990 de asociaciones) (Liverani, 2008), y los partidos no pueden mantener relaciones «orgánicas, de lealtad o dependencia con sindicatos o asociaciones» ni «convertirse en sección o delegación de una organización extranjera» (arts. 8 y 7 de la Ley de partidos, respectivamente). Pero, en la práctica, muchos partidos políticos han mantenido estrechas relaciones con asociaciones y organizaciones de la sociedad civil, incluidos sindicatos, y los partidos islamistas no son una excepción (Liverani, 2008).

Por tanto, la legislación argelina es muy dura en cuanto a la financiación de partidos y los lazos con organizaciones nacionales o extranjeras, aunque la práctica es bastante más relajada. Las fuentes ordinarias permitidas son las donaciones privadas con el tope de 100 veces el salario mínimo al año y las subvenciones estatales por diputados electos a la Asamblea Nacional. Esto deja la puerta abierta a prácticas informales ligadas a las actividades asistenciales y religiosas, que explicaremos a continuación.

Asociaciones religiosas y de beneficencia

Si hay un fenómeno que ha caracterizado el panorama religioso argelino desde la independencia en 1962 es la construcción imparable de mezquitas en todo el país, algo que todavía no ha cesado⁶. El crecimiento fue exponencial, debido en parte a la iniciativa pública, pero sobre todo a la privada. La ley sobre las mezquitas tenía una laguna importante que permitió a los islamistas de todas las tendencias ocupar muchos lugares de culto. La ley

6. En 1962 el número de mezquitas en Argelia era muy pequeño pues muchas fueron convertidas en iglesias o en almacenes, pero desde entonces crecieron vertiginosamente, 6.000 en 1986, 15.000 en 2006 y posiblemente unas 20.000 en 2012, según datos del Ministerio argelino de Asuntos Religiosos. Paralelamente crecieron las asociaciones con fines religiosos, una parte considerable de las 11.000 asociaciones creadas entre 1971 y 1987, Rouadjia (1990: 78-92).

preveía el nombramiento de un imam oficial «una vez terminada la mezquita». De modo que, tratándose de iniciativas privadas, los constructores dejaban el trabajo sin finalizar y sus promotores ya podían emplear a un imam de su elección (Rouadjia, 1990). Este fue uno de los principales coladeros de imames radicales; muy favorecido, por otra parte, porque el país carecía de personal cualificado suficiente para todas las mezquitas que se levantaban. Esto hizo que se acudiera a muchos imames de Oriente Medio, cuyas ideas y vivencias poco o nada tenían que ver con la realidad argelina, expuesta a un intenso contacto con Occidente y a una experiencia socialista y secular. En cuanto a las cotizaciones o cuotas de los afiliados en las asociaciones religiosas, es difícil acceder a datos fiables sobre las mismas. Uno de los pocos que conocemos es del director de comunicaciones del MSP y antiguo miembro de la Yamâ't al-'Adl wa-l-Ihsân, Chemine Slimane, que afirmó en una entrevista con Andrea Liverani que la asociación había llegado a tener 20.000 militantes y 240.000 miembros a principios de los años noventa, pero que para 2001 (año de la entrevista) esas cifras se habían reducido mucho a causa de la violencia (dos presidentes asesinados, entre otros ataques), que obligó a reducir actividades en muchos sitios del país (Liverani, 2008). Este mismo miembro de la Yamâ't reconocía que aunque la afiliación volvía poco a poco a la normalidad, muchos de sus miembros miraban con escepticismo al partido pues drenaba dinero y personal cualificado de la asociación (Liverani, 2008).

Paralelamente a la creación de las mezquitas se fue urdiendo un gran tejido de asociaciones religiosas y caritativas. Las primeras se encargaban de velar por la construcción del templo, o por organizar la peregrinación, mientras que las segundas fueron cada vez más importantes a partir de los años ochenta, cuando el Estado socialista empezó a resentirse del *shock* petrolero de 1986. Las políticas de austeridad aplicadas por el presidente Benyedid fueron dejando más y más espacio a la sociedad civil, especialmente a las asociaciones islámicas de beneficencia. Esto explica que cuando se celebraron las primeras elecciones abiertas y libres (1990-1991), algunos partidos ya tuvieran una red asociativa detrás que les daba una ventaja incomparable frente a las nuevas formaciones políticas, especialmente las de corte laico o secular, con la excepción de las de base regional y étnica (kabiles).

En el islam las donaciones privadas para construir una mezquita son un acto moral y social de gran prestigio. Es un acto voluntario que demuestra la riqueza, pero sobre todo la generosidad y la religiosidad del donante. En

muchos casos, es un acto que purifica al donante y vuelve su fortuna socialmente aceptable. Es precisamente esta vía la que ha facilitado la enorme expansión del tejido asociativo y la construcción de mezquitas por todo el país. Indirectamente, esta vía es una de las bases más importantes de financiación de los partidos islamistas. El FIS, a diferencia de los otros partidos islamistas, logró tejer una extraordinaria red de asociaciones por todo el país, con un uso dudoso cuando no agresivo de las mezquitas (Leverrier, 1995), mientras que en-Nahda no rebasó el ámbito limitado regionalmente al este del país. Solo Hamas-MSP, con el mismo problema de aislamiento que en-Nahda, consiguió en los últimos años extender sus redes fuera de su feudo tradicional (centro, Blida), como lo demuestra la cifra de un millón de votos en varias elecciones y el reparto geográfico de los mismos (véase el cuadro de resultados electorales).

Potencial de movilización de bases sociales

El potencial del FIS de movilización lineal o revolucionaria procedía no solo de su tejido nacional de asociaciones, sino tanto o más de su discurso populista radical que enganchaba directamente con millones de desheredados y frustrados del sistema. En este sentido, fue el único de los tres partidos islamistas con potencial de movilización lineal. Tanto Hamas-MSP como en-Nahda se movieron siempre en relaciones circulares, con entornos clientelares más o menos circunscritos geográficamente, cuyo fin era el de avanzar las posiciones y los intereses elitistas de sus dirigentes. Así es como han sido percibidos hasta hoy y es lo que explica que hayan alcanzado un tope electoral que no pueden superar (véase el cuadro de resultados electorales). Esa cercanía al poder de ambos partidos MSP y en-Nahda, luego Al-Islah cuando lo dejó Yaballah, ha provocado, no obstante, fuertes tensiones internas. Con la cercanía a las elecciones presidenciales, especialmente, se hace patente la división entre aquellos partidarios de no presentar candidato rival a Buteflika, y, por tanto, deseosos de sumarse a su candidatura, y aquellos que quieren presentar un candidato propio. Las consecuencias de esas fricciones han sido normalmente las escisiones, la desertión y normalmente un debilitamiento en número de votos y escaños en las siguientes elecciones. El propio MSP conoció esta crisis en 2009, cuando Abdelmajid Menasra y un grupo de cuadros disidentes dejaron el partido para formar el suyo propio, el Movimiento por la Predicación y

el Cambio (MPC⁷), precisamente por discrepancias de este tipo. Todo esto pone de relieve que dichos partidos se mueven en la órbita de relaciones circulares de poder, si bien los abandonos y las escisiones internas son prueba tanto de los intentos de las bases por salir de esa dinámica como de los intentos del régimen por debilitar estructuras que considera demasiado autónomas.

Tipos de acción y estrategias con respecto al régimen

Tipos de acción

Empezando por el FIS, está claro que sus acciones han sido principalmente pro-activas, tomando la decisión y la iniciativa en todo momento. Un claro ejemplo de ello fue el lanzamiento de una huelga indefinida y ocupación de espacios públicos en Argel a partir de abril de 1991 con el fin de hacer que el Gobierno retirara la nueva ley electoral con la que pretendía frenar el avance político del FIS. En cambio, los partidos MSP y el entorno de en-Nahda se han caracterizado más por acciones reactivas, tanto a las iniciativas del régimen como a las relaciones entre el FIS y las autoridades.

Desde el punto de vista de la violencia, es cierto que en torno al FIS se reunieron un gran número de tendencias y grupúsculos, fundamentalmente pacíficos pero que incluían también algunos elementos violentos. Ya antes del estallido de la violencia en 1992, se produjo un episodio de violencia premonitorio por desgracia de lo que sucedería después. Dejando de lado los terribles sucesos de octubre de 1988 (disturbios en las principales ciudades y disparos del Ejército contra la muchedumbre), en cuya fase final participaron militantes islamistas del FIS, el primer estallido de violencia se produjo con el ataque al cuartel de la gendarmería en Guemmar (el-Oued), en noviembre de 1991. En ese ataque, el grupo armado Takfir wa al-Hijra (Excomuniación y Huida) se hizo con armamento del ejército después

7. En 2012, el partido de Menasra estaba en vías de legalización con el nombre Front du Changement (FC) (el-Moudjahid, 19.02.2012).

de matar a varios soldados. Es cierto que ese grupo estaba formado por «afganos», ex combatientes de la guerra de Afganistán, y que no tenían ningún lazo con el FIS, más allá de la pertenencia a la nebulosa islamista argelina. De hecho, ese mismo año, después del arresto de los números 1 y 2 del FIS, la dirección provisional encabezada por Abdelqader Hachani decidió expulsar del Maylis esh-Shura a Said Mekhloufi, responsable de seguridad del partido, porque abiertamente se declaraba partidario de la acción directa, esto es, violenta.

El FIS sería en buena medida presa de sus propias ambiciones y de la manipulación que le tendieron varios sectores del régimen. A partir de 1992, los dirigentes no encarcelados ni condenados (los siete históricos del juicio de julio⁸) van a exiliarse o pasar a la clandestinidad. Si bien no van a optar inmediatamente por la vía armada a diferencia de otros grupos (MEI, MIA, GIA), lo harán a partir de 1994 con la creación del AIS, brazo armado del FIS. Después del intento fallido de la Plataforma de San Egidio (1995), el AIS entraría en negociaciones con el ejército argelino que llevarían a su desmantelamiento y posterior disolución (2000). Los dirigentes del FIS, como, por ejemplo, su número 5, Abdelqader Boukhamkham, y los del AIS siempre condenaron la violencia que en su nombre realizaban otros grupos y guerrillas islamistas (GIA, GSPC, Aqmi), negando que representaran en modo alguno al FIS. La tendencia en cualquier caso del FIS ha sido actuar aisladamente, rechazando unirse a partidos islamistas existentes, ya fuera HAMAS o en-Nahda al-Islamiyya. Tan solo estuvo de acuerdo en entrar a formar parte de la Rabitat ad-daw'a lanzada por el *sheij* Ahmed Sahnun porque era un marco no electoral, flexible y, por tanto, no constringente.

La acción de Hamas-MSP y del entorno de en-Nahda ha sido siempre pacífica condenando la radicalidad del FIS y afirmando la vía política y de negociación. En-Nahda, por distintas razones y vínculos personales, siempre se ha mostrado más cercano al FIS que a Hamas, y ha buscado una

8. Abbasi Madani, Ali Belhaj, Kamal Gemazi, Ali Yeddi, Abdelqader Boukhamkham, Omar Abdelkader y Nouredin Chigara, fueron los siete dirigentes condenados todos a penas entre cuatro y doce años en el juicio militar celebrado en julio de 1992, un juicio cuya legalidad ha sido muy cuestionada. Solo los dos primeros cumplieron las penas íntegramente (doce años) si bien fueron temporalmente liberados para facilitar las negociaciones, los demás fueron liberados en septiembre de 1994 (Stone, 1997; Roberts, 2003).

solución nacional a la ilegalización de ese partido. Los contactos han sido habituales entre ambos así como los intentos de mediación e incluso de recuperación de líderes del FIS, a pesar de las limitaciones legales existentes. Ambos partidos islamistas legales han mantenido relaciones cooperativas con el Gobierno, sobre todo Hamas-MSP. Este último partido ha tenido ministros en todos los gobiernos argelinos desde las elecciones legislativas de 1997⁹, destacan los nombres de Bouguerra Soltani (ministro de PYMES y luego de Trabajo) y Amar Ghoul (ministro de Pesca y de Obras públicas). Además, el MSP, miembro de la Alianza Presidencial, desde su creación en 1999 ha apoyado la candidatura de Abdelaziz Buteflika a todas las elecciones presidenciales. En virtud de dicha alianza, el MSP se concierta con los otros partidos de Gobierno (FLN y RND), aporta sus ministros al mismo y prescinde de presentar su candidato a las presidenciales. Los partidos de Yaballah nunca han estado en el Gobierno ni han apoyado a Buteflika, pero han ocupado sus escaños en la Asamblea Nacional, el Senado y en las asambleas locales y provinciales. En cambio, en-Nahda después de la salida de Yaballah (1999) sí participó en el Gobierno, por medio del ministro Abdelwahab Derbal. En recompensa, Lahbib Adami, ex secretario general del partido, fue nombrado embajador de Argelia en Arabia Saudí, y Derbal, cuando terminó el mandato, fue nombrado embajador de Argelia ante la Liga Árabe (Sfeir, 2009).

Estrategias

Como puede desprenderse de lo anterior, la estrategia más clara y estable de los tres partidos ha sido la de Hamas-MSP, que podemos caracterizar como de lealtad al régimen. Es, sin duda, el partido islamista más cercano a las autoridades. Lo era probablemente desde antes de la creación del partido, cuando el entonces presidente Chadli Benyedid decidió indultar a Mahfud Nahnah que cumplía prisión en la cárcel. La estrategia del FIS ha oscilado como decíamos entre el enfrentamiento encubierto (hasta marzo de 1992 o incluso 1994, en que se crea el AIS) y el enfrentamiento abierto

9. Antes fue secretario de Estado para la Pesca en el gobierno de Ahmed Ouyahia formado en diciembre de 1995.

o declarado. Es cierto, no obstante, que el FIS se ha caracterizado por sus muchas señales de moderación, presentándose a las elecciones de 1991 a pesar de tener a su dirigencia encarcelada, por ejemplo, o firmando con otros partidos la Plataforma de San Egidio por la Paz en 1995. Evidentemente, el FIS no pudo controlar ni detener la espiral de violencia y el surgimiento de grupos armados cada vez más radicales en el uso de sus medios, que rompieron primero el tabú de atacar a civiles (GIA, MEI, FIDA), luego el de atacar a extranjeros (GSPC) y finalmente el de utilizar a kamikazes para sembrar el pánico y causar gran destrucción (Aqmi).

La estrategia de en-Nahda y su entorno también ha sido fundamentalmente ambivalente, ya que ha optado, según los líderes en cuestión, por un apoyo crítico a las políticas de reconciliación, incluyendo el apoyo a su promotor, el presidente Buteflika, o bien por una crítica más profunda a cómo se estaban aplicando dichas políticas, a la continuación del autoritarismo o a las políticas neoliberales del Gobierno (en la línea de Yaballah). En términos prácticos, esta estrategia ha oscilado entre el no enfrentamiento (pasividad y entrismo en el Gobierno) y el enfrentamiento encubierto, marcado por la negativa a dejarse cooptar. Mientras que la estrategia pasiva de no enfrentamiento se tradujo en el acceso a ministerios y embajadas (en-Nahda después de 1999), la estrategia de oposición fuerte y no dejarse cooptar, propia de los partidos de Yaballah, trajo como resultado la infiltración de esos partidos, su «división» por intervención administrativa o judicial y su debilitamiento paulatino en la Asamblea Nacional (véase el cuadro de resultados electorales).

Relaciones circulares o lineales de poder

Como ya se ha visto en las relaciones con el régimen, el FIS ha sido el único de los tres partidos y entornos islamistas con potencial de movilización de las bases. Si bien, con ocasión de la reforma del Código de Familia (Estatuto Personal) en 2005, hubo una considerable movilización islamista para que dicho estatuto mantuviera su carácter conservador basado en una interpretación restrictiva de la sharia, esto solo puede considerarse una excepción a la tendencia que ha dominado. Es una excepción porque, además, tocaba el núcleo central de los programas ideológicos de los partidos islamistas: la familia. Dejando esta ocasión al margen, que no iba en cualquier

caso destinada a avanzar los intereses de un colectivo concreto, sino a impedir la emancipación de la mujer entendida desde un prisma laico y progresista¹⁰, no puede decirse que ni el MSP ni el entorno de en-Nahda o Al-Islah movilicen a sus bases para lograr objetivos sociales o políticos que beneficien a las capas que dicen representar.

Por parte del FIS, el potencial de movilización y, por tanto, de relaciones lineales de poder, de que gozó ese partido durante algunos años no fue aprovechado correctamente y el maximalismo de sus dirigentes dio al traste con el partido, sus cuadros dirigentes y las asociaciones que lo apoyaban, todos ellos fueron desarticulados, disueltos y detenidos. Las movilizaciones protagonizadas por el FIS en 1988 pueden englobarse mayoritariamente en la defensa de objetivos populares que el partido decía encarnar. Sin embargo, el pulso arriesgado que emprendió el FIS facilitó su manipulación por el régimen y la pérdida de control sobre la situación, algo que separaba objetivamente al partido de sus simpatizantes. El estallido de la violencia no puede considerarse lógicamente un deseo de las bases del FIS, ni de la sociedad argelina, debido al sufrimiento y elevado coste que supuso para toda la sociedad. La participación del FIS en los sucesos de octubre de 1988, con su balance de muertos, constituyó una demostración antisistema y transmitió demanda de cambios urgentes en el país. Algunos líderes del FIS como Ali Belhaj se reunieron con las autoridades tras los sucesos y hablaron de cambios. Muchos de esos cambios se pusieron en marcha al año siguiente, con la nueva Constitución, como el abandono del socialismo, las elecciones multipartidistas, etc. Sin embargo, no significa que los llamados «reformadores» argelinos aplicaran el programa o los deseos del movimiento islamista, sino su propio programa aunque obviamente coincidiera en parte con el del FIS.

La campaña contra la guerra de Irak y en solidaridad con ese país emprendida por el FIS a principios de 1991 reflejaba un sentimiento popular, pero no perseguía realmente imponer tanto ese punto de vista al Gobierno, políticamente irrealista y muy arriesgado, como llamar la atención de sus electores sobre la radicalidad de sus propósitos y marcar la diferencia con

10. Hay que decir que la mayoría de los medios progresistas y feministas pedían ir más allá de esta tímida reforma y abrogar del todo el reaccionario Código de Familia de 1984.

el FLN y el Gobierno. La petición al Gobierno argelino de que enviara a voluntarios del FIS a defender al pueblo iraquí puede interpretarse en este sentido más como maniobra electoral y populista que como verdadera manifestación de los intereses del pueblo argelino.

Por último, el episodio de la huelga indefinida y ocupación de plazas contra la ley electoral de abril de 1991 pretendía garantizar que no se escapara una victoria del FIS, similar a la que se produjo el año antes, en las elecciones locales. Aunque el objetivo puede considerarse legítimo y reflejo del sentimiento popular, la presión sobre un Gobierno débil, en medio de un proceso de transición y cambio, creaba más tensión y obligaba a intervenir al Ejército en la gestión del proceso político. El maximalismo de los dirigentes del FIS, que entonces gobernaban en más de la mitad de los ayuntamientos del país, casa mal con los intereses de las clases sociales que representaba. En cualquier caso, fue una apuesta arriesgada que condujo al arresto de los dos principales dirigentes del partido y a un clima de previolencia marcado por el ataque a la gendarmería en Guemmar. Esa radicalización, suavizada por la actitud del nuevo ejecutivo provisional de participar en las elecciones, acabó alienando a muchos ciudadanos de las urnas. La participación bajó un 6% con respecto al año anterior y el FIS perdió 1.074.000 votos en todo el país (Bustos, 2004). Peor aún, se había creado un clima de alarma, de temor, que permitió movilizar no solo al Ejército, sino también a los sectores laicos del país, las asociaciones de mujeres, el ex sindicato único UGTA y los medios de comunicación internacionales para detener la segunda ronda de las elecciones.

Estos tres episodios muestran a las claras que la dirección del FIS prefirió aprovechar el tirón que tenía y su capacidad de movilización popular para negociar cara a cara con el régimen. En este afán, el FIS como partido buscó ganancias maximalistas que beneficiaban directamente a la organización política y no los intereses de sus bases populares. Crecido por el éxito aparente de los sucesos de octubre de 1988, y la apertura política que siguió, se sintió confiado para presionar y obtener concesiones del régimen sacando a la calle a las masas. Pero se equivocó en que precisamente por esa vía iba a provocar la rápida reacción del Ejército y de muchos círculos laicos y progresistas, además de crear una tensión peligrosa que alienó a los votantes en general y a sus simpatizantes en particular. En esas y otras ocasiones, el FIS prefirió actuar solo, desmarcándose de otras fuerzas políticas (salvo en las negociaciones de la Plataforma de San Egidio, 1995), bien por temor a infiltraciones del Estado, bien por pensar que su verdadera fuerza estribaba en actuar en solitario.

Conclusiones

Este trabajo ha abordado el estudio fundamentalmente de los partidos políticos islamistas recientes (FIS, en-Nahda y MSP-Hamas), apoyándose solo marginalmente en los grupos armados islamistas, pues no se consideran élites políticamente relevantes. Hemos intentado mostrar que estos partidos, como el resto de la sociedad argelina, han utilizado y siguen apoyándose en tejidos asociativos. Estos tejidos son en el caso de los partidos islamistas mucho más densos y extensos que los de otros partidos laicos o seculares. Esto se explica por razones sociológicas ligadas al crecimiento exponencial de las mezquitas y al prestigio social de las donaciones con fines religiosos. Tanto el MSP-Hamas como en-Nahda al-Islamiyya se fundaron a partir de sendas asociaciones religiosas, caritativas o de beneficencia islámica (Yamiy'at el-Irshad wa al-Islah y al Yamiy'at en-Nahda li-Islah az-zaqafi wa al-iytima'i). El FIS se apoyó, mientras estuvo legalizado, en una red menos centralizada pero mucho más extensa que rompía cualquier límite regional o basado en feudos clientelares. En esas redes las mezquitas fueron fundamentales, pero también lo fue el discurso populista y radical del partido, fácilmente accesible y directo en su crítica al régimen, a diferencia del de sus rivales islamistas, MSP y en-Nahda al-Islamiyya.

Después de la ilegalización y desarticulación del FIS, Hamas-MSP y en-Nahda al-Islamiyya siguieron estrategias políticas divergentes para aprovechar el gran vacío político dejado por el FIS. Mientras la estrategia del MSP puede encuadrarse fácilmente dentro de la lealtad, cooperando estrechamente con el régimen y formando parte de las coaliciones gubernamentales y de la «alianza presidencial» que apoya al presidente Abdelaziz Buteflika, en-Nahda se fragmentó en al menos tres partidos (en-Nahda, Al-Islah y el FJD-el 'Adala de Abdellah Yaballah) precisamente a causa de sus vacilaciones entre seguir una estrategia de no enfrentamiento con el régimen, conducente a la cooptación, y una estrategia de enfrentamiento encubierto, refractaria a hacer concesiones o entrar en la dinámica del sistema. Estas estrategias, que se enmarcan en relaciones circulares de poder, explican por qué ninguna de estas tendencias legalizadas ha conseguido hoy cubrir el hueco dejado por el FIS, puesto que no solo no han alcanzado cuotas de representación electoral semejantes a las de aquel, sino que además, como muestra el cuadro de resultados electorales, experimentan una clara tendencia a la baja. Esto ha llevado a algunas autoras a hablar del

«fracaso de la participación política del islamismo»¹¹ (Boubekeur, 2010). Con todo, es significativo que a los veinte años de la ilegalización del FIS vuelva a plantearse una amnistía para más de 7.000 presos islamistas (fundamentalmente del FIS-AIS) que no tengan delitos de sangre¹².

Referencias bibliográficas

- Boubekeur, Amel. *L'islamisme algérien: de la réconciliation à l'échec de la participation politique*. París: EHESS y Algérie Débat, 2010.
- Burgat, François. «Après la crise du Golfe: jalons pour l'analyse de la mobilisation islamiste au Maghreb», en: Montabes Pereira, Juan; López García, Bernabé (eds.) *El Magreb tras la crisis del Golfo: transformaciones políticas y orden internacional*. Granada: AECI y Universidad de Granada, 1994, p. 263-272.
- Bustos, Rafael. «El cambio político en Argelia (1988-1992). Análisis sistémico de una transición discordante». Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2004.
- «Elecciones y cambio político en Argelia (1962-2009)», en: Parejo, María Angustias (ed.) *Entre el autoritarismo y la democracia. Los procesos electorales en el Magreb*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2010.
- Bustos, Rafael; Mañé Estrada, Aurèlia. «Argelia: estructura poscolonial de poder y reproducción de élites sin renovación», en: Izquierdo, Ferrán (ed.) *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona: Ediciones Bellaterra y CIDOB, 2009, p. 61-97.
- Cheurfi, Achour. «el-Okbi, Tayeb», en: Cheurfi, Achour (ed.) *Memoire algérienne. Dictionnaire biographique*. Argel: Dahleb Edition, 1996.

11. No obstante, en las elecciones legislativas de mayo de 2012, tres partidos islamistas se presentan juntos formando una Alianza (el MSP, en-Nahda y Al-Islah), por lo que sus posibilidades electorales mejoran y podría revertirse la tendencia a la baja de la que hablamos.

12. Ver por ejemplo el despacho de Europa Press, «Buteflika piensa liberar a islamistas argelinos presos desde los 90», 16.05.2011 o los reportajes de Isabelle Mandraud aparecido en *Le Monde* el 24.05.2011 con el título «Algérie: Le FIS négocie son retour en politique» y «Are Algeria's Islamists Ready To Make A Political Comeback?», *Le Monde* 2011.

- «Soltani, Abdelatif», en: Cheurfi, Achour (ed.) *Memoire algérienne. Dictionnaire géographique*. Argel: Dahleb Edition, 1996.
- Izquierdo, Ferran; Kemou, Athina. «La Sociología del poder en el mundo árabe contemporáneo», en: Izquierdo, Ferrán (ed.) *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona: CIDOB, 2009, p. 17-60.
- Leverrier, Ignace. «El Frente Islámico de Salvación entre la prisa y la paciencia», en: Kepel, Gilles (ed.) *Las políticas de Dios*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1995, p. 27-71.
- Liverani, Andrea. *Civil society in Algeria : the political functions of associational life*. Londres: Routledge, 2008.
- Mandraud, Isabelle. «Are Algeria's Islamists Ready To Make A Political Comeback?» *Le Monde* (2011).
- Martín Muñoz, Gema. *El estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Biblioteca del Islam contemporáneo. Barcelona: Edicions Bellaterra, 1999.
- Martínez, Luis. «Algeria», en: Rubin, Barry (ed.) *Guide to Islamist Movements*. Armonk (NY) - Londres: M. E. Sharpe, 2010, p. 211-228.
- Nezzar, Khaled. *Mémoires du général Khaled Nezzar*. Batna, Argelia: Chihab Éditions, 1999.
- Roberts, Hugh. *The Battlefield of Algeria (1988-1992). Studies in a Broken Polity*. Londres: Verso, 2003.
- «From Radical Mission to Equivocal Ambition: the Expansion and Manipulation of Algerian Islamism», en: Marty, Martin E.; Scott Appleby, R. (eds.) *The Fundamentalist Project: American Academy of Arts and Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1994, p. 428-489.
- «A trial of strength: Algerian Islamism», en: Piscatori, James (ed.) *Islamic fundamentalists and the Gulf Crisis*. Chicago: University of Chicago Press, 1991, p. 131-154.
- Rouadjia, Ahmed. *Les frères et la mosquée. Enquête sur le mouvement islamiste en Algérie*. París: Karthala, 1990.
- Sfeir, Antoine (ed.) *Dictionnaire géopolitique de l'islamisme*. Montrouge: Bayard Éditions, 2009.
- Stone, Martin. *The Agony of Algeria*. Londres: Hurst & Company, 1997.
- Werenfels, Isabelle. *Managing Instability in Algeria. Elites and Political Change since 1995*. Londres/Nueva York: Routledge, 2007.

11. El islam político en Marruecos: la ética islámica como recurso de poder político

Juan A. Macías Amoretti

Introducción: ética y poder en el marco islámico

La evidente influencia del islam político en la vida política y social de Marruecos en los últimos treinta años procede no solo de su práctica política, sino también de sus discursos político, social y cultural. Las críticas circunstancias históricas, políticas, sociales y económicas del Marruecos contemporáneo han enmarcado la aparición del movimiento y el desarrollo conceptual de su proyecto como tendencia ideológica y política de referencia para amplios sectores de la sociedad marroquí, particularmente en el ámbito de la práctica política, la acción social y la propaganda ideológica. El proyecto de cambio islamista es un proyecto político que tiene uno de sus ejes principales en su vinculación dialéctica con el poder, factor que pretende ser contemplado en el discurso y la praxis islamista desde la actualización de la hermenéutica coránica y la jurisprudencia islámica. El poder es un factor de análisis fundamental, especialmente a la hora de analizar las relaciones entre el movimiento islamista y las estructuras del Estado, por una parte, y entre el movimiento islamista y la sociedad, por otra.

Desde esta perspectiva es posible situar la importancia del elemento ideológico como recurso fundamental de lucha o competición por el poder por parte de las diferentes organizaciones que forman parte del islam político en Marruecos. Por ello, el marco teórico del que parte la presente investigación se sitúa en las obras de Izquierdo Brichs (2007, 2011) e Izquierdo y Kemou (2009) sobre la sociología del poder en el mundo árabe y el papel del islam político en el marco de la competencia por el poder en el siglo XXI, Darif (1995, 1999b, 2000) y Belal (2011) sobre el desarrollo del islam político en Marruecos y la naturaleza de la relación dialéctica de sus actores con el Estado.

El análisis del islam político como expresión de una tendencia ideológica y política tiene en el elemento ético-moral uno de sus referentes principales, más allá de la diversidad de tendencias presentes en el movimiento islamista de Marruecos: el campo ético-moral es la pretendida fuente de la que los ideólogos islamistas extraen la base argumental de la acción política islámica y del discurso político y social. Se trata, en este sentido, de un intento de construir (y no de reconstruir) un imaginario nuevo, pero reconocible en tanto que «islámico» y, por tanto, de representar la dinámica histórica del islam político como movimiento no solamente político o social, sino moral y trascendente en cuanto anticipa una determinada utopía (Marcuse, 1986). El ámbito de la acción política y social islamista está basado en el valor moral supremo de la justicia (*'adl*) y es canalizado metodológicamente a través de la orden coránica *al-amr bi-l-ma'rûf wa-l-nahy 'an al-munkar* (Corán 3:104, 110, 114; 7:157; 9:71, 112; 22:41; 31:17) («ordenar lo que está bien y prohibir lo que está mal»). Es importante tener esto en cuenta en un contexto político autoritario, en el que tanto las cuestiones éticas (corrupción, pobreza) como las estéticas (ostentación, occidentalización) tienen una importancia crucial y un peso político específico.

La pretendida legitimidad religiosa queda situada como base de la utilización de la ideología como recurso casi exclusivo a la hora de competir con las élites primarias y secundarias por el poder (Izquierdo y Kemou, 2009); una ideología política y social basada en un discurso de referencia religiosa, plagado de conceptos procedentes de la tradición espiritual y jurídica del islam clásico, pero politizados en su elección previa (producción del discurso-input) y repolitizados en el discurso (reproducción del discurso-output) de manera pragmática de acuerdo con las condiciones de la competición por el poder en Marruecos y la posición en el mismo de cada uno de los actores islamistas.

La singularidad del islamismo marroquí, en este sentido, está relacionada tanto con sus adscripciones ideológicas como, sobre todo, con la especificidad del contexto religioso, social y político en el que el movimiento nace y se desarrolla, que hace de él lo que podría calificarse como un «islamismo nacional» (Macías Amoretti, 2008a). La especificidad más determinante de dicho contexto es el papel de la monarquía alauí, cuyos soberanos cuentan con un capital simbólico que legitima de forma incontestable su posición como líderes políticos y religiosos, y caracteriza de manera determinante las relaciones de poder en el marco del Estado (González del Miño, 2011: 37).

La mayoría de las organizaciones pertenecientes al llamado *al-haraka al-islâmiyya* (movimiento islámico) comparten cierta base histórica y epistemológica de tipo *ijwânî*¹ (A'râb, 1999: 59-63) o *da'wî*² (Darif, 1992: 153). Entre ellas, dentro de lo que Darif denomina «círculo de acción *harakî*» (Darif, 1999b: 10)³, destacan las dos organizaciones mayoritarias: Yamâ'at al-'Adl wa-l-Ihsân (Comunidad Justicia y Espiritualidad [JyE]) y Harakat al- Tawhîd wa-l-Islâh (Movimiento Unicidad y Reforma [MUR]), este último vinculado políticamente con el Hizb al-'Adâla wa-l-Tanmiyya (Partido de la Justicia y el Desarrollo [PJD]). Además de ellas, otras dos organizaciones forman parte actualmente del mencionado movimiento islámico: al-Badîl al-Hadârî (Alternativa Civilizadora [AC]) y el partido Hizb al-Nahda wa-l-Fadîla (Partido del Resurgimiento y la Virtud [PRV])⁴.

Entre sociedad civil, élite y majzén: dinámicas sociales, jurídicas y organizativas del islam político marroquí

Yamâ'at al-'Adl wa-l-Ihsân (Comunidad de la Justicia y la Espiritualidad [JyE])

La JyE cuenta con una base social muy amplia. No se tienen cifras precisas del número de sus militantes, pero algunas fuentes lo estiman en un amplio segmento entre cien mil y seiscientos mil (Zeghal, 2005; Cavatorta, 2007: 113), además de un número indeterminado de simpatizantes. Estas cifras son

-
1. Concepto que vincula a estas organizaciones con la de los Hermanos Musulmanes (al-Ijwân al-Muslimûn).
 2. De *da'wa* (predicación, invitación al islam, llamada a la conversión).
 3. Otras categorías menos representativas de asociaciones islámicas o de acción religiosa son las encarnadas por lo que Darif denomina «círculo de acción salafí» (*dâ'irat al-fi'l al-salafî*), cuyo ejemplo es la Yami'iyya al-Da'wa ilâ al-Qur'an wa-l-Sunna (Asociación de la Llamada al Corán y la Sunna), y el «círculo de acción cultural» (*dâ'irat al-fi'l al-taqâfî*), representado por la asociación Râbitat al-Mustaqbal al-Islâmî (Liga del Futuro Islámico), las cuales no ejercen una acción estrictamente política, sino religiosa y cultural, al menos en su primera época (Darif, 1999b).
 4. Las organizaciones al-Haraka min Aÿl al-Umma (Movimiento por la Umma [MPU]) y Nâdî al-Fikr al-Islâmî (Círculo del Pensamiento Islámico [CPI]) también formarían parte del islam político marroquí, si bien son minoritarias y su influencia social y política es escasa, por lo que no se pormenorizará en ellas en el presente trabajo.

meras estimaciones, dado que al tratarse de una organización ilegalizada no se cuenta con datos oficiales fiables, lo cual se suma a la falta de claridad por parte de la propia organización, motivada por la condición de clandestinidad de sus militantes como tales, por una parte, y por la voluntad pragmática de mantener cierta incertidumbre sobre la capacidad real de organización y movilización de masas como recurso de fuerza y de presión política frente a las autoridades, por otra. No puede hablarse de un segmento social concreto y determinado como base social de la organización, en la que pueden hallarse militantes procedentes de diferentes capas sociales y económicas. Sin embargo, es claro que la propia estructura organizativa trata de generar una adscripción masiva al proyecto de cambio de la JyE, por lo que existe una dinámica de inclusión entre los diferentes sectores de la organización, fundamentalmente entre la élite dirigente, los cuadros intermedios, la militancia de base y los sectores sociales que pueden ver sus intereses eventualmente representados por la acción sociopolítica de la JyE.

Gran parte de la élite del movimiento, comenzando por el propio fundador ‘Abd al-Salâm Yâsîn (1928-2012), procede de la clase media instruida urbana, muchos de ellos son funcionarios y profesionales liberales con formación universitaria. Entre los cuadros intermedios se encuentra asimismo un amplio rango de empresarios de diferentes sectores económicos, pero fundamentalmente dedicados al sector comercial, autónomos y todo tipo de profesionales, que suponen una de las bases económicas y de infraestructuras más importantes de la JyE. En cuanto a los militantes de base, dada la extensión de la acción social del movimiento entre sectores excluidos, especialmente en los barrios periféricos de las grandes ciudades (Tozy, 2000), una gran parte de ellos procede de sectores populares, aunque otra gran parte pertenece a la clase media urbana. La organización también ha logrado copar gran parte de la movilización estudiantil a través de asociaciones y sindicatos de estudiantes como la UEM.

En cuanto a la relación de la base social de la JyE con otras organizaciones de tipo religioso como las cofradías sufíes, cabe destacar que, dada la pretensión explícita de la organización de ser una «escuela de pensamiento» basada en el desarrollo de la espiritualidad con rasgos místicos, no existe una doble adscripción de la militancia en términos generales, ya que por sí misma, la JyE se conforma como un «camino» espiritual que, basado en cierto grado en la práctica sufí tradicional de Marruecos, completa dicha espiritualidad con una práctica social y política militante y comprometida.

Con respecto a la naturaleza jurídica de la JyE, esta siempre ha pretendido funcionar como una asociación legal. A pesar de los intentos de

legalización de la organización con diferentes nombres y estatutos, el estatus de asociación legal le ha sido negado por las autoridades de manera recurrente, aduciendo motivos políticos. Por tanto, el estatus de la JyE sigue siendo el de una organización ilegal. A pesar de ello, la JyE mantiene un evidente perfil público y se ha negado en rotundo a mantener sus actividades políticas en la clandestinidad. La JyE organiza actos públicos, ruedas de prensa, manifestaciones, protestas, etc., que son conocidos y hasta cierto punto consentidos por el régimen. Sus sedes y cuadros dirigentes también son públicos y, por tanto, conocidos por las autoridades, que recurrentemente alternan períodos de negociación con vistas a la cooptación del movimiento, hasta ahora infructuosos, con períodos de dura represión y persecución de militantes, cierre de locales, páginas web, etc. La forma de organización de la JyE es la de un movimiento de amplio espectro religioso, social y político, fuertemente jerarquizado y especializado, dirigido ejecutivamente por el Consejo de Dirección (*maylis al-ishâra*) y el Consejo de la *Shûrà* (*maylis al-shûrà*) (Darif, 1999b: 157)⁵. Por su parte, la acción política es desarrollada por *al-Dâ'ira al-Siyâsiyya* (Círculo Político), verdadero «brazo político» de la JyE. El Círculo Político se encarga de desarrollar el discurso político del movimiento y de dirigir acciones políticas concretas. Dependientes del Círculo Político existen a su vez una sección sindical (*al-niqâba*), una sección juvenil (*shabâb*) y una sección femenina (*al-qitâ' al-nisâ'î*), todas ellas muy activas. La infraestructura de la JyE está asimismo muy extendida en Europa (Francia, Bélgica, Holanda) y en Estados Unidos donde, a pesar de reproducir en cierta forma la estructura organizativa nacional entre los militantes, mayoritariamente marroquíes, bajo la dirección del Consejo de Dirección General, trata de adaptar su acción al contexto social y político de los países de acogida a través del compromiso político y de la acción social y asociativa de los militantes, haciendo del proyecto de la JyE un «proyecto transnacional» (Arigita, 2010),

5. Tras la muerte del Guía General y fundador de JyE, 'Abd al-Salâm Yâsîn el 13 de diciembre de 2012, el Consejo de la *Shûrà* eligió, de entre los dos miembros propuestos por el Consejo de Dirección, a Muhammad 'Abbâdî como nuevo líder del movimiento. Oficialmente, Muhammad 'Abbâdî fue nombrado secretario general (*amîn 'âm*) de JyE, con lo que, junto a la elección de Fathallâh Arsalan como vicesecretario general, la estructura ha tomado, al menos desde el punto de vista conceptual y organizativo, un claro matiz político (Masbah, 2013: 1).

en el que la vinculación espiritual indeleble (*suhba*) con el Guía General (*al-murshid al-‘âm*) en Marruecos interactúa con el proyecto islámico local y global (Arigita, 2010: 127).

Harakat al-Tawhîd wa-l-Islâh (Movimiento de la Unicidad y la Reforma [MUR])

El MUR tiene una amplia base social. Como asociación cultural, educativa y religiosa islámica, es decir, como asociación de *da‘wa*, sus miembros proceden de amplias capas sociales, fundamentalmente de las clases medias instruidas urbanas, mayoritariamente con estudios universitarios o técnicos. Entre la militancia de base hay asimismo una amplia diversidad, con miembros procedentes de medios marginales urbanos, ámbito en el que el MUR ha venido desarrollando un amplio trabajo social y religioso, puesto que su acción es educativa y caritativa. A pesar de que en cierta forma el MUR constituya una base de militancia del PJD, no es menos cierto que la militancia del MUR es menor que la del PJD y que una parte de esa militancia sigue renunciando a tomar parte activa en la acción política partidista. De hecho, como sugiere Eva Wegner, la militancia del MUR más activa en la acción política del PJD en sus comienzos ha sido tradicionalmente la que antes de su militancia islamista era ya políticamente activa (Wegner, 2011: 55). Del mismo modo, algunos nuevos militantes del PJD pasaron luego a engrosar las filas del MUR para profundizar en el carácter religioso y espiritual de sus vidas, pero algunos de ellos rechazaron abiertamente el adoctrinamiento religioso y siguieron militando exclusivamente en el PJD desde el ámbito meramente político (Wegner, 2011: 55). Por tanto, existe cierta relación simbiótica y complementaria en cuanto a la base social militante entre el MUR y el PJD, especialmente entre los cuadros dirigentes y los ideólogos, siempre entendiendo que ambas son dos organizaciones diferentes pero complementarias.

Los estatutos del MUR fueron admitidos y legalizados desde su fundación en 1996. Por tanto, su estatus es el de una asociación legal que se define como movimiento, dada su voluntad de avance en el terreno de la educación, la espiritualidad islámica y la acción social (Sawdu, 2002: 2); por otra parte, el concepto de «movimiento» refleja la confluencia de sectores de origen diverso en el MUR, fundamentalmente sectores reformistas de la Jamaa Islamiya (Comunidad Islámica [CI]), el Ha-

rakat al-Islâh wa-l-Taydîd (Movimiento de la Reforma y la Renovación [MRR]) y la Râbitat al-Mustaqbal al-Islâmî (Liga del Futuro Islámico [LFI]). El MUR se describe como un movimiento de *da'wa*, y afirma como objetivos principales «el establecimiento de la religión estatal y de la *umma*, la mejora de la situación de los musulmanes y la asistencia en sus asuntos cotidianos, de acuerdo con los valores y la ley islámicos» (MUR, 2003: 3). En el ámbito organizativo, el MUR está dirigido por *al-Maktab al-Tanfîdî* (Consejo Ejecutivo) que consta de 21 miembros, a la cabeza del cual se sitúa el *Ra'îs al-haraka* (Presidente del Movimiento). Sobre la estructura organizativa se sitúa la figura carismática del líder del MUR, Ahmad al-Raysuni. Raysuni es presentado por el movimiento como un líder religioso, como un *sheij* y alfaquí independiente que guía al movimiento, lo instruye y lo vincula con la praxis islámica ortodoxa entendida en sentido amplio y, por tanto, también con la praxis política «islámica» a través de la acción partidista del PJD. El ámbito religioso y el educativo dinamizan y concretan la estructura organizativa del movimiento. Los miembros del MUR en el exterior se vinculan a la estructura mencionada a través del departamento de acción exterior (*al-'amal bil-jâriy*).

Hizb al-'Adâla wa-l-Tanmiyya (Partido de la Justicia y el Desarrollo [PJD])

El PJD tiene una base social amplia, en gran medida compartida con el MUR aunque más extensa y con diversos intereses, pero una militancia relativamente pequeña en comparación con los partidos políticos «históricos». Los pocos datos disponibles hablan de unos 12.000 militantes en 2003 (Wegner, 2011: 45), con lo que es de suponer que esta cifra haya incrementado en los últimos años teniendo en cuenta el aumento del electorado y la creciente influencia social y política del partido. La relativamente escasa militancia se explica por la preferencia declarada del partido de contar con militantes muy activos y participativos (Wegner, 2011: 48-49). Muchos de ellos proceden de la militancia social a través del MUR u otras organizaciones del ámbito islámico, o bien de la militancia sindical. Las élites dirigentes proceden, al igual que las del MUR, de la clase media instruida urbana, fundamentalmente hombres con estudios universitarios y profesionales liberales, y entre las bases pueden encontrarse además empresarios de diferentes sectores, comerciantes y

estudiantes. En este sentido, la juventud de la militancia y de la base social es un elemento destacado que singulariza al partido frente a otros actores políticos, permitiéndoles además desempeñar papeles destacados en los órganos del partido y en los cargos públicos electos⁶. Asimismo, el PJD ha tratado de fomentar la afiliación y la participación femenina, estableciendo cuotas⁷ y favoreciendo la presencia de mujeres en los órganos de dirección del partido y en los cargos políticos electos, si bien constituyen una minoría.

El PJD es un partido político legal fundado oficialmente en 1998, surgido tras la inclusión del MUR en el MPCD en 1996 y su posterior transformación. Por tanto, cabe destacar que su legalización y la aprobación de sus estatutos contaron con el beneplácito de Palacio que quiso cooptar a un determinado sector del islam político marroquí y vincularlo con el majzén⁸. Las tensiones en el seno del PJD tienen que ver con la dificultad de conjugar un mensaje de oposición a algunos elementos del sistema político marroquí, tales como la corrupción o el clientelismo, con la pertenencia a una élite política que acata la voluntad real y su legitimidad religiosa. Según consta en sus estatutos, en lo referente al

-
6. De los datos extraídos del congreso nacional de 2004, alrededor del 20% de los asistentes era menor de 30 años, y algo más del 30% menor de 40 (Wenger, 2011: 51).
 7. En el artículo 15 de los estatutos del PJD se establece una cuota del 20% para la presencia de mujeres y del 20% para menores de 40 años en los órganos del partido (PJD, 2006: 4).
 8. El majzén es un concepto que suele aparecer en cierta bibliografía sobre Marruecos y de uso corriente en la cultura política marroquí. A fines del siglo XIX el majzén era el Gobierno marroquí tal y como se constituyó a partir de las distintas dinastías cherifianas (saaditas y alauitas). Tras la independencia, en pleno siglo XX, el majzén perdió su uso oficial pero persistió en la vida sociopolítica. Actualmente se puede aprehender como estructura, como práctica de Gobierno y como un conjunto de instituciones. Este «viejo nombre mágico» responde a la estructura del poder político marroquí conformado por dos círculos: uno, representa al sistema tradicional encarnado por el sultán, *cherif*, *Emir al Muminin*; otro, al sistema moderno vertebrado en torno a un rey jefe de Estado que reina y gobierna. Como forma de ejercer el poder, el majzén designa una manera de componer el aparato administrativo, de dirigir a los sujetos que lo nutren, se trata de una proyección de la familia y de la autoridad patriarcal sobre la organización estatal; es el rostro visible del neopatrimonialismo. El majzén alude también a una realidad institucional, en la que tienen cabida tanto las instituciones depositarias del poder formal como el entramado paralelo de estructuras dotadas de poder material, ambas constituyen el almacén del sistema autoritario (Feliu y Parejo Fernández, 2009: 116).

modelo organizativo, este se desarrolla en torno a una división cualitativa y geográfica entre los órganos nacionales y centrales, por una parte, y los órganos regionales, provinciales y locales, por otra (PJD, 2006: 5). Los órganos nacionales se corresponden con los órganos de dirección del partido, que son los más importantes. Entre ellos figuran *al-mu'tamar al-watanî* (Congreso Nacional); *al-maylis al-watanî* (Consejo Nacional); *al-amâna al-'amma* (Secretaría General); y *al-layna al-wataniyya* (Comisión Nacional). El cargo de secretario general (*al-amîn al-'âm*) es el cargo electo ejecutivo más importante del partido⁹. Esta estructura de dirección se reproduce regional y localmente. La militancia residente en el extranjero se vincula asimismo a la estructura del partido con las mismas atribuciones y derechos que la residente en Marruecos.

Al-Badîl al-Hadârî (Alternativa Civilizatoria [AC])

Sobre la base social del movimiento y del partido (2002-2008) no existen datos concretos. El elemento más destacado de sus seguidores es la heterogeneidad de su procedencia y cierto eclecticismo ideológico. Su base social, por tanto, está compuesta fundamentalmente por activistas sociales y antiguos militantes de fuerzas de izquierda y sindicatos. Asimismo, la AC atrajo a un número importante de intelectuales de clase media que consideraron su proyecto como una alternativa a la decadencia política de la izquierda como principal fuerza de oposición a partir de los años ochenta, fundamentalmente. Muchos de ellos habían sido militantes de la Shabîba que buscaban una reforma política y habían formado parte de organizaciones de *da'wa* como Harakat al-Ijtiyâr al-Islâmî (Movimiento de la Elección Islámica [MEI]), fundado en 1981. Este movimiento, junto a otros tres, trató de organizar a principios de los años noventa un frente islámico unido con vocación política, lo que se configuró alrededor de la fundación de un primer partido político que estaría en el origen de la AC, el Hizb al-Wahda wa-l-Tanmiyya (Partido de la Unidad y el Desarrollo [PUD]), que nunca llegó a ser legalizado.

9. Los últimos secretarios generales del PJD han sido Saad al-Dîn al-'Uthmânî (2004-2008) y 'Abd al-Ilâh Benkirân (2008).

Hay que distinguir la naturaleza jurídica del movimiento y del partido político homónimo surgido del movimiento. Tras el fracaso del proyecto político del PUD a principios de los años noventa, el MEI trató de reorganizarse y clarificar su metodología y su estrategia de comunicación, entre otras cosas a través de la fundación del que sería el primer órgano de expresión del movimiento, el periódico *al-Yasr*, en 1992, y fundando asociaciones vinculadas a él en diferentes ciudades. En octubre de 1995, una de dichas asociaciones se desvinculó y fundó la asociación AC con carácter nacional. Sus actividades sociales y políticas la llevaron a aproximarse a sectores de izquierda y amazighistas, formando un «polo democrático» que reivindicaba la legalización del movimiento y la pluralidad cultural, ideológica y política de Marruecos. La apertura a dichos sectores y la vocación pluralista de la AC la llevaron a fundar en julio de 2002 el partido PAC como medio de ampliar la organización y de ser reconocidos legalmente por las autoridades como partido político. En abril de 2005 el Consejo Nacional del partido decidió comenzar una campaña para reivindicar sus derechos políticos, encabezada por la huelga de hambre de su secretario general Mustafa Mu'tasim que se prolongó hasta mayo. Tras una serie de encuentros entre el Ministerio del Interior y la Secretaría General del PAC, en junio de 2005 el partido fue legalizado. Con el estatus de partido legal participó en las elecciones parlamentarias de 2007. En 2008, el PAC fue ilegalizado por orden gubernamental y sus dirigentes, entre ellos Mustafa Mu'tasim y Muhammad Amîn Ragâla, fueron detenidos, procesados y encarcelados al ser vinculados con una red terrorista. Tras su ilegalización, la AC continúa manteniendo cierta presencia pública a través de sus dirigentes. En cuanto a su organización, el liderazgo es ejercido por el secretario general y el Consejo Nacional (*al-maktab al-watanî*) (Halîm al-Waraynî, 2009: 119).

Hizb al-Nahda wa-l-Fadîla (Partido del Renacimiento y la Virtud [PRV])

Los datos sobre la base social de este partido son muy escasos, dado que está compuesto por un pequeño grupo procedente de las élites del PJD y su respectiva red de militantes, los cuales se adhirieron al proyecto en pos de sus dirigentes. Asimismo, el partido se nutrió de los miembros del Harakat al-Yaqza wa-l-Fadîla (Movimiento de la Vigilia y la Virtud [MVV]), un movimiento social y religioso fundado por Muhammad Ja-

lídî en 2003 como corriente de presión interna frente al MUR en el seno del PJD y, por tanto, conformado fundamentalmente por militantes del mismo ajenos al MUR. Muhammad Jalídî, el fundador y líder del PRV, había sido uno de los fundadores del PJD, miembro de su Consejo Político y diputado por la circunscripción de Oujda. Al fundar el nuevo partido en 2005, atrajo a algunos cargos electos locales del PJD y a militantes de otros partidos conservadores y liberales, fundamentalmente el Istiqlâl, al-Haraka al-Sha'biyya (Movimiento Popular [MP]) y el Hizb al-Tayammu' al-Watanî li-l-Ahrâr (Partido de la Agrupación Nacional de Independientes [RNI]), así como a algunos políticos y personalidades independientes y empresarios, erigiéndose como una opción islamista más conservadora y oficialista y, por tanto, más próxima a ciertos sectores de la tecnocracia majzení que el PJD. Por una parte, el partido muestra una vocación claramente tecnocrática. Por otra, la inclusión de algunas personalidades polémicas o con un discurso islámico rigorista fue otro de los elementos significativos desde la fundación del partido, lo que singularizó su labor política y parlamentaria entre 2007 y 2011, durante la cual el PRV presentó más iniciativas legislativas que el PJD sobre temas estrictamente religiosos, tales como la iniciativa de reservar un número determinado de escaños a los ulemas en el Parlamento (Storm, 2010: 4). Asimismo, el discurso rigorista de algunos dirigentes acercó a sectores conservadores a las bases del partido.

El PRV surgió como una escisión del PJD motivada por un enfrentamiento entre Muhammad Jalídî y Sa'ad al-Dîn al-'Uthmânî. Su congreso fundacional tuvo lugar en diciembre de 2005 en Bouznika, aunque el depósito oficial de sus estatutos se produjo el 19 de enero de 2006. Desde la aceptación de los estatutos por parte de la administración, el PRV conserva su estatus de partido político legal. En dichos estatutos, el PRV se presenta como un partido nacionalista y conservador cuyo primer referente es el islam (Jalídî, 2006). El surgimiento del PRV ha sido observado como un intento del majzén de dividir al electorado potencial del PJD en las elecciones parlamentarias de 2007, dada la atención mediática oficial que se dio al surgimiento y las actividades de este partido (López García, 2010). En cuanto a su estructura organizativa, al igual que otros partidos políticos surgidos *ad hoc*, esta se ha diseñado siguiendo el modelo partidista tradicional. Así, el PRV cuenta con un Consejo Nacional (*al-maktab al-watanî*) y una Secretaría General (*al-kitâba al-'amma*) como órganos directores, así como representaciones regionales y locales.

La ideología islámica como recurso de poder: la *da'wa* y la *dawla*

Yamâ'at al-'Adl wa-l-Ihsân (Comunidad de la Justicia y la Espiritualidad [JyE])

El recurso fundamental de poder al servicio de la JyE es la ideología. En el marco de la estructura política de Marruecos, la JyE se sitúa como *outsider* voluntario, dado que rechaza tomar parte en el juego político de manera voluntaria y consciente. Dicha postura, que podría definirse como una posición de resistencia, es en realidad una fuerte oposición al régimen, al que considera ilegítimo desde el marco de referencia moral y jurídico islámico (Yâsîn, 1974). El ideario político de la JyE está inseparablemente vinculado con el proyecto *minhâyî*¹⁰, que se basa en: a) la educación (*tarbiyya*) de los creyentes como forma de conciencia espiritual, social y política colectiva; b) la organización (*tanzîm*) del movimiento de vanguardia y su desarrollo en un movimiento de masas; c) la puesta en marcha (*zahf*) del proyecto de manera global. Esta identificación entre la JyE y el islam de los primeros musulmanes es su recurso fundamental en el contexto de la competición política e ideológica en Marruecos (Macías Amoretti, 2008b: 120-123)¹¹. El horizonte de este proyecto ideológico es que el islam garantice el establecimiento de un orden legítimo y justo representado por el Califato profético. Para ello, el proyecto debe abarcar de forma progresiva todas las parcelas de la existencia individual y colectiva, desarrollándose simultáneamente en áreas como la economía, la educación, el trabajo social, la espiritualidad, etc., y transformando paulatinamente el sistema, lo cual es calificado por algunos autores como una transformación revolucionaria, a pesar de no llamar propiamente a un proceso revolucionario (Cavatorta, 2007), entre otras cosas por considerar la implementación progresiva de un sistema de tipo democrático pero basado en

10. El *minhây* es la «senda» diseñada por Yâsîn como proyecto religioso, social, económico y político global, desarrollado en su obra principal, *al-Minhây al-nabawî* (La senda profética).

11. En las obras de Yâsîn, así como en la percepción de los miembros de JyE, se produce una evidente identificación entre lo que puede calificarse como islam «auténtico» y la metodología *minhâyî*, así como entre el desarrollo social y político de la organización y el contexto profético, del cual el movimiento se considera heredero y actualizador desde el punto de vista ideológico.

la tradición jurídico-política del islam, denominado por Yâsîn «*shûra*-cracia» o «gobierno de la *shûra*¹²» (Macías Amoretti, 2007).

La JyE cuenta con la presencia de gran número de profesionales en el sector educativo, así como en sindicatos estudiantiles y asociaciones profesionales, algunas de ellas copadas por su militancia. Los campus universitarios han sido tradicionalmente uno de sus ámbitos de mayor expansión, dada la alta capacidad de movilización de la ideología de la JyE y su apuesta por la oposición pacífica pero directa al régimen basada en el ideario islámico. Internet se ha convertido en otra de sus bazas principales, dada las amplias posibilidades que ofrece la «tecnopráctica» (Anderson, 2008) como extensión del conflicto político en la esfera virtual. La JyE cuenta con varias páginas web¹³ y cuentas en Facebook y Twitter, donde puede seguirse el día a día del movimiento y transformar la ideología en acción política (Macías Amoretti, 2011).

El potencial movilizador de la JyE es posiblemente el mayor de todas las organizaciones islamistas de Marruecos. En el ideario político extraído del *minhây* puede deducirse que dicha movilización pretende ser la vanguardia de una relación lineal en la que la lucha de la JyE se identifica con la lucha del pueblo marroquí y musulmán. Sin embargo, el elemento movilizador es en realidad para el movimiento un recurso de fuerza en la competición por el poder en Marruecos, del que hace uso en situaciones de presión, como ha podido constatar en varias ocasiones.

Harakat al-Tawhîd wa-l-Islâh (Movimiento de la Unicidad y la Reforma [MUR])

Oficialmente, el MUR no compete en el terreno político de manera directa. Sin embargo, su estrecha vinculación con el PJD hace de él un espacio de reflexión y producción ideológica que, centrado en la acción proselitista islámica (*da'wa*), vincula dicha acción, que lleva a cabo en el ámbito social,

12. La *shûra* es un concepto de origen coránico que supone la obligatoriedad de la «consulta mutua» o concertación entre gobernantes y gobernados en el marco de la *umma* islámica.

13. Las web oficiales con las que cuenta JyE son la oficial del movimiento (www.aljamaa.net), una dedicada a 'Abd al-Salâm Yâsîn (www.yassine.net), otra dedicada a Nadia Yâsîn (www.nadiayassine.net) y otra al sector femenino de JyE (www.mouminate.net).

educativo y cultural, con la acción política implementada por el PJD. Por tanto, en cierto sentido, el MUR supone el medio de producción del discurso ideológico y de propaganda política del PJD. El elemento central de la ideología del MUR es la *da'wa*. Esta es entendida desde una lectura *salafi* y nacionalista. Los principios de la *da'wa* del MUR se basan en el estudio y la difusión del islam como base espiritual, moral y cultural de la nación marroquí, así como a la lucha contra la corrupción moral y material. La nación marroquí es el marco de acción social y política y el islam la referencia moral ante el panorama político clientelista, corrupto y tecnocrático representado por los partidos políticos «tradicionales». De la misma forma, el MUR legitima desde el punto de vista religioso la acción política del PJD, centrándose en los aspectos espirituales y sociales.

La acción social, la beneficencia y la implantación del discurso renovador del MUR desde el punto de vista religioso se han ido consolidando como elementos de poder entre sectores amplios de la población marroquí. La acción social del MUR se canaliza a través de una red de pequeñas asociaciones de barrio lideradas por miembros del movimiento y gestionadas en el entorno de las mezquitas (Cattedra e Idrissi Janati, 2004).

El amplio potencial de movilización de las bases sociales del MUR es, en todo caso, un recurso en el contexto de la competición por el poder y, por tanto, enmarcado en las relaciones circulares de poder (Izquierdo Brichs, 2007). En ese marco se sitúa la amplia presencia del movimiento en las redes sociales y a través de Internet, donde cuentan con una página web oficial (Macías Amoretti, 2011), además de a través de los medios de comunicación tradicionales, especialmente la prensa escrita, sobre todo el diario de tirada nacional *al-Tayfid*.

Hizb al-'Adâla wa-l-Tanmiyya (Partido de la Justicia y el Desarrollo [PJD])

El principal recurso de poder del PJD es la ideología. Al igual que el resto de formaciones englobadas en el islam político, el PJD plantea una acción política basada en un discurso moral que se enmarca en la axiología y la jurisprudencia islámica, aplicándolo a las realidades sociopolítica, histórica, cultural y jurídica de Marruecos. Su ideología, por tanto, está basada en la aceptación del sistema político marroquí, así como de la legitimidad de la *imârat al-mu'minîn* del rey, reforzando desde la referencia islámica los aspectos morales y culturales de la nación marroquí, considerada por el PJD una nación islámica desde el siglo VII; por ello, la ideología del partido y

su acción política parten de la consideración de que no es necesario pugnar por la implementación de un Estado islámico, pues «el Estado islámico (*al-dawla al islâmiyya*) en Marruecos ya está establecido» (‘Uthmânî, 2009: 46). En ese sentido, sus referencias son también nacionalistas y se enmarcan en el desarrollo histórico del Movimiento Nacional de Marruecos y su base ideológica fundamental, la *salafiyya wataniyya*. El proyecto del PJD es, por tanto, un proyecto nacional que, desde el inicio de su participación política, se vehicula en torno a tres puntos fundamentales: el islam, la aceptación de la monarquía constitucional y la no violencia.

La distribución de una ideología basada en la referencia moral islámica en un campo partidista anquilosado y gerontocrático singulariza al proyecto reformista del PJD en el ámbito político y social. Por ello, su acción social se vincula, especialmente, aunque no de manera exclusiva, a través del MUR y de redes personales en centros culturales y mezquitas. Su mensaje político se distribuye ampliamente a través de medios de comunicación tradicionales, principalmente las revistas *al-Furqân* y el semanario *al-‘Asr*, además del diario *al-Misbâh*, de escasa tirada. En los últimos años, dado su espíritu renovador, la movilización social del PJD se ha vinculado a Internet y las redes sociales. Dicha distribución ha permitido al partido movilizar a sectores de población más joven a favor de su proyecto político (Macías Amoretti, 2011), lo que le ha permitido situarse en una posición ventajosa en relación con otras élites políticas.

Al-Badîl al-Hadarî (Alternativa Civilizadora [AC])

La AC ha desarrollado una teoría política particular, donde un nacionalismo árabe de origen izquierdista y el islam como referencia moral y cultural tienen un papel preponderante. La ideología es, por tanto, uno de sus recursos de poder más importantes. Asimismo, la presencia en la AC de élites intelectuales, políticas y económicas ha sido otro de los recursos de poder utilizados por la AC. La especificidad de la AC radica en su capacidad de sintetizar ideológicamente elementos del ámbito islámico y de la izquierda nacionalista árabe y vincularlos entre sí a través de la praxis de oposición y de una evidente referencia moral y moralizante. Es en dicha referencia ideológica donde el movimiento sitúa su especificidad como *badîl* (alternativa) a un modelo político y social caduco caracterizado por la opresión y la desigualdad desde la *maryi‘iyya islâmiyya* (referencia islámica) como marco de toda su acción política y social. La referencia islámica procede de una relectura de las fuentes

y del legado jurídico e histórico de la civilización (*hadâra*) árabe e islámica como modelo de relaciones políticas por ser un referente civilizatorio endógeno y en línea con el pensamiento nacionalista árabe (Halîm al-Warâynî, 2009: 120). La AC ha mostrado siempre, tanto desde su teoría como desde su práctica política, una clara vocación participativa, manifestada en el respeto a las instituciones del Estado con la monarquía en primer término, así como a la democracia como única alternativa política posible. Por tanto, la reforma planteada por la AC se circunscribe al ámbito de la moralización y la dignificación del ámbito público e institucional desde la referencia islámica con un fuerte acento en la igualdad social y la redistribución económica como pilares de la justicia social (Halîm al-Warâynî, 2009: 108).

Hizb al-Nahda wa-l-Fadîla (Partido del Resurgimiento y la Virtud [PRV])

La trayectoria política del PRV desde su fundación en 2005 muestra que este partido ha tratado de desarrollar un discurso de carácter conservador basado en el islam y la democracia. Sin embargo, dada la escasa influencia social de su discurso y su prácticamente nula presencia en Internet y en las redes sociales, por una parte, y la gran atención mediática por parte de medios oficiales que reciben sus dirigentes, por otra, cabe plantearse como recurso principal del poder del PRV el capital político procedente de la presencia en el partido de personalidades influyentes de la tecnocracia partidista y/o del apoyo de cierto sector del majzén con el objetivo de diluir la influencia social e ideológica del discurso político del PJD. Por otra parte, es también destacable la importancia como recurso de poder del capital económico procedente de sectores del empresariado conservador ligados al proyecto de Muhammad Jalidî.

Acción y estrategia política: las relaciones de poder

Yamâ'at al-'Adl wa-l-Ihsân (Comunidad de la Justicia y la Espiritualidad [JyE])

La JyE mantiene desde sus inicios una estrategia de acción política pacífica y no violenta. Su acción política es proactiva, en cuanto surge de un proceso de reflexión y de transformación de su fundador, que decide pasar de la espiritualidad a la acción social y política en un contexto marcado por el fracaso

del modelo político, social, económico y cultural propuesto por el Estado marroquí y sus élites tras la independencia. Dicha proactividad se demuestra en el hecho de que los referentes ideológicos que marcan la historia del movimiento, así como sus posturas políticas no han variado en gran medida desde sus inicios hasta la actualidad (Zeghal, 2005), cuyos puntos básicos y referencias epistemológicas siguen siendo las mismas. El asociacionismo militante de la JyE ha rechazado asimismo la acción violenta para lograr la transformación del sistema y condena el uso de la violencia excepto en casos considerados de legítima resistencia (Palestina, Argelia); por otra parte, rechaza su participación en el sistema político de Marruecos al considerarlo ilegítimo y exento de garantías de libertad y pluralidad. La JyE no rechaza explícitamente cooperar con otros grupos, pero su acción política ha venido desarrollándose de manera aislada.

En cuanto a la naturaleza de las relaciones de poder que la JyE sostiene con los demás actores del sistema político, estas son de tipo circular. Si bien las relaciones de poder son concebidas por la ideología de la organización como relaciones lineales, pues esta es observada como la vanguardia de los musulmanes en la lucha por el cambio estructural, un análisis de dichas relaciones muestra que en la búsqueda de un lugar en el contexto de la lucha por el poder en Marruecos, la JyE se sitúa en una relación circular con respecto al resto de actores políticos.

La naturaleza de las estrategias empleadas con respecto al régimen establecido, por su parte, se sitúa fundamentalmente en el ámbito del enfrentamiento abierto. La historia del movimiento demuestra que las estrategias de lucha política, en este sentido, abarcan acciones diversas como las manifestaciones (generalmente suma de apoyo a manifestaciones legalmente convocadas por diversos colectivos o independientes), sentadas, comunicados de prensa, ciberdisidencia, agitación social en general e incluso huelgas de hambre. En todo caso, se trata en términos generales de acciones no violentas pero que pretenden ser conocidas y llamar la atención sobre las contradicciones del régimen en materia social y política.

Harakat al-Tawhîd wa-l-Islâh (Movimiento de la Unicidad y la Reforma [MUR])

La naturaleza de la acción social y política del MUR es pacífica y no violenta, pues parte del postulado de que el avance de la conciencia islámica entre los marroquíes es la única vía posible de cambio político y social.

Dicho cambio, no obstante, es concebido como no revolucionario, sino progresivo y cuantitativo que parte de la aceptación de la legitimidad del sistema monárquico y de la primacía religiosa del *amīr al-mu'minīn*.

Su acción política es proactiva, pues surge de un proceso ideológico reformista que tomó cuerpo a partir de su inclusión en el MPCD, luego PJD. La acción política como tal del MUR se canaliza a través de la práctica partidista del PJD. Por tanto, aceptan la legitimidad del sistema político marroquí y de la monarquía, si bien ponen el acento en la necesidad de una reforma social y política basada en los principios morales del islam.

En cuanto a la naturaleza de su estrategia, el MUR mantiene una postura de no enfrentamiento abierto al régimen, moviéndose entre la disponibilidad a ser cooptados por el régimen como estrategia de presencia mediática e influencia social y, por otra parte, la necesidad de mantener un discurso crítico con la corrupción, los partidos políticos «tradicionales» y el majzén en general, pero sin llegar nunca a poner en duda la legitimidad de la monarquía, ni en el plano político ni en el religioso (Willis, 1999: 58).

Hizb al-'Adāla wa-l-Tanmiyya (Partido de la Justicia y el Desarrollo [PJD])

Desde el comienzo de su actividad política, el PJD aceptó la no violencia como un principio básico de actuación. Dicha naturaleza es proactiva desde el momento en el que el PJD asume la necesidad de liderar un proyecto de reforma política en Marruecos enmarcado en la referencia islámica. No promueve un cambio revolucionario o estructural, sino que se limita a abordar una reforma política (*islāh siyāsi*) del campo político institucional desde dentro del mismo, participando en él como un actor más y tomando parte en el juego electoral. Como partido político ha intervenido en las sucesivas convocatorias electorales, entre ellas las parlamentarias de 1997 (MPCD), 2002, 2007 y 2011, con resultados exponencialmente mejores en cada convocatoria (Wegner, 2011:75-82). La aceptación de la técnica electoral como procedimiento básico es entendida por los dirigentes del PJD como un «deber hacia Dios»¹⁴, lo que supone

14. Entrevista a 'Abd al-Ilāh Benkirān en *al-'Asr* (10.11.1997), p. 16.

la aceptación del consenso como elemento indisoluble de la práctica política. En este sentido, gran parte de la acción política parlamentaria del PJD se ha centrado en promover una reforma electoral que mejorase sus posibilidades de llegar al poder (PJD, 2002), lo cual se ha simultaneado con una serie de negociaciones con Palacio sobre la concurrencia del partido en un número determinado de circunscripciones electorales. En este sentido, la postura del partido generalmente ha sido oficialista, acompañando el discurso real sobre la bondad de las reformas políticas y electorales emprendidas, especialmente tras los atentados del 16 de mayo de 2003 en Casablanca, cuando la viabilidad del proyecto del PJD y su credibilidad como fuerza política, además de su seguridad jurídica, se vieron seriamente comprometidas. No obstante, las divergencias de opinión entre el sector más pro-monárquico y pragmático, por una parte, y el sector más activo en la reivindicación de las reformas, este último liderado por Mustafa Ramîd, líder del grupo parlamentario del PJD en 2002, por otra, han sido notables (Wegner, 2011: 93-94). Aun así, la estrategia fundamental del partido en aras de la reforma política ha sido generalmente una estrategia de lealtad al sistema y al rey, las posturas de enfrentamiento son meramente circunstanciales e individuales, sin caer por ello en la «majzenización» total de su acción y su discurso, ni en la ruptura interna.

La naturaleza de la acción política del PJD es cooperativa, si bien se enmarca claramente en unas relaciones circulares de poder. Así, desde su entrada en la arena política, la estrategia de poder del PJD ha sido singularizarse en el contexto de la competición con respecto al resto de actores y convertirse en una élite necesaria, lo que ha logrado mediante el recurso ideológico y un discurso claro y diferenciado. En este marco puede situarse el apoyo crítico del PJD al Gobierno de la USFP en 1998, sus negociaciones con el Istiqlâl, el MP y el MNP en 2002 sobre una posible participación en el Gobierno, el rechazo a toda negociación con la USFP, el encarnizado enfrentamiento dialéctico constante con el majzení PAM desde la creación de este en 2008, el discurso de proximidad con respecto a la sociedad y sus problemas cotidianos desde el Parlamento, la constante llamada a la limpieza moral de la actividad política, la lucha contra la corrupción, el control exhaustivo de los representantes electos del partido en cargos públicos (Wegner, 2011: 108-109) o la formación de un Gobierno de coalición en 2011 (PI, PPS, MP).

Al-Badil al-Hadarî (Alternativa Civilizadora [AC])

En principio, la naturaleza de la acción política de la AC es no violenta y cooperativa. Sin embargo, el llamado asunto Belliray llevó a sus dirigentes a ser juzgados y condenados por vinculación con una red terrorista que operaba en Europa. A pesar de que el secretario general de la AC Mustafa Mu'tasim fue amnistiado en 2011, el partido permanece ilegalizado desde 2008. La estrategia política de la AC se diseña en el marco de una relación lineal de poder en la que se convertiría en la vanguardia de un movimiento de masas. Esta relación lineal diseñada por la AC se basa en el modelo de los movimientos de liberación nacional árabes, de quienes toma determinados elementos políticos e ideológicos. Para ello, la AC se ha destacado por realizar una lucha política activa y no violenta para reclamar sus derechos políticos y sociales, fundamentalmente las huelgas de hambre. Sin embargo, la presencia de ciertas élites políticas e intelectuales en su seno, así como la declarada vocación participativa desde el juego político electoral y la admisión de la legalidad y legitimidad del sistema político marroquí sitúa a la AC en el marco de una relación circular de poder en competición directa con otros actores.

Hizb al-Nahda wa-l-Fadîla (Partido del Resurgimiento y la Virtud [PRV])

La naturaleza de la acción política del PRV es pacífica, según afirma su propio discurso (Jalîdî, 2006) y cooperativa. Al ser un partido surgido de una escisión del PJD a partir de una pugna de poder y un enfrentamiento personal, cabe definir su acción política como reactiva. Su principal estrategia política es la participación electoral, por lo que el PRV ha tomado parte desde su fundación en diferentes citas electorales, concurriendo por decisión propia en un número determinado de circunscripciones, especialmente en aquellas en posible disputa con el PJD. Tras su primera participación electoral en las parlamentarias de 2007, el PRV obtuvo un resultado del 0,34% (36.781 votos) que le valió para obtener un diputado en el Parlamento, cargo ocupado por el polémico ulema 'Abd al-Barî al-Zamzamî (Darif, 1992: 179). Evidentemente, su estrategia política no obtuvo los resultados esperados, por lo que en las elecciones parlamentarias de 2011 se presentó coaligado con otras fuerzas políticas en la llamada al-Tahalluf min Ayl al-Dîmuqrâtiyya (Alianza por la Democracia [APD]), conocida popularmente como G-8. Dicho frente electoral se formó en octubre de

2011 con la presencia de partidos políticos oficialistas y minoritarios¹⁵ con intereses e ideologías diversas (socialistas, ecologistas, monárquicos liberales, islamistas) con la intención de poder cubrir un amplio espacio electoral y obtener buenos resultados en el Parlamento. El PRV decreció en número de votos y perdió su representación parlamentaria.

El discurso social y político: la cuestión del islam y la democracia

Yamâ'at al-'Adl wa-l-Ihsân (Comunidad de la Justicia y la Espiritualidad [JyE])

La teoría política de la JyE está destinada a enmarcar el desarrollo histórico y metodológico de la transición definitiva desde lo que denominan «el estado tiránico y opresor» (*al-hukm al-yabrî*), identificado con el régimen marroquí, hasta el Califato islámico (*al-jilâfa al-islâmiyya*), conformado por la unión progresiva de los diferentes estados islámicos nacionales. En el discurso de la JyE se contraponen la realidad democrática como contravalor negativo del ideal positivo de la *shûra*-cracia. Se identifica democracia con laicidad, por lo que es entendida como un producto cultural europeo y moralmente inferior que no es extrapolable a la tradición política y cultural islámica. La alternativa a la democracia sería la *shûra*, siempre con la sharia como base legislativa. Evidentemente, la estructura y la forma de implementación de este sistema político y social no están suficientemente desarrolladas en el discurso de la JyE, manteniéndose como un ideal movilizador, pero sin una pormenorización detallada. A pesar del discurso sobre la *shûra*, la propia estructura de la JyE no es democrática y responde a un sistema de poder claramente piramidal, donde la dirección absoluta es

15. Los partidos coaligados en la APD en 2011 eran: al-Tayammu' al-Watanî li-l-Ahrâr (RNI), al-Ittihâd al-Dustûrî (Unión Constitucional [UC]), al-Haraka al-Sha'biyya (MP), Hizb al-Asâla wa-l-Mu'âsira (Partido de la Autenticidad y la Modernidad [PAM]), al-Hizb al-Ishtirâkî (Partido Socialista [PS]), Hizb al-Yasâr al-Ajdar (Partido de la Izquierda Verde [PGV]), Hizb al-'Ummâli (Partido Laborista [PT]) y el PRV. Tras las elecciones, el MP accedió a participar en el Gobierno liderado por el PJD, abandonando la APD.

ejercida por el Guía General de manera incontestable y legitimada por un vínculo espiritual inquebrantable.

El discurso social de la JyE incide en la necesidad de que la mujer musulmana participe como igual en el proyecto de cambio y se libere de la doble opresión a la que es sometida tanto por parte del modelo del feminismo occidental materialista como por parte de la interpretación tradicionalista del islam de los ulemas. El papel de la mujer en el seno de la JyE es relativamente activo y existe representación femenina en el Consejo Ejecutivo Nacional, cuyos votos son equivalentes a los de los miembros masculinos, y en el resto de órganos y sectores (Darif, 1995), si bien la segregación entre sexos es habitual y los hombres copan los órganos de dirección, manteniendo en muchos casos una lectura conservadora.

En el mismo sentido, la «amazigidad» de Marruecos es entendida como uno más de los componentes que integran la identidad islámica común, conformando un conjunto unido bajo los valores del islam (Yâsîn, 1997: 94-95). De ahí que la JyE desconfie y desapruere el movimiento amazigh como movimiento culturalista o político por considerar que es contrario a la identidad nacional islámica.

La relación entre la JyE y el llamado «islam oficial» es una relación de negación. La JyE no reconoce la institución de la *imârat al-mu'minîn* como atribución de la monarquía alauí al considerar que dicha atribución califal es ilegítima. Dicha posición, como todo su discurso en general, se enmarca en una lucha de poder en la que el recurso ideológico, basado en la legitimidad de una determinada interpretación del islam en clave política, desempeña un papel central. El discurso, por tanto, vuelve a incidir en el elemento ético islámico como recurso de poder.

Harakat al-Tawhîd wa-l-Islâh (Movimiento de la Unicidad y la Reforma [MUR])

La naturaleza del discurso social y político del MUR se relaciona con su vocación participativa. Tras sus debates iniciales, el movimiento ha tratado de exponer claramente el sentido de su propuesta política, cuyos fundamentos ideológicos están basados en la plena compatibilidad y conveniencia de los principios morales y jurídicos de la sharia con los principios democráticos y el consenso. De este modo, el MUR pretende llegar a implementar un Estado islámico, desde el punto de vista moral y jurídico, aplicando técnicas democráticas, fundamentalmente los procesos electorales (Ya'qûbî, 1998: 19). En

el discurso del MUR la llamada a la *da'wa* constituye el centro de una teoría democrática en la que esta es entendida como un conjunto de técnicas políticas. Los principios democráticos que suscribe el movimiento en su discurso son la soberanía popular (*al-siyâda li-l-sha'b*), la división de poderes (*fasl al-sulat al-thalâtha*) y la garantía de derechos y libertades (*damân al-huqûq wa-l-hurriyyât*), si bien su desarrollo teórico presenta ciertas características particulares que los vincula con los principios de la teología islámica (Macías Amoretti, 2008b: 87-89). Este discurso democrático bien estructurado, no obstante, se enmarca en una lucha de poder de una élite secundaria que aspira a convertirse en élite primaria, por lo que pretende adaptar su recurso ideológico a las expectativas de la sociedad, por una parte, y superar al de las élites competidoras, por otra, tratando de convertirse en un actor político singularizado mediante su vinculación con el PJD. Su discurso, por tanto, se adapta a las circunstancias de la competición sin tener una repercusión práctica real ni fuera ni dentro del propio movimiento, que se somete a una jerarquía tradicional. Como movimiento de herencia salafí nacionalista, el MUR reconoce la legitimidad islámica de la monarquía y mantiene unas relaciones distantes con el islam sufí.

Hizb al-'Adâla wa-l-Tanmiyya (Partido de la Justicia y el Desarrollo [PJD])

Como se refleja en los documentos oficiales del PJD, la reforma (*islâh*) y la renovación (*taydîd*) son dos elementos fundamentales de su ideología política y de su discurso. Este siempre parte del islam como referencia principal y afirma rotundamente la personalidad de Marruecos como país musulmán, proponiéndose luchar políticamente contra «las desviaciones (*inhirâf*), las principales de las cuales son la relajación de la moral y las costumbres y la influencia negativa de la modernidad occidental mal enfocada» (PJD, 2002: 11). Por tanto, la moralización (*al-tajlîq*) se sitúa en su discurso como principio de acción política para acabar con la corrupción dentro de la administración pública. Este discurso es pragmático y pretende configurar una ideología movilizadora que garantice al partido el apoyo de sectores de población diversos, especialmente en el ámbito de la lucha contra la corrupción. En la práctica, el PJD se ha destacado claramente sobre otros actores en esta lucha, lo que ha reforzado su apoyo social y, en definitiva, le ha facilitado el acceso al poder en 2011.

En sus presupuestos teóricos, el PJD afirma la necesidad de incluir a las mujeres en el proceso de desarrollo del país, cuyo papel es necesario e impres-

cindible. Sin embargo, la profundidad con la que se trata este tema es escasa, tendiendo a reafirmar algunos principios básicos como la sacralidad de la institución familiar y la importancia de la mujer como pilar fundamental de la misma. La participación de las mujeres en la vida del partido es existente pero minoritaria, a pesar de la política de cuotas, prima la segregación en los actos públicos y el conservadurismo tradicional respecto a la vestimenta (Macías Amoretti, 2005). Otro colectivo al que hace referencia el PJD es el amazigh. Teóricamente se reconoce el derecho de libre utilización de las diversas modalidades de la lengua tamazigh, pero siempre destacando la identidad árabe de Marruecos. Aun así, el partido ha adoptado la nomenclatura beréber escrita en alfabeto tifinagh junto a la árabe y francesa como medio para atraer las simpatías de un creciente y reivindicativo movimiento amazigh. De la misma forma, se reconoce la pluralidad religiosa de Marruecos al considerar ciudadanos de pleno derecho a los judíos marroquíes ('Uthmânî, 2009: 47), pero el islam es considerado la referencia religiosa, identitaria y cultural nacional. En el ámbito de las relaciones exteriores, el discurso del PJD destaca la necesidad del fortalecimiento de los lazos diplomáticos, económicos y comerciales con el resto del mundo árabe e islámico de forma preferente (PJD, 2002: 232); en la práctica, el partido ha reforzado los lazos con las grandes potencias, garantizando la estabilidad y la cooperación en el mantenimiento de la economía de mercado y la aplicación de recetas neoliberales.

En general, el discurso político del PJD es un discurso pragmático enmarcado por la concepción de la religión como un elemento ideológico de referencia que incluye la práctica política en aras de la supuesta mejora de las condiciones de vida de los creyentes, es decir, concebida como '*amal sâlih muġid* (acción buena y útil). Del desarrollo discursivo de estos principios el PJD extrae que no existe incompatibilidad alguna entre el islam y la democracia, lo cual pretende, fundamentalmente, justificar su participación en el sistema político marroquí como élite competidora y, por tanto, como actor fundamental y parte intrínseca del sistema mismo (*insider*), y a la vez legitima la validez de este. En este contexto, el PJD se ha destacado positivamente por desarrollar un alto nivel de democracia interna en sus congresos nacionales.

Al-Badîl al-Hadârî (Alternativa Civilizadora [AC])

El discurso de la AC se centra en la democracia como una necesidad fundamental de la sociedad árabe y marroquí y, por tanto, como principio político y opción estratégica (Halîm al-Warâynî, 2009: 105): la democracia es

entendida como una herramienta para permitir el pluralismo y la alternancia pacífica en el ejercicio de la autoridad mediante la decisión libre de la ciudadanía (Halîm al-Warâynî, 2009: 130). El discurso de la AC habla de principios morales inalienables como la libertad, la igualdad y la justicia, los cuales deben ser garantizados en el sistema social y político mediante la democracia. La referencia islámica para la AC matiza el ejercicio de la autoridad y rechaza la teocracia, estableciendo un gobierno humano (*hukma insâniyya*). Teóricamente, para la AC, el Estado islámico sería un Estado democrático de derecho en el que se establezca la *shûra* como principio jurídico islámico. A pesar de desarrollar un discurso teórico claramente democrático, la AC acepta la legitimidad del sistema político marroquí y aboga por la reforma como medio de desarrollar su proyecto político en el marco del Estado. A pesar de la singularidad de su discurso, este no ha sido influyente debido al férreo control y a la represión que las autoridades han ejercido sobre el movimiento, así como a la difícil vinculación entre elementos ideológicos tan dispares. La práctica política de la AC ha tratado de ser democrática en el marco de la legalidad y, si bien la figura de su líder es inseparable del desarrollo del movimiento, la participación de los militantes en la dirección del movimiento y el partido ha sido amplia, incluyendo en ella una amplia representación de mujeres.

Hizb al-Nahda wa-l-Fadîla (Partido del Resurgimiento y la Virtud [PRV])

El discurso político del PRV es consecuente con la ideología heteróclita y pragmática del partido, acepta en primer lugar la legitimidad del sistema político y la validez religiosa de la *imârat al-mu'minîn*. El PRV se define a sí mismo como un «partido político nacional y democrático cuya referencia es el islam» (Jalîdî, 2006), enfatizando la necesidad de proteger la identidad islámica de Marruecos y de buscar en la civilización islámica las respuestas a las cuestiones críticas de la actualidad en términos culturales, sociales y políticos, dada la situación de «decadencia» (*inhitât*) que, según su discurso, vive el mundo árabe e islámico y Marruecos en particular. A ello responde el concepto de «nahda» como una necesidad de resurgimiento, y el de «fadîla» como virtud, al afirmar que «no hay resurgimiento sin virtud, es decir, sin valores y sin moral» (Jalîdî, 2006). En el campo político, el PRV declara que pretende dotar a la vida política marroquí de la moralidad necesaria para lograr un desarrollo pleno bajo la referencia del islam, una práctica política digna y una mayor vinculación con la ciu-

dadanía mediante el reforzamiento de la labor de los partidos y la clarificación y cumplimiento de sus programas, principios y objetivos. Mediante este discurso, teniendo en cuenta que el PRV surge como un partido que camina entre la tecnocracia majzení y el ultraconservadurismo, el partido ha pretendido situarse como una alternativa al PJD diseñada *ad hoc*, al que pretende restar apoyo social, por lo que utiliza los conceptos de «islam», «democracia» o «ciudadanía» como emblemas ideológicos de un discurso carente de conexión con una auténtica práctica política, social o militante con la que sí cuenta el PJD. El PRV apenas tiene militancia ni apoyo social, y el hecho de que ni siquiera cuenta con una web oficial bien desarrollada da una idea de la intención del partido de competir «desde arriba» con otros recursos de poder, dejando al discurso y en general al recurso ideológico en un segundo plano. Su aproximación a partidos «de palacio» como el Hizb al-Asâla wa-l-Mu'âsira (Partido de la Autenticidad y la Modernidad [PAM]) en las últimas elecciones legislativas de 2011 incide en este mismo sentido.

Conclusiones

Tras el presente análisis pueden destacarse una serie de conclusiones acerca del islam político en Marruecos en relación con su personalidad social e ideológica, su discurso y las principales características de su práctica política que, en última instancia, determinan su naturaleza jurídica y organizativa. Entre ellas, sin duda la principal es la diversidad: de la componente social y militante, por una parte, del discurso, por otra, y de la estrategia. Junto a la diversidad, cabe destacar el pragmatismo en el diseño de la estrategia como elemento característico de la acción política y social islamista.

Aunque es cierto que en la mayoría de los casos el componente social está dinamizado por las élites primarias o secundarias, que dirigen los movimientos y partidos, la militancia abarca un amplio espectro que responde igualmente a intereses y motivaciones muy diversas y que, en gran medida, están relacionados con el marco sociohistórico en el que surgen y se van desarrollando las diferentes organizaciones, así como con los diferentes posicionamientos ideológicos de cada uno de ellos en relación con el poder y con el resto de actores políticos.

La amplia diversidad de opciones ideológicas dentro del islam político marroquí se manifiesta en un discurso islamista amplio que comparte una serie de elementos fundamentales que relacionan los conceptos de *da'wa* y de *dawla* desde la referencia moral y jurídica de la reforma islámica (*islâh*). Sin embargo, el discurso difiere en aquellos elementos de enfoque más pragmático o estratégico, pues hay que tener en cuenta que el elemento ideológico es el principal recurso de poder de la mayoría de las organizaciones y es en la utilización de dicho recurso donde cada una de ellas trata de convertirse en un actor único y en un referente social y político, además de moral, específico e insustituible en el marco de la competición por el poder en Marruecos. El discurso y la ideología que lo respalda y que enmarca la práctica política islamista tiene como vector principal la relación entre gobernantes y gobernados, entre los ciudadanos-creyentes y el Estado, en cuya vanguardia de resistencia, opositora o reformista, se sitúan cada uno de los actores del islam político, en una tendencia progresivamente reformista.

La práctica política, por tanto, caracteriza singularmente a los actores políticos islamistas en Marruecos, subordinando de manera clara el discurso al posicionamiento político de cada organización en el marco de la lucha por el poder. La reforma que encarna la postura política islámica es entendida en un marco de resistencia o de oposición tolerada desde fuera del juego político oficial, deslegitimando el propio sistema político como postura de poder, caso de la *outsider* JyE; los actores participativos, por su parte, tanto los incluidos en el juego político en algún momento (PJD, PAC, PRV) como los que orbitan alrededor de este (AC, MUR), entienden la reforma política desde una oposición más o menos leal que, ligada a un amplio proceso de cooptación, legitima el sistema político y el papel de la monarquía, incidiendo en el elemento moral y social como eje de su acción política. De ahí la presencia de élites primarias en su seno y su inclusión en un marco de relaciones circulares de poder.

Referencias bibliográficas

Anderson, Jon W. "The Internet: Shaping the Post-Modern Public Sphere of Islam", en Ohtsuka, Kazuo; Eickelman, Dale F. (eds.). *Crossing Boundaries: Gender, the Public and the Private in Contemporary Muslim Societies*. Tokio: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, 2008, p. 119-134.

- APD. *Programme de l'Alliance pour la démocratie*. Rabat. Reprografía, 2011.
- A'râb, Ibrâhîm. *Al-Islâm al-siyâsî wa-l-hadâta*. Casablanca: Afrîqiyâ al-Šarq, 1999.
- Arigita, Elena. «Al-'Adl wa-l-Ihsan en España: ¿Un proyecto nacional para un movimiento islámico transnacional?». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, n.º 65, 1 (enero-junio de 2010), p. 113-136.
- Belal, Youssef. *Le cheikh et le calife. Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc*. Rabat, Lyon : ENS/Tarik, 2011.
- Ben Mustafa, 'Akâsha. *Al-Islâmiyyûn fî l-Magrib*. Casablanca: Tûbqâl, 2008.
- Binsa'id Al-'Alawî, Sa'id. *16 mây 2003, al-wâqi'a wa-l-dars*. Rabat: al-Nayâh al-Yadîda, 2003.
- Bulbashir Al-Hasani, Muhammad. «Al-Dîmuqrâtiyya wa-l-islâm». *Al-Furqân*, n.º 37 (1996), p. 4-8.
- Cattedra, Raffaele; Idrissi Janati, M'hammed. «Espacio de lo religioso, espacio de ciudadanía, espacio de movimiento: los territorios de las mezquitas en Marruecos», en: Bennani-Chraïbi, Mounia; Fillieule, Olivier (eds.) *Resistencia y protesta en las sociedades musulmanas*. Barcelona: Bellaterra, 2004, p. 127-175.
- Cavatorta, Francesco. «Neither participation nor revolution the strategy of the Moroccan Jamiat al-Adl wal-Ihsan». *Mediterranean Politics*, vol. 12, n.º 3 (2007), p. 381-397.
- Darif, Muhammad. *Al-Islâm al-siyâsî fî l-Magrib*. Casablanca: Markaz al-Thaqafî l-'Arabî, 1992.
- *Yâmâ'at al-'Adl wa-l-Ihsân: qirâ' fî l-masârât*. Rabat: Manshûrât al-Maÿalla al-Magribiyya li-'Ilm al-Iÿtimâ' al-Siyâsî, 1995.
- *Al-Haraka al-islâmiyya: al-nashâ'a wa-l-tatawwur*. Rabat: Al-Zaman, 1999a.
- *Al-Islâmiyyûn al-magârîba: hisâbât al-siyâsiyya fî l-'amal al-islâmî, 1969-1999*. Casablanca: Manshûrât al-Maÿalla al-Magribiyya li-'Ilm al-Iÿtimâ' al-Siyâsî, 1999b.
- *Monarchie marocaine et acteurs religieux*. Casablanca: Afrique Orient, 2010.
- Feliu, L.; Parejo Fernández, M. A. «Marruecos: la reinención de un sistema autoritario», en: Izquierdo, F. (ed.) *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona: Bellaterra, 2009.
- González del Miño, Paloma. «El movimiento islamista en Marruecos entre la institucionalización y el asociacionismo». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n.º 93-94 (2011), p. 33-51.

- Halîm Al-Warâynî, Sa'îd Ben Muhammad. *Al-Islâmiyyûn bi-l-Magrib wa-l-dîmuqrâtiyya: istrâfîyya am taktîk?*. Casablanca: Afrîqiya l-Sharq, 2009.
- Ibahrine, Mohammed. *The Internet and Politics in Morocco. The political use of the Internet by Islam-oriented political movements*. Tesis doctoral. Hamburgo: Universidad de Hamburgo, 2005.
- Izquierdo Brichs, Ferran. «Poder y transición política en el mundo árabe». *Awrâq*, n.º 24 (2007), p. 149-192.
- «Islam político en el siglo XXI». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n.º 93-94 (2011), p. 11-32.
- Izquierdo, F.; Kemou, A. «La sociología del poder en el mundo árabe contemporáneo», en: Izquierdo, F. (ed.) *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona: CIDOB/Bellaterra, 2009.
- Jalîdî, Muhammad. «Dîmuqrâtî bi-maryi'iyya islâmiyya». *Al-Magribiyya* (4 de febrero de 2006).
- Linjakumpu, Aini. *Political Islam in the Global World*. Reading: Ithaca Press, 2007.
- López García, Bernabé. «Las elecciones legislativas marroquíes de 2007: absentismo y continuidad», en: Parejo, M^a Angustias (coord.) *Entre el autoritarismo y la democracia. Los procesos electorales en el Magreb*. Barcelona: Bellaterra, 2010.
- Macías Amoretti, Juan Antonio. «La mujer en la ideología del movimiento islamista de Marruecos». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, n.º 54 (2005), p. 101-115.
- «Hacia el estado “šūrâ-crático” en Marruecos: los conceptos de “iÿtihād” y “ÿihād” en el discurso político de ‘Abd al-Salâm Yâsîn». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, n.º 56 (2007), p. 153-173.
- *Entre la fe y la razón. Los caminos del pensamiento político en Marruecos*. Alcalá la Real: Alcalá, 2008a.
- *Movimiento islamista y democracia en Marruecos*. Altafulla: Fimam, 2008b.
- «La “virtualización” del discurso y la acción política en el Magreb: el caso del islam político marroquí y su lucha por el poder ideológico en Internet». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n.º 93-94 (2011), p. 53-71.
- Marcuse, Herber. *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza, 1986.
- Masbah, Mohammed. «Alâ juttâ Yâsîn». *Sada Journal* (10 de enero de 2013).

- MUR (Harakat al-Tawhid wa-l-Islah). *Al-Ru'yya al-siyasiyya*. Rabat: MUR, 2003.
- Parejo, M^a. Angustias (coord.). «Principio y fin de siglo en clave política: alternancia, sucesión e islamismo político en Marruecos», en: Pérez Beltrán, Carmelo (ed.). *El mundo árabe e islámico ante los retos de futuro*. Granada: Universidad de Granada, 2004, p. 99-122.
- *Entre el autoritarismo y la democracia. Los procesos electorales en el Magreb*. Barcelona: Bellaterra, 2010.
- Pérez Beltrán, Carmelo (ed.). *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*. Granada: Universidad de Granada, 2006.
- PJD (Hizb al-‘Adâla wa-l-Tanmiyya). *Farîq al-‘Adâla wa-l-Tanmiyya bi Maylis al-Nuwâb: hasîlat al-sanawât al-jams iltizâm wa ‘atâ’, 1997-2002*. Rabat: PJD, 2002.
- *Al-Nizâm al-Asâsî li-Hizb al-‘Adâla wa-l-Tanmiyya*. Rabat: PJD, 2006.
- Sawdu, Rashid. *Al-Haraka fî masâr Harakat al-Tawhîd wa-l-Islâh*. Rabat: Tûb Bârîs, 2002.
- Shahin, Emad Eldîn. «Secularism and Nationalism: The Political Discourse of ‘Abd al-Salam Yassin», en: Ruedy, John (ed.) *Islamism and secularism in North Africa*. Basingstoke: Macmillan, 1994.
- Storm, Lise. «The Dilemma of the Islamists: Human Rights, Democratization and the War on Terror». *Middle East Policy*, 2010.
- Tozy, Mohamed. *Monarquía e islam político en Marruecos*. Barcelona: Bellaterra, 2000.
- ‘Uthmânî, Sa‘ad al-Dîn al-. *Al-Dîn wa-l-siyâsâ. Tamayyîz lâ fasl*. Casablanca/Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî l-‘Arabî, 2009.
- Wegner, Eva. *Islamist Opposition in Authoritarian Regimes. The Party of Justice and Development in Morocco*. Syracuse: Syracuse University Press, 2011.
- Willis, Michael J. «Between alternance and the Makhzen: At-Tawhid wa Al-Islah’s entry into Moroccan politics». *The Journal of North African Studies*, vol. 4, n.º 3 (1999), p. 45-80.
- Ya‘qûbî, ‘Abd al-Rahmân al-. «Al-Dîmuqrâtiyya ka-fikr al-uslûb ‘ind al-haraka al-islâmiyya». *Al-Râya*, n.º 330 (16 de diciembre de 1998), p. 19.
- Yâsîn, ‘Abd al-Salam. ‘Abd al-Salam. *Nazarât fî l-fiqh wa-l-târîj*. Tanta: Dar al-Bashir, 1995a.
- *Tanwîr al-mu‘minât*. Tanta: Dâr al-Bashîr, 1995b.
- *Hiwâr ma’ sadîq amâzîgî*. Casablanca: al-Ufuq, 1997.

- *Al-Islâm aw al-tûfân*. Rabat: reprografía, 1974. (en línea) www.yassine.net/ar/document/1868.shtml.
 - *Ilâ man yuhimmu-hu al-amr*. Reprografía, 2000.
 - *Al-Minhâÿ al-nabawî: tarbiyya wa-tanzîm wa-zahf*, 4ª ed. S. l.: Dar al-Afaq, 2001.
- Yassine, Nadia. *Toutes voiles dehors*. Casablanca: Le Fennec, 2003.
- Zeghal, Malika. *Les islamistes marocains*. Casablanca: Le Fennec, 2005.

12. Análisis y evolución de los grupos islamistas en Mauritania

Raquel Ojeda García

El objetivo de este capítulo¹ es la delimitación de los distintos grupos islamistas que actúan en el sistema político de Mauritania así como su evolución a lo largo de la historia más reciente y de los cambios sufridos en el régimen político.

El marco teórico del que partimos es el propuesto para la elaboración de esta monografía y se basa en la sociología del poder². Esta construcción teórica nos permite, por un lado, abordar el papel de las bases sociales y, por otro, el de las élites políticas en la diversificación de la evolución de los distintos grupos islamistas. El desarrollo de la investigación se estructura en torno a una serie de unidades de análisis, propuestas por Izquierdo y Martínez en este volumen (2013), que permiten homogeneizar y trasladar este esquema de estudio sobre el papel del islamismo político a los diferentes regímenes árabes. Estas unidades pretenden abordar todos los aspectos fundamentales de los grupos islamistas para arrojar luz sobre la heterogeneidad y riqueza de estos movimientos y no presentar una visión simplista y estereotipada de los mismos. Por tanto, se analizan las bases sociales de los grupos y la procedencia de las élites dirigentes; la naturaleza de los actores islamistas (el marco de legalidad y las formas organizativas); los recursos de poder a su servicio; los tipos de acción

1. Este capítulo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación financiado por la Junta de Andalucía: «Políticas territoriales y procesos de colonización/descolonización en el Sahara occidental» (P11-SEJ-7234).

2. Sobre la sociología del poder, véanse Izquierdo Brichs (2008, 2011); Izquierdo Brichs y Lampridi-Kemou (2012); Lampridi-Kemou (2012).

que llevan a cabo; el modo en el que se relacionan los actores islamistas con los demás actores del sistema político; las estrategias de los actores islamistas con respecto al régimen y la naturaleza de la visión de nuestros protagonistas con respecto a los valores fundamentales de la democracia.

El marco de reflexión dentro del cual vamos a construir nuestra investigación parte del cuestionamiento del proceso de transición. Mauritania tampoco escapa a la ola de democratización iniciada en la década de los noventa, caracterizada por la apertura del régimen de Ould Taya gracias a la legalización de partidos políticos y a la celebración de elecciones. Transcurridos veinte años, la constatación actual nos permite concluir que el proceso de transición hacia un régimen democrático en Mauritania ha sido un fracaso. Esta afirmación habría que matizarla, gracias al pequeño paréntesis que se abrió tras el golpe de Estado de 2005 que permitió un proceso de apertura y de organización de unas elecciones que fueron transparentes y limpias. De estas elecciones a finales de 2006 y principios de 2007, emergieron unas instituciones representativas que, por primera vez en la historia de Mauritania, correspondían a la voluntad de la ciudadanía mostrada a través de las urnas. Esa experiencia democrática duró tan solo un año, ya que, en 2008, el actual presidente, Ould Abdel Aziz, encabezó otra intervención militar derrocando al presidente elegido en 2007, Ould Cheikh Abdellahi.

La perspectiva aquí adoptada es la de los actores islamistas, pero también tendremos en consideración las distintas medidas y utilidades que le han dado desde el régimen al islamismo. Para ello debemos partir de la misma denominación constitucional del país tras la independencia en 1960: República Islámica de Mauritania. Los argumentos que se han dado para explicar esta toma de posición con respecto al papel de la religión dentro del Estado coinciden en marcar la débil unidad nacional del pueblo mauritano. Mauritania llega a la independencia con una población conformada por un importante núcleo de araboberéberes, de haratin (antiguos esclavos negros arabizados) y de diferentes comunidades negroafricanas (wolof, pular –peul y toucouleur–, soninké y bambara), que poco tenían en común (ni lengua, ni cultura, ni historia), salvo el verse bajo un mismo territorio y un mismo Estado como consecuencia de la partición territorial del legado colonial. Tampoco había un movimiento nacional alrededor del cual se hubiera conseguido construir un sentimiento nacional contra el ocupante. En definitiva, la religión aparece para los recién estrenados líderes de la Mauritania independiente como el único baluarte que puede generar cierto sentimiento de pertenencia a una misma comunidad.

La relación del poder hacia los islamistas ha corrido distintas suertes en función de intereses políticos y también del carácter y del sentimiento religioso de los propios líderes. El caso de Ould Haidallah, militar y presidente de la República de 1982 a 1984, fue quizá el más conocido. Una de las primeras reformas de su corto período en el poder, en 1983, fue instaurar la sharia (la Ley Islámica). Sin embargo, Ould Taya, que derrocó con otro golpe de Estado a Haidallah y se mantuvo en el poder hasta que otra intervención militar en 2005 lo destituyó, derogó la sharia nada más acceder al poder. Pero, por otra parte, prohibió la venta de alcohol y mandó destruir todas las reservas acumuladas en el país pocos meses después. Era una muestra de su voluntad de utilizar el factor religioso como un generador de legitimidad a sus distintas actuaciones. Mauritania es mayoritariamente suní y sigue el rito malikita. El islam se extiende por Mauritania a partir del siglo IX y sus principales propulsoras son dos cofradías la Qadiriyya y la Tiyaniyya (International Crisis Group, 2005: 4).

Durante la época colonial, la relación de los principales actores islamistas con el poder siguió diversos itinerarios, unos de absoluto y claro colaboracionismo como los casos del *sheij* Sidiyya Baba de la cofradía Qadiriyya y del *sheij* Saad Buh líder de la cofradía Fadiliyya y otros, en los que no solo se opusieron a la presencia francesa en el territorio mauritano, sino que incluso emigraron y establecieron una estrecha colaboración, especialmente, con Arabia Saudí. En los años cincuenta, bajo la ocupación francesa aún, las autoridades decidieron crear la Escuela Superior Islámica de Boutilimit, que curiosamente se convirtió con el paso del tiempo en un terreno propicio para la implantación de wahhabismo³. Al principio, tampoco los franceses consiguieron sus objetivos de control del pensamiento filosófico y político de los alumnos de esa escuela, ya que las primeras promociones se inclinaron hacia las corrientes nacionalistas árabes fuertemente críticas hacia el colonialismo francés.

La institucionalización de la religión por parte del Estado no ha sido solo un intento del colonialismo francés, también Ould Taya adoptó varias

3. El wahhabismo es una corriente caracterizada por pertenecer a la rama suní pero al rito hanbalí, no al malikí que, como hemos dicho, es el mayoritario en Mauritania. Esta corriente es mayoritaria en Arabia Saudí, y se le conoce también por salafismo. En principio, los cuatro ritos –hanafismo, malikismo, hanbalismo y chafeísmo– dentro de la rama suní son legítimos.

medidas dirigidas a encauzar su enseñanza y su práctica. De esta manera, creó el Ministerio de la Cultura y la Orientación Islámica, así como el Instituto Superior de Estudios y de Investigaciones Islámicas (ISERI en sus siglas en francés) para regular la enseñanza superior en materia del islam, si bien se nutre de financiación saudí.

La Ley sobre organización de mezquitas aprobada el 1 de julio de 2003, otro intento de regular la actividad religiosa por parte del Estado, no dejó indiferente a nadie. Esta ley regulaba la financiación de los lugares de culto, la designación y remuneración de los imames, pero también entraba a legislar sobre el contenido de los sermones y conferencias para que se ajustaran al rito malikita. En el contexto de persecución y encarcelamiento de líderes islamistas, esta ley no hizo más que avivar el fuego de la protesta, incluso entre los más moderados que la consideraban una fuerte restricción de la práctica religiosa.

La persecución, infructuosa, por otro lado, como intentaremos demostrar, de los movimientos islamistas bajo el régimen de Ould Taya se tornó hacia cierta tolerancia durante el período de transición instaurado bajo el Consejo Militar para la Justicia y la Democracia (CMJD), dirigido por el coronel Ely Ould Mohamed Vall. El golpe de Estado del 3 de agosto de 2005 destituyó a Ould Taya, lo que permitió que los candidatos de los partidos no legalizados islamistas se presentaran como candidatos independientes en las elecciones generales de 2006, e incluso llegaron a ganar cinco escaños de un total de 95 de la Asamblea Nacional (eran conocidos bajo las siglas de Reformadores Centristas).

Una vez elegido presidente de la República, Ould Cheikh Abdallahi legitimizó al movimiento liderado por Ould Mansour, el partido Tawassoul, así como al partido denominado Al-Fadila (la Virtud), cuyo líder, Outhmane Ould Ebi el Maali, fue nombrado posteriormente presidente del PRDR (Thurston, 2012; Ould Hamed, 2008). Es más, tras la dimisión de su primer ministro, Zein Ould Zeidane, y la formación de un nuevo Gobierno, Abdallahi introdujo en diferentes ministerios a miembros del partido islamista moderado, de la oposición (Unión de Fuerzas Populares, UFP) e incluso a personalidades vinculadas directa o indirectamente con el régimen de Ould Taya, lo que provocó la ira de los militares y de la fuerza política mayoritaria en el Parlamento (PNDD-ADIL). La inestabilidad de ese Gobierno y la inmediata remodelación se agravó por la pérdida de apoyo del PNDD-ADIL que escenificaba su propia ruptura interna con la presentación de una moción de censura. Finalmente, la moción no fue admitida a trámite por errores de forma. La

reacción de Abdallahi fue cesar a los militares criticados por orquestar los movimientos del partido mayoritario contra el Gobierno, es decir, a Mohamed Ould Abdel Aziz, Mohamed Ould Cheikh Mohamed Ahmed (conocido como Ghazouani) y Félix Negri. Los dos primeros fueron los generales que protagonizaron el golpe de Estado del 6 de agosto de 2008. Es sorprendente recordar que tanto Ould Abdel Aziz como Ghazouani ya habían participado en el golpe de Estado del 3 de agosto de 2005 contra el régimen dictatorial de Ould Taya y habían sido criticados por haber auspiciado la candidatura y el éxito en las elecciones presidenciales de Ould Cheikh Abdallahi. La presencia de nuevo de los militares de forma directa en la escena política rompió en mil pedazos las expectativas generadas sobre la posibilidad de establecer un sistema democrático, a pesar de que no se disolviera el Parlamento.

Tras esta introducción en la que hemos abordado la perspectiva y la estructura de nuestro trabajo, así como una breve presentación del contexto político y religioso del país, pasaremos a analizar con más detalle cada una de las posiciones, la composición, los recursos y las relaciones que ponen en marcha estos actores islamistas.

Reclutamiento y procedencia de los grupos islamistas

La prohibición legal de los partidos islamistas en Mauritania⁴ no ha supuesto la extinción de cierto apoyo popular a los movimientos que los promovían.

El islamismo político en Mauritania es un fenómeno eminentemente urbano. Especialmente en las grandes ciudades del país (Nuakchot, Nua-dibú, Rosso y Zuerat) se puede encontrar el mayor número de simpatizantes. Los factores explicativos de la expansión urbana de los movimientos islamistas se deben a la fuerte presencia de las tribus como mecanismo de vertebración social, especialmente en las zonas rurales y nómadas, así

4. La prohibición se basaba en el artículo 4 de la Ordenanza relativa a los Partidos Políticos de 25 de julio de 1991, «el islam, que es de hecho la religión de todo el pueblo de Mauritania, no puede ser atributo o prerrogativa exclusiva de ningún partido político», a pesar de que el régimen en esas fechas entraba en una «ola» de democratización y apertura del régimen (cita traducida del inglés por el autor).

como a la presencia de cofradías que son las que tradicionalmente han monopolizado la regulación de las prácticas religiosas. Sin embargo, a partir de los años setenta se produjo un importante proceso de sedentarización de la población nómada, lo que supuso el incremento de la población urbana. La población nómada en 1965 ascendía al 83% del total y en 1985, tras las duras sequías, se quedó en el 17% (Mohamedou, 1995: 118). La presencia de un alto número de jóvenes en las ciudades que siguen emigrando a la capital administrativa (Nuakchot) y a la capital económica (Nuadibú), con las esperanzas truncadas de encontrar empleo y absolutamente desarraigados, ha sido, tradicionalmente, una de las explicaciones del incremento de jóvenes que acuden a las mezquitas en busca de respuestas a sus frustraciones materiales y espirituales. En los últimos años, también se ha constatado un mayor seguimiento de la práctica del Ramadán que tradicionalmente en Mauritania no era tan frecuente (Thurston, 2012).

La esclavitud fue formalmente abolida en Mauritania desde 1959, aunque en 1981 se volvió a legislar sobre esta materia y, en los últimos meses, se han introducido diversas medidas judiciales destinadas a favorecer la aplicación de un marco sancionador que hasta el momento había sido poco menos que papel mojado. Estos esfuerzos reiterados por prohibir la esclavitud, especialmente los desplegados durante el régimen de Ould Taya para negar su existencia, nos demuestran que la esclavitud, o al menos sus efectos sobre las relaciones estatutarias entre las personas, constituyen todavía una problemática cuyas consecuencias están lejos de desaparecer en Mauritania (Bensaâd, 2006: 12). Los haratin descienden de los esclavos que procedían generalmente de las comunidades negroafricanas pero de cultura araboislámica. En el caso de los haratin, que constituyen más de una tercera parte de la población, surge un triple conflicto identitario: primero, entre sus comunidades de origen y la cultura en la que son criados en las casas de sus antiguos amos (las tribus *bidan* o *moras*); segundo, entre su posibilidad de liberación y la incapacidad de encontrar un puesto de trabajo y generar un proyecto de vida aparte de la de sus amos, sobre todo, para las mujeres; y, tercero, también de carácter religioso, entre las prácticas tradicionales de sus antiguos amos y la oferta de otro tipo de islam más igualitario con un tono más social y político. Los grupos islamistas han encontrado en los haratin un núcleo de población considerable dispuesto a sumarse a sus movimientos. De las filas de los haratin salen muchos de los jóvenes que viven en los barrios marginales de las grandes ciudades con una escasa proyección vital. Este éxodo de los haratin se produjo fundamentalmente en el período de sequías que sufrió Mauritania

entre 1973 y 1990. Los haratin se hicieron sobre todo seguidores del Tabligh porque sus predicadores mantienen un discurso igualitarista y antitradicional (International Crisis Group, 2005: 19).

En 2010 se produjeron dos ataques suicidas en Nuakchot promovidos y reivindicados por AQMI, pero quienes lo ejecutaron fueron haratin (Jourde, 2011: 13). Como señala este autor parece que la jerarquía social se sigue manteniendo incluso entre los movimientos radicales islamistas.

La política de arabización iniciada por Mokhtar Ould Daddah, el primer presidente de la República Islámica de Mauritania tras la Independencia, a finales de los sesenta, así como por los que le sucedieron (no se ha vuelto a introducir el francés como idioma obligatorio en primaria hasta principios de los noventa), generó el profundo descontento de las comunidades negroafricanas francófonas. La arabización de la enseñanza suponía a medio plazo la exclusión de los francófonos de los puestos de decisión estatales, especialmente de la administración pública. Las comunidades negroafricanas ya se sentían bastante marginadas de la vida política y económica con lo que estas políticas avivaron su sentimiento de exclusión. Sin embargo, la implantación del árabe como lengua oficial del sistema educativo ha tenido una grave consecuencia sobre la calidad del mismo. La implantación colonial había generado toda una élite francófona, porque bajo el francés habían recibido su formación. La obligatoriedad del árabe y su rápida implantación obligó a sustituir a maestros y profesores que pudieran enseñar en árabe. Los candidatos se encontraban en las escuelas coránicas con escasa formación en el resto de materias.

Estos jóvenes sin una verdadera cualificación para encontrar trabajo que salían del sistema educativo arabizado también han conformado un núcleo de donde han salido muchos militantes de los grupos islamistas. Muchos de ellos han seguido en escuelas religiosas su formación de secundaria y otros han emigrado a países del Golfo para sus estudios superiores. Del mismo modo, entre los estudiantes del ciclo superior del ISERI (Instituto Superior de Estudios e Investigaciones Islámicas) y del Instituto Saudí de Estudios Islámicos destinados a ocupar los puestos de carácter religioso como imam o cadí, podemos encontrar a los militantes de los movimientos islamistas. Estos jóvenes que fuera de la carrera religiosa difícilmente pueden encontrar un puesto de trabajo constituyen una élite cuya formación les ha alejado de los presupuestos teóricos filosóficos occidentales (International Crisis Group, 2005: 14).

Estas afirmaciones deberíamos matizarlas con las apreciaciones de Bayat cuando se pregunta por la vinculación del islamismo político o su

militancia con la ecología urbana (Bayat, 2010: 172). Su respuesta es que el islamismo radical no ha mostrado ni un interés político ni moral hacia los pobres que viven en los medios urbanos. De igual modo, para los pobres de las ciudades quedan demasiado alejados los debates y los planteamientos ideológicos de los islamistas que no se preocupan de las cosas cotidianas y necesarias para una mínima supervivencia. Las clases más desfavorecidas mantienen su propia religiosidad más próxima a su lugar de origen y la adaptan a su vida cotidiana. Estas clases no viven una emergencia religiosa, ni en la religión procuran buscar la solución a sus problemas, sino en la vida informal, la autonomía, la flexibilidad y el pragmatismo. Para Bayat, los militantes islamistas pertenecen a las clases medias que están preocupadas por la moral política y por las luchas ideológicas. Sin embargo, el propio Bayat reconoce que las clases medias están pauperizadas y excluidas del mercado y de los centros de decisión. El islamismo ha sido el lenguaje que ha dado autoestima y ha movilizó a las clases medias. Estas han sido marginadas por las clases dominantes de la esfera económica, política y cultural, y se sienten excluidas tanto del proceso de modernización capitalista como de las utopías socialistas, tan solo a través del lenguaje de la moralidad (la religión) encuentran una sustitución a la política (Bayat, 2010: 173).

En contraposición con la extracción social de las bases de los movimientos islamistas, sus élites dirigentes, en general, provienen de capas sociales elevadas y formadas en el extranjero. Los jóvenes educados en el extranjero no han nutrido en exclusiva a las corrientes islamistas, también han formado parte de los partidos que bebían del nacionalismo árabe, del nacionalismo negroafricano, de la protección contra el esclavismo, o de las corrientes más próximas al marxismo.

Este fenómeno es algo que se repite desde los años setenta y, aunque formaban parte de las capas sociales más elevadas, esos movimientos se crearon en oposición a la conformación del partido único de Ould Daddah a comienzos de los años setenta. Ould Daddah, que fue el primer presidente tras la independencia, decidió en un principio no apoyarse en los vectores más tradicionales de la sociedad, ni en los religiosos ni en los tribales. Sin embargo, conforme se fue encallando en el poder, Daddah creó el partido único para asegurarse el control de las recién estrenadas instituciones políticas del Estado y tuvo que recurrir a las élites tradicionales locales para afianzar su poder. Los principales excluidos de este retroceso político fueron los haratin y los negroafricanos que percibían cómo se iba levantan-

tando un Estado que los apartaba tanto como sujetos directos de la política como objetos de las políticas. Los partidos políticos estaban prohibidos, sin embargo los grupúsculos clandestinos que emergieron a finales de los sesenta y principios de los setenta se alimentaban de los altos cuadros de la administración pública, del ejército y de la población educada y urbana en general.

El ISERI, como dijimos, ha sido también una de las fuentes que ha provisto a los movimientos islamistas de sus élites. En las semanas de marzo de 2012 se ha producido una fuerte movilización de los estudiantes de este Instituto como consecuencia del anuncio, por parte del Gobierno, de trasladar su sede a una provincia del este del país, a Aiún. No solo la Unión Nacional de Estudiantes Mauritanos (UNEM) próximos al Tawassoul, sino el resto de alumnos, interpretan esta medida como una forma de debilitar esta clara fuente de reclutamiento de los partidos islamistas, especialmente, del partido Tawasul ([cridem.org](http://www.cridem.org)).⁵

Mecanismos de organización y grado de inclusión de los grupos islamistas en el sistema político

El grado de institucionalización de los grupos islamistas no puede ser separado del de los partidos políticos en general. Mauritania como sistema político se ha caracterizado por ser un régimen autoritario en donde el cambio político se producía solo por la intervención militar del ejército. La llegada en 1960 de Ould Daddah vino auspiciada por la antigua metrópoli y por su talante de líder moderado y francófono. Pronto, sus diferentes medidas, como la creación de un partido único y la política de arabización de la enseñanza, empezaron a generar descontentos entre los sectores más tradicionales y religiosos, así como entre los más occidentalizados y francófonos.

De 1978 a 1984 se dieron tres golpes de Estado, después Ould Taya, contra todas las previsiones, se instaló en el poder hasta que fue expulsado

5. ISERI: La dernière tranchée de Tawassoul «imprenable»? http://www.cridem.org/C_Info.php?article=627375. [Fecha de consulta 20.3.12].

del mismo modo por otros militares en 2005. Hasta 1991 no se permitió la existencia de ningún partido, y, a partir de ese momento, las legalizaciones fueron absolutamente arbitrarias. Por supuesto, los partidos islamistas estaban prohibidos puesto que la ordenanza que regulaba a los partidos recogía la negativa a que ninguna formación política pudiera monopolizar el referente religioso dentro de su ideario político.

Por tanto, los grupos islamistas en Mauritania han estado prohibidos como partidos hasta 2007. El presidente Ould Cheikh Abdallahi fue el primero en permitir la legalización de un partido islamista moderado, el Tawassoul liderado por Ould Mansour y su entrada incluso en el Gobierno en 2008. También se aprobó, como mencionamos en la introducción, la legalización del partido islamista Al-Fadila.

Previamente, en la década de los noventa, como consecuencia de la apertura del régimen de Ould Taya, la aparición de partidos políticos y de una prensa con mayor margen de maniobra permitió la emergencia de grupos clandestinos. Estos grupos islamistas comenzaron a ganar más adeptos, lo que provocó una dura reacción por parte de Ould Taya que, a través de la represión, intentó acotar la influencia política de estos movimientos. En primer lugar, podemos señalar la aparición en la escena política del Movimiento Islamista Mauritano (Al Harakat al-Islamiyya fi Muritaniyya, o, abreviado, Hasim), que provenía de una escisión de la Jamaa Islamiya, la cual ya existía en la clandestinidad desde 1974.

No fue el único movimiento que puede ser incluido como grupo islamista, también apareció una «filial» de los Hermanos Musulmanes de Egipto en Mauritania, la Jema'at al-Da'wa wa 'l-Tabligh, si bien este movimiento tenía en la década de los noventa una audiencia más limitada que el Movimiento Islamista Mauritano (International Crisis Group, 2005: 10).

Bajo el liderato de Mohamed Ould Sidi Yahya (un alim radical y muy popular gracias a sus discursos irónicos), se produjo un intento de federación de todos estos movimientos en un solo partido, la Umma. La creación de este partido en 1991 tampoco contó con la aprobación por parte de las autoridades públicas, lo que generó el traspaso de muchos de sus dirigentes y militantes hacia el partido Unión de Fuerzas Democráticas. Este partido, liderado por Ahmed Ould Daddah, era el único partido de la oposición legalizado que podía hacer frente al poder creciente de Ould Taya en esta etapa de «liberalización política» del país. Ould Taya no se limitó a la prohibición del partido, sino que decidió, por un lado, crear el Alto Comité Islámico (HCI en sus siglas en francés) en 1992 para reforzar el papel del

Ministerio de la Cultura y de la Orientación Islámica como mecanismo de control de los ulemas (teólogos y juristas). El interlocutor entre el Estado y Ould Sidi Yahya cuando el partido fue ilegalizado y Yahya se aproximó a posturas radicales fue Bouddah Ould Bousseyri. Por otro lado, llevó a cabo políticas de cooptación así como de represión. Procuró atraer a los militantes y dirigentes de la Umma hacia las filas del PRDS, su partido, y así demostrar que los islamistas estaban tan interesados en el poder como el resto de políticos. En cuanto a la represión, la llevó a cabo a través de purgas en el ejército y en la administración pública como potenciales canchales de futuros islamistas.

Tampoco se libraron de la persecución dos movimientos islamistas prácticamente desconocidos, la Organización de la Yihad en Mauritania y la Organización de los Musulmanes de Mauritania⁶.

Las ONG también sufrieron la persecución y algunas de ellas la acusación, en octubre de 1994, de pertenecer a organizaciones islamistas clandestinas que preparaban actividades subversivas. La ONG Noor financiada por Tarek bin Laden (hermano de Osama bin Laden) fue una de las más castigadas. Finalmente, las cúpulas de Hasim y de la Yihad de Mauritania fueron desmanteladas. Ould Taya los liberó en 1994 (poco tiempo después), tras negociaciones entre los detenidos y Bouddaj Ould Bousseyri, para conseguir que renunciaran a sus prácticas. Sus confesiones fueron televisadas y eso provocó un sentimiento de repulsa por parte de sus seguidores, especialmente hacia El Hassen Ould Moulay Ely, el ideólogo de Hasim que había mantenido posturas próximas a los Hermanos Musulmanes y al tunecino Ghannouchi (International Crisis Group, 2005: 11).

Hasta inicios de los años 2000, no se detecta una actividad intensa y organizada de los movimientos islamistas, los cuales habían preferido refugiarse en actividades sociales a favor de los más desprotegidos. El ataque de Estados Unidos a Irak en 2003 provoca la emergencia de protestas y manifestaciones a favor del pueblo iraquí y se tornan en un mecanismo de crítica hacia el régimen de Ould Taya. La orientación de la política exterior

6. En un documento publicado en 1994 por Amnistía Internacional, denuncia la detención ilegal de miembros de estos dos pequeños movimientos islamistas junto con los líderes de la *umma*.

mauritana, permitiendo la apertura de una embajada de Israel en Nuakchot y aproximándose a Estados Unidos, se convirtió en uno de los blancos de las reivindicaciones políticas. El régimen reaccionó con una serie de encarcelamientos de miembros de los partidos próximos al nacionalismo árabe como el PAGN (Partido de la Vanguardia Nacional) y de los movimientos islamistas bajo la acusación de vínculos con organizaciones terroristas (Mohamed Jemil Ould Mansour y Mohamed el Hacén Ould Dedew así como Mokhtar Ould Mohamed Moussa). Moroff y Basedau (2010: 674) señalan que la persecución y represión hacia los líderes islamistas, asociándolos al extremismo violento islamista, fue el argumento del régimen de Ould Taya para acallar a los miembros de la oposición y lo que impidió, por otra parte, la democratización del régimen.

La convocatoria de las elecciones presidenciales en 2003 puso de nuevo en marcha la maquinaria electoral dentro de un régimen fuertemente autoritario y presidencialista. Entre otros candidatos, todos ellos sin ninguna expectativa de ganar, se presentó Ould Haidallah, antiguo presidente de la República de 1982 a 1984 y ex golpista. Los islamistas optaron, ya que no podían presentar candidatura como partido (no estaban legalizadas ninguna de sus formaciones), por apoyar en las votaciones a Haidallah. El transcurso de estas elecciones estuvo salpicado de multitud de irregularidades y de una persecución hacia este candidato que podía hacerle sombra a Ould Taya, aparte de los otros dos pesos pesados de la escena política, Ould Daddah (líder del antiguo UFD que tras sufrir la escisión del partido y la persecución del régimen pasó a llamarse Reagrupación de Fuerzas Democráticas, RFD) y Ould Boulkheir (líder del partido El Hor, representante de los haratin, quien crearía el partido AC, Acción por el Cambio, que tras las distintas prohibiciones se refundó como Alianza Popular Progresista, APP).

Los islamistas que observan cómo su estrategia de apoyo al candidato Ould Haidallah ha sido un fracaso, al que ellos habían contribuido al no haber sabido aglutinar votos en torno a su opción, deciden unirse a otros líderes, en esta ocasión, representantes de las comunidades negroafricanas y formar un partido, el Partido de la Convergencia Democrática (PCD). Esta nueva formación tampoco conseguirá la autorización por parte del Gobierno (International Crisis Group, 2005: 20). Tras la celebración de las elecciones de 2003 se pueden constatar tres elementos fundamentales en cuanto a los movimientos islamistas: en primer lugar, que el exilio de Ould Mansour había supuesto la falta de liderazgo en la captación del voto para Haidallah. Durante la segunda mitad de los años noventa Mansour

había representado la única cabeza visible dentro del movimiento islamista encauzado a través de la UFD. Incluso consiguió ser alcalde de Arafat en 2001, uno de los distritos de Nuakchot, si bien no tardó mucho en ser destituido ya que representaba una amenaza para el poder establecido. En segundo lugar, que a pesar de esa derrota, los movimientos islamistas tenían una clara pretensión de entrar en el marco institucional para participar de la vida política mauritana, aceptando sus reglas del juego. Por último, a partir de 2003 se produce una nueva emergencia de líderes islamistas que habían sido acallados como consecuencia de la fuerte represión de los años noventa, nos referimos a Ould Dedew (muy popular, crítico con respecto al Estado y próximo al wahhabismo), Mokhtar Ould Mohamed Moussa (cercano a los postulados de Hasan al Tourabi) y, por supuesto, Ould Mansour que decidió regresar a Mauritania en 2004 (Ould Hamed, 2008). Estos dos últimos fueron los promotores de la creación del PCD.

Las formas organizativas de los movimientos islamistas transitan desde grupúsculos políticos clandestinos próximos a los wahhabistas y a los Hermanos Musulmanes, guerrillas (las más minoritarias y puntuales en el tiempo), organizaciones caritativas y de predicadores (notable presencia en el ámbito urbano) hasta movimientos islamistas con un mayor carácter político.

A modo de resumen de este epígrafe podemos señalar la existencia de tres corrientes islamistas en Mauritania.

La primera organización islamista fundada en 1974 fue la Jamaa Islamiya. Su influencia se ejercía fundamentalmente en Nuakchot donde encontró mayores seguidores. Ideológicamente estaba próxima a los Hermanos Musulmanes y decidió mostrar su apoyo a Haidallah durante su presidencia de 1982 a 1984, en la cual instauró la aplicación de la sharia. Sobre la coherencia interna, podemos señalar como *cleavage* fundamental en el movimiento islamista inicial su apoyo o no al presidente de la República. Ya en el mismo surgimiento de la Jamaa Islamiya vemos cómo sus escisiones se debían al descontento de algunos de sus dirigentes por su aproximación al poder (International Crisis Group, 2005: 16). En la década de los ochenta surgió Hasim o Movimiento Islámico en Mauritania. La separación de la Jamaa se produce como consecuencia de los apoyos mostrados por la cúpula del movimiento a Haidallah. Posteriormente, bajo el mandato de Ould Taya, hubo miembros de Hasim favorables a darle su apoyo, entre ellos destacaría el secretario general del movimiento, Aboubecrine Ould Ahmed, quien sería nombrado más tarde ministro de la Cultura y de la Orientación Islámica. Hasim no era contrario a conformar alianzas políticas con otras

fuerzas, como hemos visto que efectivamente ocurrió, especialmente en las elecciones presidenciales de 2003, para oponerse al poder.

La segunda corriente islamista en Mauritania sería la de los predicadores, al-da'wa, que se dividía a su vez en dos tendencias. Por un lado, la Jemaa al-Da'wa wa 'l-Tabligh cuyo máximo representante era el emir Mohamed El Moustapha Ould Ahmedoud. Este movimiento tiene una notable influencia de la India en donde nació en los años veinte y se detecta en Mauritania a partir de los años noventa. Esta tendencia que opta por la no violencia y se aleja de la vida política es la más asentada y la mejor estructurada de la corriente de los predicadores. Por otro lado, podemos señalar el papel ejercido por uno de los imames más populares y «rebeldes», Mohamed Ould Sidi Yahya, que ocupó un gran protagonismo en la década de los ochenta y también de los noventa. Su tendencia se confiesa apolítica, si bien él estuvo en los orígenes de la creación del partido Umma, y contraria a las jerarquías sociales y religiosas, a las cofradías y a los religiosos del régimen.

Por último, habría que señalar la corriente wahhabista o salafista que reclama la vuelta a las fuentes originales del islam para purificarlo y revitalizarlo. Las figuras más destacadas de esta tercera corriente son Taki Ould Mohamed Abdellahi y Mohamed el Hacen Ould Dedew. En este último caso sí son favorables a la yihad en las zonas de confrontación entre musulmanes y no musulmanes y exigen la implantación de la sharia. Están contra el islam de las cofradías, culto a los santos y a los imames próximos al poder.

Los límites entre estas tres corrientes (hermanos musulmanes, predicadores y salafistas/wahhabistas) no son tan netos ni inmutables. En general, en Mauritania no gozan de gran número de seguidores y sus estructuras no están muy consolidadas. Muchas de estas corrientes se reagrupan o dividen en función de intereses personales de sus líderes (por conseguir un mayor campo político) o por conflictos personales entre ellos, más que por un profundo enfrentamiento religioso o filosófico.

La creación del partido Umma fue un intento malogrado de unificar las distintas corrientes bajo una misma forma política y así participar en las estructuras de poder. Esa fue también una de las principales razones por la que la aplicación de la normativa sobre partidos, a partir de los años noventa, momento de la «apertura política», fue tan «rigurosa» contra los movimientos islamistas, porque estos suponían una posible amenaza al poder absoluto de Ould Taya. Hasta los años 2003 y 2004 no vuelve a emerger ninguna tentativa de refundición de un partido islamista. Ese intento toma forma bajo la aparición del Partido Convergencia Democrática (PCD) en

cuyo ideario podemos destacar sus posiciones legalistas y su disponibilidad a actuar dentro del sistema institucional. El año 2007 es la fecha en la que por primera vez se legaliza como partido político a la Reagrupación Nacional para la Reforma y el Desarrollo, Tawassoul, partido islamista moderado que logra ocupar un importante espacio en la arena política mauritana.

Recursos de poder utilizados por los actores islamistas en su implantación en la escena política

La lista de potenciales instrumentos y recursos de poder utilizados con cierta frecuencia por los grupos islamistas ha sido cifrada a través de elementos como la ideología o el capital, pasando por las actividades de beneficencia, medios de comunicación, redes sociales y asociaciones profesionales y sindicales.

En Mauritania, debemos incluir un elemento vertebrador más, la tribu. El caso de la tribu tadjakant de larga implantación en Mauritania, dedicada al comercio, es un ejemplo de oposición a la intervención francesa en el territorio mauritano. Una vez recuperada la independencia muchos de los cuadros de la administración y del ISERI fueron cubiertos por miembros de esta tribu. Además, en los años setenta, como consecuencia de sus estrechas y largas relaciones con Arabia Saudí introdujeron las ideas del islam wahhabista, contrario a la presencia de las cofradías, las ideas ateas y la influencia occidental en la vida social y política.

De todos los posibles elementos utilizados para la acumulación del poder por parte de las élites dirigentes de los movimientos islamistas, aparte de las estructuras tribales, vamos a resaltar el capital, la beneficencia (caridad), los medios de comunicación y la ideología. Si bien esta última la desarrollaremos con más detenimiento en la última unidad de análisis.

Según un estudio realizado por Yahya Ould Al-Bara y citado en diversos artículos y revistas, en Nuakchot se puede observar la eclosión del número de mezquitas construidas en los últimos años. En 1963 en Nuakchot solo había una mezquita, en los años ochenta, 25 y en 2002, 617. La financiación de 332 de esas mezquitas viene de donantes de los países del Golfo (International Crisis Group, 2005: 18).

Las buenas relaciones que tradicionalmente han tenido algunas de las tribus mauritanas con Arabia Saudí permitían la atracción de capital para

la construcción de mezquitas, aunque no siempre fue ese el destino final. Otras veces el dinero se dirigió a la financiación del movimiento o simplemente el enriquecimiento personal del líder.

El factor capital no solo está relacionado con la expansión de las mezquitas en Nuakchot sino también con las actividades caritativas y de beneficencia. El incremento del número de mezquitas implica el incremento de la práctica religiosa y también su epifanía, es decir, su manifestación pública de la práctica religiosa y de un compromiso que en muchos casos va más allá de lo religioso y de lo privado. Volviendo al sector caritativo, los fondos vienen principalmente del Golfo. El Estado ejerce un escaso o nulo control sobre la utilización de estos fondos. Esta «desidia estatal» contrasta con la persecución ejercida en los años 1994 y 1995 que luego se repetirá en 2003 y 2004. Precisamente el acoso y la represión de los movimientos islamistas a principios de los noventa hicieron que muchos de sus líderes como también los propios movimientos se tornaran hacia actividades sociales y caritativas alejándose del campo político totalmente vetado para ellos.

Los medios de comunicación han servido, sobre todo la televisión, para desarrollar ciertos comportamientos relacionados con la forma de vestir y expandir las predicaciones. El discurso presente en los mensajes es igualitarista, en contra de las jerarquías sociales y religiosas, contraria a las tradiciones de las cofradías y de la corrupción política muy extendida en el país. En un país en donde el analfabetismo ascendía al 48,8% según los datos del informe del PNUD de 2005 «Informe Mundial sobre Desarrollo Humano», el impacto de la prensa escrita no es muy grande. Aun así, el partido Umma contaba con dos publicaciones *Al-Islâh* (la reforma) y *Al-Haq* (la verdad) (Mahamedou, 1995: 148). Y en 2003, se procedió el cierre del periódico islamista *Arraya* (International Crisis Group, 2005: 11). Esta medida debemos enmarcarla en el contexto de persecución desatada por Ould Taya contra los islamistas antes y después de las elecciones presidenciales de 2003, en el que se encarcelaron a los grandes líderes islamistas como Ould Mansour, a candidatos de las presidenciales como Haidallah además de ilegalizar ONG y asociaciones caritativas.

En los últimos años, por ejemplo, el PCD inunda la web de publicaciones. Existen cuatro sitios en internet principales mauritanos en árabe, tres de ellos están controlados por el PCD.

Los elementos ideológicos como recurso de poder se manifestaron de forma más evidente en el discurso político durante la década de los noven-

ta, en donde los diferentes movimientos islamistas que se reagruparon bajo el partido Umma lanzaron un discurso ideológico marcado por su repulsa de los poderes infieles, y muy crítico hacia las injusticias sociales y la corrupción (Ould Hamed, 2008).

A partir de 2007 el discurso del partido islamista moderado legalizado, Tawasoul, ha cambiado hacia posturas legalistas y reformistas como veremos más adelante.

Tipos de acciones de los actores islamistas

La propuesta de Izquierdo y Martínez (Izquierdo, 2011) es analizar la naturaleza de las acciones de los actores políticos a través de las siguientes variables: proactiva/reactiva; pacífica/violenta; aislada/cooperativa.

La tendencia general en Mauritania, especialmente antes de 2007, era observar un islamismo político pacífico. Salvo una formación que hemos señalado como guerrilla, y la AQMI, la organización de Al Qaeda en el Magreb islámico que realizó una serie de atentados a finales de 2007, son pocas o nulas las actuaciones violentas o el llamamiento a la yihad, entendida como guerra santa o lucha contra el infiel. Para autores como Hochman (2008), la mayor preocupación debe centrarse no en el AQMI (Al Qaeda in Islamic Maghreb) como tal, sino en «la infiltración de la escuela Malakí moderada del islam por salafistas, que puede contribuir a los objetivos de reclutamiento de AQMI» (cita traducida del inglés por el autor). Por un lado, debemos señalar que el movimiento salafista es fundamentalista, muy conservador y no acepta los valores nacionales, pero, por otro, rechaza la violencia y solo la justifica una rama de este movimiento, la Salafiya Yihadiya, que aparece en Afganistán y que se está implantando, sin mucho seguimiento, en el Norte de África (International Crisis Group, 2004)

Si relacionamos la variable «violencia» con las otras propuestas, podemos afirmar que las reacciones violentas se han generado precisamente en los momentos de mayor liberalización política. Estos movimientos radicales no tienen propuestas concretas de cambio, salvo las ya consabidas consignas como la implantación de un Estado islámico en donde sea la sharia la fuente de todo el derecho; la lucha contra los infieles y su expulsión; y la reislamización de la sociedad.

En cuanto al grado de cooperación o aislamiento, si bien la AQMI es una formación transnacional, su *modus vivendi* se traduce en actuaciones aisladas y reactivas, que de forma puntual pretenden propagar el terror con sus atentados.

En la actualidad, si descartamos a las organizaciones no gubernamentales, caritativas y de predicación, y nos centramos en el movimiento político ya legalizado, Tawassoul, podemos afirmar que es un partido que se caracteriza desde el año 2007 por llevar a cabo una política reactiva, pacífica y cooperativa. Tawassoul, dados los cambios bruscos de escenario institucional que ha sufrido, ha pasado de ser un partido clandestino en la oposición a ser legalizado y formar parte del Gobierno con Abdallahi. Tras el golpe de Estado de 2008 de Abdel Aziz y las posteriores elecciones de 2009, ha mantenido una estrategia ambigua y de pura reacción, ya que pasó de oponerse al golpe y formar parte de una coalición de oposición a mostrar su apoyo, tras las elecciones de 2009, a Abdel Aziz, para volver a las filas de la oposición, en busca de una estrategia de cooperación con sus antiguos colegas políticos de oposición al régimen de Ould Taya (Jourde, 2011: 12).

En el Gobierno de unidad nacional nombrado justo antes de las elecciones presidenciales de junio de 2009 estuvo presente uno de los líderes islamistas que incluso había estado encarcelado en 2005 junto con otros islamistas y liberados por el CMJD (Consejo Militar para la Justicia y la Democracia). Nos referimos a Mokhtar Ould Mohamed que fue ministro de Asuntos Islámicos y Enseñanza en el Gobierno de unidad nacional. Hamden Ould Tah, secretario general de la Liga de Ulemas es otro caso de presencia de líderes islamistas en las instituciones estatales en estos últimos años.

Por último, podemos señalar un ejemplo más de cooperación por parte de los líderes islamistas con el Estado, incluso ahora bajo la presidencia de Abdel Aziz. Nos referimos a unos «diálogos» organizados por el Estado en 2010. En estos encuentros han intervenido representantes religiosos del Estado, líderes islamistas de reconocido prestigio y los presos acusados de apoyar o cometer atentados terroristas. Mokhtar el Hacén Ould Dedew (vinculado al movimiento salafista) es un ejemplo de esa participación como líder islamista ya que ha desempeñado un papel fundamental en esos diálogos. Estos encuentros están pensados para evitar la expansión de Al Qaeda y favorecer el diálogo y el arrepentimiento de los islamistas radicales (Casa Árabe, 2010; Jourde, 2011: 13). De algunos de estos encuentros se pretende obtener el apoyo de los radicales hacia fatwas en las que se condenen el fundamentalismo y la violencia religiosa, para luego ser repar-

tida entre todos los ulemas. Estas medidas impulsadas desde el poder han contado con la bendición y respaldo de Tawassoul.

Estas mismas políticas y estrategias de acercamiento y de colaboración deben ser tenidas en cuenta en el siguiente apartado sobre las relaciones de poder.

Naturaleza de las relaciones de poder que sostienen los actores islamistas con los demás actores del sistema político

Si tenemos en cuenta lo que hemos dicho en el epígrafe anterior, el tipo de relación que mantiene el partido islamista moderado con los demás actores políticos es de carácter circular discontinuo, pasando en menos de cinco años de estar en el poder a formar parte de la oposición, denunciar al golpista y luego darle su apoyo. Estas estrategias variantes mostrarían el alejamiento del partido y de sus líderes de los grandes principios ideológicos, además de un comportamiento estratégico a corto y medio plazo. En 2003, Mansour apoyaba a Haidallah a pesar del fuerte componente panarabista de su candidatura y, cuando Haidallah fue arrestado, se acercó a líderes representativos del movimiento negroafricano.

En cuanto a algunos de los primeros imames o *sheijs* más relevantes dentro del islam político en Mauritania encontramos figuras como Bouddah Ould Boussefyri, imam de la gran mezquita de Nuakchot, que ha vivido una aproximación hacia el wahhabismo y, por tanto, un alejamiento de las cofradías, pero siempre cercano al poder y sin cuestionarlo, independientemente de los distintos jefes de Estado. Otra figura relevante, más tradicionalista pero próxima al poder, ha sido Mohamed Salem Ould Addoud. Durante mucho tiempo fue ministro de Cultura y de Orientación Islámica así como director del Consejo Superior Islámico. Luego, durante la época de mayor represión del islamismo en el año 1994, tuvo que cerrar su escuela fundada en un pequeño pueblo entre Nuakchot y Boutilimit. Por último, citaremos a Mohamed Mahmoud Ould Abdallah Ould Boye, que también fue ministro de Cultura y de Orientación Islámica, y a Hamden Ould Tah, secretario de la Liga de Ulemas de Mauritania y miembro del Consejo Superior Islámico (International Crisis Group, 2005: 9).

En estos últimos casos en donde los actores islamistas se aproximan o son resortes fundamentales del poder, las relaciones son circulares pero con

dos ejes, uno hacia el poder y otro hacia el resto de actores islamistas, por tanto, estos ulemas ejercen de correa de transmisión entre el Estado y los movimientos islamistas.

Las estrategias de los actores islamistas con respecto al régimen

Estas estrategias han quedado patentes ya en anteriores epígrafes, pero quizá sería más fácil su análisis si establecemos dos puntos de inflexión. Las estrategias de los actores cambian claramente tras el final del régimen de Ould Taya (2005), así como con la llegada de Abdel Aziz al poder (2008 y 2009).

La prohibición de la existencia legal de partidos políticos islamistas y la clara persecución del régimen en los años 1993 y 1994, y después en 2003 y 2004, lleva a los principales movimientos islamistas a la oposición y a buscar alianzas con el resto de partidos de la oposición, incluidos los nacionalistas árabes y, en menor lugar, con los defensores de los derechos de las comunidades negroafricanas.

Durante la presidencia de Abdellahi esta estrategia cambia puesto que la oposición es institucional y se inserta en unas reglas del juego cuasidemocráticas. El golpe de Estado de Abdel Aziz en agosto de 2008, y su victoria en las presidenciales de 2009, es lo que vuelve a enviar al Tawassoul a la oposición, si bien las estrategias han cambiado. No sería la única formación, pero el Tawassoul mantiene una postura más colaboracionista, sin un enfrentamiento directo y con muestras de lealtad al sistema, mientras que durante el régimen de Ould Taya su postura fue de enfrentamiento directo, aunque se rechazaba la violencia y se aceptaba el Estado de derecho y las reglas democráticas.

Posicionamiento de los actores islamistas con respecto a los valores fundamentales de la democracia

En sus declaraciones ideológicas, en los discursos y en los documentos oficiales podemos detectar, en general, que los actores islamistas defienden el sistema democrático, el Estado de derecho, el pluralismo político y social, los derechos de la mujer y la lucha contra las desigualdades sociales y económicas.

Si nos detenemos en los posicionamientos y declaraciones de Ould Mansour, líder actual de Tawassoul, observamos que se define como un reformista moderado y no establece ningún tipo de división entre partidos islámicos y no islámicos porque todos invocan principios del islam que se recogen en la Constitución (www.tewassoul.org).

Tras los atentados de 2007 (en uno murieron cuatro turistas franceses y en otro soldados mauritanos) y de 2008 (ataque a la sala de fiestas VIP que estaba al lado de la embajada de Israel), Mansour emitió comunicados de condena absoluta de todo tipo de violencia y se desvinculó de cualquier tipo de autoría o incitación a los mismos, como algunos quisieron atribuirle. En 2007 impulsó la creación del partido Reagrupación Nacional para la Reforma y el Desarrollo. El ideario de este partido no se aleja del de su principal promotor. Sus objetivos son consolidar la unidad nacional y reconocer el derecho a la multiplicidad étnica y cultural; reforzar las libertades individuales y colectivas así como la defensa de los derechos humanos; proteger la propiedad privada; la adhesión a la Constitución y mecanismos democráticos para la circulación pacífica del poder.

Para la aproximación a la comprensión del discurso ideológico de los islamistas en Mauritania hacia el sistema democrático y comprobar el grado de compromiso, es necesario tener en cuenta dos elementos característicos de este país. En primer lugar, la rivalidad étnica o el sentimiento de exclusión que tradicionalmente han sufrido las comunidades negroafricanas frente a las tribus *bidan* o *moras*. El único punto de encuentro entre estas comunidades era la religión, pero la cultura árabe, más tras la política de arabización de la educación, controló los recursos del poder, y los del campo religioso.

En segundo lugar, la esclavitud. Ya no existe esclavitud pero sí sus secuelas. Villasante de Beauvais (2000: 291) afirma que las formas extremas de dominación están en proceso de desaparición, lo que sí permanece aún son las relaciones de clientela entre los grupos de origen servil y los miembros libres y nobles de la sociedad.

La población de origen negroafricano así como las clases más populares y desfavorecidas no apoyan al partido de Mansour porque es demasiado moderado y no denuncia claramente estas situaciones de profunda desigualdad. Esta es una de las opiniones más generalizadas en diferentes medios de comunicación y blogs (blog de Hamed «Thoughts RE»).

Conclusiones

De todo el análisis anterior podemos destacar dos constataciones generales: en primer lugar, los movimientos islamistas se habían posicionado contra el régimen de Ould Taya y este los había perseguido y reprimido con mayor crudeza en los años 1993 y 1994 y, de nuevo, de 2003 a 2005. En segundo lugar, a partir de 2005, los líderes islamistas cambian su estrategia y buscan el acercamiento al poder, ya no forman parte de la oposición, sino del Gobierno. La llegada del golpista Abdel Aziz a la presidencia implica una redefinición de la posición de los movimientos islamistas, es decir, si estos están dispuestos a apoyar al régimen o no. De nuevo, el partido Tawassoul dará prioridad al sentido legalista y reformista, y dentro del marco institucional ejercerá la oposición al nuevo Gobierno e incluso se postulará para entrar en él.

Las élites que han articulado los movimientos islamistas en Mauritania son unas élites formadas en el extranjero (especialmente en Arabia Saudí y en los países del Golfo), que efectivamente desde la década de los noventa han buscado la conquista del poder para llevar a cabo «su» cambio. Para ello han estado dispuestas a pactar entre ellas y unificarse (partido no legalizado en 1993, la Umma), a apoyar a otros candidatos como Haidallah en las presidenciales de 2003 (cuando tampoco tenían candidatos propios ni partidos legalizados) y a seguir sumando su apoyo a Abdellahi en 2008, e incluso a Abdel Aziz, a pesar de las resistencias del principio ante el golpista.

Los recursos de poder que han utilizado las élites islamistas han sido el capital, la ideología, la beneficencia, la religión y la tribu. Desde luego, no han dominado en ningún momento el recurso «Estado», puesto que hasta 2008 han sido sistemáticamente alejadas de él y expulsadas de las administraciones públicas y del ejército.

Las estrategias en las relaciones de las élites islamistas con las otras élites políticas han sido desde la década de los noventa no violentas, legalistas y de acercamiento. Estas políticas, además, se han visto acrecentadas a partir de 2005. Y todo ello a pesar de la persecución, las calumnias y la constante negativa para legalizar los partidos políticos incluso durante el período en el que el CMJD estuvo en el poder (2005-2007).

Los movimientos islamistas en Mauritania no han gozado de una amplia implantación o seguimiento. Además de por el clima de persecución y la falta de libertad, la ciudadanía, en general, incluida la urbana, tiene otros medios de

articulación de sus intereses (a través de las tribus, pero sobre todo de redes clientelares que van más allá de las tribus o sus antiguas cofradías) y otros mecanismos de expresar su religiosidad. Mauritania es uno de los países más pobres del planeta y su acelerada urbanización ha conducido, como en otros países, a que las personas que viven en las periferias de las grandes ciudades tengan su propia cultura de subsistencia basada en el pragmatismo y en lo informal. También han comprobado que el objetivo principal de los líderes islamistas no es la consecución de un cambio radical de sus condiciones de vida, sino su propia consecución del poder y eso los aleja cada vez más de ellos.

La persecución del régimen de Ould Taya a los actores islamistas ha marcado la forma y la capacidad organizativa de estos actores. Durante ese período, como consecuencia de la represión, la forma organizativa más extendida a partir de la segunda mitad de los noventa fue la caritativa y la de la predicación. Durante el período de apertura bajo la presidencia de Abdallahi, se legalizaron los partidos políticos, y estos cobraron vida dentro del marco institucional. La situación actual, bajo Abdel Aziz, genera desconcierto. En un principio mostraron su oposición al golpe y a los resultados de las elecciones presidenciales de 2009, pero en la actualidad mantienen la estrategia de colaboración (encuentros y diálogos con islamistas radicales en la cárcel) y de apoyo al funcionamiento institucional del Estado.

Referencias bibliográficas

- Bayat, Asef. *Life of politics. How ordinary people change the Middle East*. Stanford, California: Stanford University Press, 2010.
- Bensaâd, Ali. «Mauritanie, territoire de marges et de liens». *Maghreb-Machrek*, n.º 189 (otoño de 2006), p. 7-28.
- Casa Árabe. «Un diálogo nacional en Mauritania?». *Atalaya Sociopolítica*, n.º 12 (2010), p. 4-6.
- Desrués, Thierry. «El islamismo en el mundo árabe. Interpretaciones de algunas trayectorias políticas». *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, vol. 67, n.º 1 (2009), p. 9-28.
- Foster, Noel. *Mauritania. The Struggle for Democracy*. Londres: FirstForumPress, 2011.
- Ghalioun, Burhan. «El islamismo como identidad política». *Afers Internationals*, n.º 36 (2008), p. 59-76.

- Hochman, Dafna. «Countering Terrorism in a Unstable Democracy. Mauritania's Political Crisis». Combating Terrorism Center at West Point. 2008 (en línea) http://www.humansecuritygateway.com/documents/CTC_Sentinel_Vol1Iss9.pdf.
- Integrated Regional Information Networks (IRIN). «Mauritania: Fears of rising religious extremism in tolerant democracy». REFWORLD y IRIN, 01.02.2008 (en línea) <http://www.unhcr.org/refworld/publisher,IRIN,,MRT,47b4614bc,0.html>.
- International Crisis Group. «Islamisme en Afrique du Nord (I): les legs de l'histoire». *Briefing Moyen Orient/Afrique du Nord*, n.º 12 (2004).
- «L'Islamisme en Afrique du Nord IV: contestation islamiste en Mauritanie: menace ou bouc émissaire?». *Rapport Moyen Orient/Afrique du Nord*, n.º 41 (2005).
- Izquierdo Brichs, F. *Poder y felicidad. Una propuesta de sociología del poder*. Madrid: La Catarata, 2008.
- «Islam político en el siglo XXI». *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, n.º 93-94 (2011).
- Izquierdo Brichs, F.; Lampridi-Kemou, A. «Sociology of power in today's Arab world», en: Izquierdo Brichs, F. (ed.) *Political Regimes in the Arab World*. Londres-Nueva York: Routledge, 2012.
- Jourde, Cédric. «Mauritania 2010: between individual willpower and institutional inertia». *Maghreb Review*. IPRIS (2011), p. 11-15.
- Lampridi-Kemou, A. «Egypt's National Interest. A "Sociology of Power" Analysis». *Dret Públic i CC. Historicojurídiques*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2012 (en línea) <http://www.sociologia-delpoder.com/>.
- Lauzière, Henri. «Post-Islamism and the religious discourse of Abd Al-Salam Yasin». *International Journal of Middle East Studies*, n.º 37 (2005), p. 241-261.
- Mohamedou, Mohammad-Mahmoud, *Societal transition to democracy in Mauritania*. Cairo: Ibn Khaldoun Center for Development Studies, 1995.
- Moroff, Anika; Basedau, Matthias. «An effective measure of institutional engineering? Ethnic party bans in Africa». *Democratization*, vol. 17, n.º 4 (2010), p. 666-686.
- Ojeda, Raquel. «Análisis de las contribuciones de las misiones de observación electoral internacionales en Mauritania». *La observación electoral internacional: sentido, actores y retos*. Valencia: CEPS. 2008.

- Ojeda, Raquel; Bargados, Alberto. «¿E pur si muove? Lógicas del poder y proceso de transición en la República Islámica de Mauritania», en: Izquierdo, Ferrán (coord.) *Poder y regímenes en el mundo árabe*. Barcelona: Fundación Cidob, 2009.
- Ould el-Bara, Yahya. «The life os Shaykh Sidi Al-Mukhtar al-Kunti», en: Jeppie, Shamil; Diagne, Souleymane Bachir. *The Meanings of Timbuctu*. CODESRIA/HSCR, 2008.
- Ould Hamed, Moussa. «Menace terroriste en Mauritanie : un cas d'école». *L'Année du Maghreb*, IV 2008 (en línea 01.10.2011) [Fecha de consulta 20.3.2012]. <http://anneemaghreb.revues.org/462>; DOI: 10.4000/anneemaghreb.462.
- Ould Mohamed Abderrahmane Moine, Mohamed. «Political Parties in Mauritania: Challenges and Horizons», en: Tétrault, Mary Ann; Okruhlik, Gwenn; Kapiszewski, Andrzej. *Political Change in the Arab Gulf States: stuck in transition*. Londres: Lynne Rienner Publishers, Inc., 2011.
- Tewassoul. «Déclaration de politique générale». Parti de Rassemblement National pour la Démocratie et le Développement. Tawassoul (en línea) <http://tewassoul.org/in2.html-1284--1---0----0---0--0-0--1>.
- The American Foreign Policy Council's World Almanac of Islamism. *Mauritania* (en línea). <http://almanac.afpc.org/Mauritania>. 2011.
- Thurston, Alex. «Mauritania's Islamists». *The Carnegie Paper, Middle East* (marzo de 2012) (en línea) <http://carnegieendowment.org/2012/03/01/mauritania-s-islamists/9ziy>.
- Villasante de Beauvais, Mariella (dir.). *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*. París: CNRS, 2000.
- Werenfels, Isabelle. «Between integration and repression. Government responses to Islamism in the Maghreb». *SWP*, Research Paper, 2005.

