

Religión y religiosidad en un mundo árabe cambiante: implicaciones sociales y políticas

Haizam Amirah Fernández

Capítulo primero

Resumen

El interés en el activismo islámico no ha dejado de aumentar desde el inicio del «Despertar Árabe» que, desde finales de 2010, se extiende por el Norte de África y Oriente Medio. Inicialmente, sorprendió el papel secundario que jugaron los movimientos islamistas en el derrocamiento de algunos dictadores. Sin embargo, tras la celebración de elecciones y la llegada de partidos islamistas al poder en un contexto de creciente polarización social y dificultades económicas, el interés inicial se ha convertido en temor por la posible aparición de regímenes religiosos autoritarios, o por la radicalización de sectores islamistas tras ser apartados del poder.

Los sobresaltos vividos en la región durante dos años y medio han centrado el foco de muchos análisis en los acontecimientos inmediatos, los procesos políticos y los equilibrios geopolíticos regionales. Menos atención se ha prestado a las transformaciones sociales que han llevado a una mayor movilización y activismo de distintos sectores de las poblaciones árabes, incluidos los islamistas. Este capítulo se centra en la diversidad creciente dentro del activismo islámico, con la aparición de formas no tradicionales y la erosión gradual de las jerarquías centralistas, y cómo eso puede impactar en los procesos políticos.

Palabras clave

Mundo árabe, Magreb, Oriente Medio, islam, islamismo, primaveras árabes, revueltas, autoritarismo, transiciones, democracia, cambio social.

Abstract

The shocks experienced in the region during two and half years have placed the focus of many studies in immediate events, political processes and regional geopolitical balances. Less attention has been paid to the social changes that have led to increased mobilisation and activism among various sectors of the Arab populations, including Islamists. This chapter focuses on the growing diversity within Islamic activism, with the emergence of non-traditional forms and the gradual erosion of centralised hierarchies, and how that can affect political processes.

Keywords

Arab world, North Africa, Middle East, Islam, Islamism, Arab Spring, uprisings, authoritarian rule, transitions, democracy, social change.

Introducción

¿A qué nos referimos al hablar de islamismo? ¿Es el islamismo un fenómeno monolítico y estable o es diverso y dinámico? ¿Se trata de un debate académico o tiene implicaciones prácticas y directas? ¿Qué consecuencias tiene la llegada de islamistas al poder tras las revueltas antiautoritarias árabes, tanto para ellos como para sus países y su vecindario? ¿Cómo puede afectar a ese vecindario el golpe llevado a cabo contra el gobierno de los Hermanos Musulmanes en Egipto?

En este capítulo se intenta arrojar luz sobre un fenómeno complejo y, a menudo, estereotipado como es el activismo islámico en sus distintas variantes y manifestaciones. Para ello, se hace especial hincapié en las transformaciones sociales, ideológicas y culturales de las sociedades del Norte de África y Oriente Medio, así como las nuevas formas que está adquiriendo el islam político y que suelen pasar desapercibidas en los análisis que se hacen desde fuera de la región. Más allá del activismo político de grupos como los Hermanos Musulmanes, cada vez están más presentes en el ámbito del islam político grupos de orientación salafista, predicadores religiosos carismáticos o, incluso, jóvenes sin adscripción partidista que se consideran a sí mismos activistas islámicos.

Existe una creciente diversidad de islamismos, con frecuencia difusa y sin una jerarquía clara. Una consecuencia de ello es que las formaciones islamistas tradicionales están perdiendo el monopolio que tuvieron en otros tiempos como consecuencia de la aparición de nuevas formas de religiosidad, lo que hace que el campo religioso se haya hecho más plural. Eso está provocando tensiones internas y conflictos a distintos niveles (estructurales, generacionales, organizativos, etc.) que no harán más que aumentar en el corto y medio plazo.

En el mundo árabe se están produciendo movimientos tectónicos a nivel social y político, cuyas consecuencias aún no se pueden vislumbrar en toda su magnitud, pero donde la religión –y la religiosidad– juegan un papel central. Por ello, se hace necesario superar la visión que, durante décadas, se ha tenido de los movimientos islamistas. En el nuevo contexto sociopolítico, hay que tener en cuenta cómo muchos ciudadanos de la región están adaptando las pautas ideológicas y de comportamiento creadas por islamistas en otras épocas con el fin de adecuarlas a sus necesidades en el mundo que los rodea. Las nuevas tecnologías de información y comunicación están permitiendo que esas transformaciones se produzcan con suma rapidez y con un creciente grado de complejidad.

Deconstruyendo el islamismo

El islamismo es un fenómeno muy diverso, complejo y en constante evolución. En él influyen numerosas variables de índole personal, social y

económica, así como otras ligadas a la política internacional. Pese a esa diversidad de factores, estos tienen en común que el islamismo representa una respuesta a las inquietudes e insatisfacciones con unas formas de vida modernas en situaciones donde existen serias necesidades tanto materiales como morales. Lo cierto es que, desde hace unas décadas, la mayor parte del activismo y la contestación política en los países árabes recurre a un lenguaje y emplea unas categorías que remiten a la religión musulmana. De ahí que hacer un análisis de ese fenómeno que tenga en cuenta su naturaleza diversa y evolutiva no sea un mero ejercicio de interés académico, sino que tiene importantes implicaciones a la hora de conocer mejor la evolución interna en esos países, así como sus relaciones con el exterior.

¿Qué es el islamismo?

Por «islamismo» o «activismo islámico» aquí se entiende todo proyecto ideológico que integra al islam como instrumento de acción, movilización o identificación política. Esta visión del islamismo no se limita a movimientos en la oposición o de carácter militante, sino que va mucho más allá. El activismo islámico adquiere en la actualidad formas de expresión modernas, eclécticas e, incluso, iconoclastas. Puede manifestarse en opciones personales que afectan a hábitos de consumo o normas de comportamiento, en formas de identificación cultural, en estilos de hacer negocios, etc. Queda claro que, a pesar de ser una definición amplia, no todos los que se identifican como musulmanes tienen por qué sentirse o actuar siguiendo pautas islamistas.

Tradicionalmente, los islamistas han abogado por recrear la verdadera sociedad islámica por vías políticas que garanticen la construcción de un Estado islámico, lo que incluye aplicar la interpretación de la *sharía* (ley islámica) que cada cual considera la verdadera. Para ellos, el islam no es solo un credo, sino un sistema que engloba todos los elementos sociales, políticos, jurídicos y económicos que deben guiar la vida de los musulmanes y de la sociedad. Sin embargo, los movimientos islamistas han sido incapaces de trasladar esa visión idealizada del Estado islámico al terreno de la realidad. Eso les llevó a adoptar estrategias pactistas con los regímenes autoritarios, «cuya posición ante el islam político no dejó de oscilar entre integraciones selectivas y reversibles y la persecución»¹.

El islamismo es un fenómeno moderno que, paradójicamente, surgió a inicios del siglo xx como respuesta a la penetración occidental en las sociedades musulmanas. Así pues, resulta imposible desvincular el islamismo de la influencia y el papel que Occidente ha tenido y tiene en la vida de esas sociedades. Más tarde, el fracaso de los Estados árabes a la hora de garantizar la justicia social y unas condiciones de vida dignas para sus ciudadanos hizo que el islamismo se convirtiera en una «ideo-

¹ Véase el capítulo de Miguel Hernando de Larramendi en esta monografía.

logía refugio». Esta ideología ofrecía tanto la esperanza de alcanzar la ansiada justicia social, como un marco de identidad que rechazaba las prácticas causantes de los males sociales.

Diversos analistas han argumentado que el islamismo de finales del siglo pasado era el resultado del fracaso colectivo a la hora de integrar la modernidad, con sus valores e instituciones, de forma satisfactoria en la vida de las sociedades musulmanas. Según Burhan Ghalioun:

El islamismo, tal como se presenta hoy, es el fruto de la quiebra de un modelo de modernidad. Primero, de la quiebra de su sistema de educación y formación en la producción de un nuevo sentido y de nuevos valores (...). Una cultura tan pobre como la que está en curso en las sociedades musulmanas contemporáneas, basada en la imitación, la alienación y la censura, no puede responder adecuadamente a los desafíos de la modernización (...). Segundo, de una quiebra política, es decir, una crisis construida sobre la idea de ciudadanía, para despojar al individuo que sus defensas jurídicas, políticas y éticas en beneficio de un poder absolutista y arbitrario (...). Y, tercero, de la quiebra del Estado; se ha producido una usurpación del Estado y de sus prerrogativas por parte de grupos sociales minoritarios que ha provocado la ruptura entre dos sociedades opuestas y antagonistas dentro de la misma «nación», o sea, la desnaturalización del sentido de lo político y la disgregación de la nación en tanto que comunidad de intereses y de solidaridad².

La definición del fenómeno islamista presenta la dificultad añadida de la amalgama de posiciones que han sido defendidas por parte de sus dirigentes y movimientos. De hecho, la confusión que esa diversidad crea tiene una de sus causas en «las posiciones, no siempre convergentes e incluso cambiantes, mantenidas por el islamismo en torno a cuestiones fundamentales (como la participación o el boicot a las instituciones políticas oficiales; el uso o el abandono de la violencia; el apoyo a la lucha política nacional o a la internacionalización, etc.)»³. Sin embargo, y a pesar de esa complejidad, la evolución del fenómeno islamista en sus distintos ámbitos de actuación sigue unos patrones concretos que se pueden trazar claramente durante las últimas décadas.

Visiones monolíticas y realidades cambiantes

Con frecuencia, desde los países occidentales se tienen visiones monolíticas, parciales y encorsetadas de lo que representa el islam político en

² Véase Burhan Ghalioun, *Islam y política: Las traiciones de la modernidad*, Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1999, pág. 115.

³ Véase Thierry Desrués, «El islamismo en el mundo árabe: interpretaciones de algunas trayectorias políticas», *Revista Internacional de Sociología*, vol. 67, n° 1, enero-abril 2009, pág. 11.

cada momento de su evolución histórica. A pesar de que los primeros proyectos políticos islamistas surgieron en los años 20 del siglo pasado, no fue hasta las décadas de los 70 y 80 que el islam político adquirió relevancia global.

Mientras muchos en Occidente basan sus posiciones ante el islamismo en los recuerdos que conservan como observadores de acontecimientos tales como la Revolución Islámica en Irán, el militantismo de los *mu-yahidín* en Afganistán y la aparición de Hizbulá en Líbano y de Hamás en Palestina, esos hechos quedan lejanos para la mayor parte de las poblaciones musulmanas que son sumamente jóvenes. Las percepciones que suelen extenderse entre la opinión pública occidental de los islamistas los asocian con radicales religiosos, furiosos, autoritarios y de inspiración fundamentalista. Los métodos terroristas empleados por algunos en nombre del islam han hecho que muchos observadores externos incluyan en la misma categoría a grupos tan diversos como Al Qaeda, los talibán, los Hermanos Musulmanes y los salafistas.

Las percepciones y actitudes –casi siempre negativas– hacia el conjunto de los islamistas, generadas por las acciones de los sectores más extremos, y que los medios de comunicación se encargan de difundir ampliamente, no dejan ver a muchos la profundidad de los cambios que están teniendo lugar durante el último cuarto de siglo, tanto dentro del islam político como en las sociedades civiles musulmanas.

Los regímenes autoritarios árabes han sido –y varios siguen siendo– auténticas incubadoras de un malestar que se traduce con frecuencia en activismo religioso, y aun así han recibido –y algunos siguen recibiendo– un apoyo acrítico de los gobiernos occidentales. Durante años, los autócratas árabes agitaron el espantajo de los islamistas para generar miedo en las sociedades occidentales. Lo anterior, sumado a las acciones de los sectores más extremistas que actúan en nombre del islam (organizaciones criminales como Al Qaeda o individuos exaltados durante crisis como la de las caricaturas de Mahoma), han generado una percepción de los islamistas como si todos fueran radicales, violentos y hostiles a Occidente. La realidad es mucho más variada. No hay que olvidar que numerosos dirigentes islamistas han vivido o se han formado en países occidentales, cuyas lenguas y culturas conocen.

Los orígenes intelectuales del islamismo moderno datan de finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, y se basan en los escritos de intelectuales reformistas como Yamal al-Din al-Afgani, Muhammad Abdo, Rashid Reda, Sayyid Qutb y Hasan al-Banna. Ellos establecieron los fundamentos ideológicos de un movimiento con aspiraciones transnacionales, aunque con raíces marcadamente árabes. Su objetivo era liberar a sus sociedades de la dominación política, económica y militar de Occidente a través de una lectura actualizada del islam. De esa forma, se presentaba como una ideología transformadora que competía

con otras ideologías del momento como el nacionalismo panárabe de corte socialista.

Los procesos de transformación del islamismo han sido importantes y continuos, y han estado marcados por los cambios generacionales, las relaciones con los regímenes en el poder y los contextos geopolíticos regionales y globales. La década de los 70 marcó un auge de islam político mediante procesos de islamización social y el avance de movimientos de índole religiosa a escala local y en el conjunto del mundo musulmán. Esa generación de activistas poscoloniales lograron el apoyo de sectores de las clases medias y aspiraron a competir por el poder político en sus respectivos países. Eso provocó dos reacciones por parte de los regímenes autoritarios árabes: por un lado, ejercieron una durísima represión contra los islamistas, mientras que por otro se embarcaron en políticas de islamización de sus sociedades con el fin de controlar el campo religioso y dotarse de la legitimidad que les faltaba.

La década de los 90 marcó otro giro en la evolución del islam político. En esos años quedó evidente que los islamistas no eran capaces de alcanzar el poder político y llevar a cabo su anunciada transformación política y social mediante la creación de un Estado islámico⁴. El eslogan empleado por diversos movimientos islamistas, según el cual «el islam es la solución», no acababa de traducirse en hechos concretos. Por otra parte, los retos socioeconómicos, políticos y culturales que planteaban los procesos de globalización en las sociedades árabes encontraban pocas respuestas en las recetas tradicionales que ofrecían los islamistas en décadas anteriores.

Ya en la última década del siglo pasado, algunos analistas acuñaron el término «posislamismo»⁵. Con él se referían a la cambiante relación entre el islam y la política, en buena medida debido a las limitaciones mostradas por el islamismo tradicional y su incapacidad de producir un Estado islámico a imagen y semejanza de la visión utópica que se tiene de aquel proto-Estado creado en los inicios de la era islámica. Según esa nueva categoría de «posislamismo», se estaban creando nuevas formas y espacios de expresión del fenómeno islamista más allá de la política partidista jerárquica y tradicional.

Existe una idea preconcebida en Occidente según la cual no se puede iniciar la democratización del mundo árabe si antes no se produce un proceso de secularización o de reforma profunda del islam. Esto explica, en parte, la larga historia de apoyo a regímenes totalitarios supuestamente

⁴ Véase Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, Londres: I.B. Tauris, 1992.

⁵ Se atribuye a Asef Bayat la creación de ese término. Para él, lo que lo define son «los derechos en lugar de las obligaciones, la pluralidad en sustitución de una única voz autoritativa, el historicismo más que unas escrituras fijas y el futuro en vez del pasado». Véase Asef Bayat, «What is Post-Islamism?», *ISIM Newsletter*, nº 16, otoño 2005, pág. 5.

laicos, de los que algunos esperaban que fueran capaces de imponer un laicismo «desde arriba», como había ocurrido en Turquía décadas atrás.

Una y otra vez se plantea la pregunta de si el islam es compatible con la democracia, el respeto de los derechos humanos, la dignidad de la mujer, los valores occidentales, etc. Los defensores de la teoría del «choque de civilizaciones» tenían clara la incompatibilidad y el origen religioso de los conflictos internacionales venideros. Sin embargo, las llamadas «Primaveras Árabes» se produjeron al margen de los debates sobre el islam, pues no se trataba de un enfrentamiento o competición entre laicos liberales e islamistas conservadores. Tampoco la islamización ni la secularización de la sociedad se encontraban en la agenda de los movimientos sociales que provocaron la caída de de cuatro dictadores árabes a lo largo de 2011. Las revueltas antiautoritarias ni pedían sistemas teocráticos ni basaban sus ideales en debates teológicos.

Islamismos en (r)evolución

Las sociedades musulmanas del Norte de África y de Oriente Medio están viviendo grandes transformaciones durante el último cuarto de siglo como consecuencia de su evolución interna y de los procesos de globalización. Uno de los resultados ha sido que se cuestionen las visiones tradicionales que los islamistas habían fomentado sobre las identidades y los valores políticos que ellos defendían, cuyo objetivo era atraer seguidores y alcanzar el poder, de forma que vieran realizado su proyecto.

Los nuevos «islamismos» están adquiriendo distintas formas de expresión y actuación que tratan de romper los vínculos tradicionales de identificación social. Probablemente, la forma más visible y extendida sea el fundamentalismo, que aboga por desvincular las normas religiosas de la cultura dominante mediante el retorno a unos supuestos fundamentos de la religión olvidados durante siglos. Sin embargo, otra forma de activismo religioso menos notoria, aunque no por ello menos interesante, se encuentra en las corrientes espirituales, siendo las cofradías sufíes parte de esa corriente.

El activismo islámico está viviendo unos procesos de transformación acelerados y en distintas direcciones. Esas transformaciones tienen un rasgo común y es que están ligadas a los procesos de globalización que ponen en entredicho las fronteras tradicionales de «lo político». Como indican Amel Boubekeur y Olivier Roy, «la globalización del islam político y su divorcio de cualquier cultura en particular han creado identidades musulmanas transnacionales políticamente activas que han permitido decir que el islamismo se ha convertido en una parte integral de la cultura e historia política global»⁶. Una nueva generación de musulmanes, sean

⁶ Véase Amel Boubekeur y Olivier Roy (eds.), *Whatever Happened to the Islamists?*, Nueva York: Columbia University Press, 2012, págs. 12-13.

islamistas o no, están recurriendo a nuevas formas de organización y actuación para enfrentarse a los nuevos retos que les presenta un mundo cada vez más globalizado. Una de las vías está siendo combinar formas cosmopolitas de hacer política con la creencia religiosa.

Religión y religiosidad

Por religiosidad se entiende la forma en que las personas experimentan su relación con la religión y con su fe. El creciente papel de la religiosidad en las sociedades árabes contemporáneas ha ido acompañado de un proceso de individualización de las creencias religiosas, lo que ha llevado a una mayor diversidad dentro del islam, tanto en el ámbito de las prácticas como en su dimensión social y política. Esa individualización de la fe implica que las personas tienen unas mayores opciones para elegir, modificar y adaptar sus maneras de creer y de manifestar sus creencias.

La religiosidad no necesariamente tiene que ser el fruto de un conocimiento profundo de una religión concreta. La religiosidad puede aparecer de distintas formas como consecuencia de determinadas situaciones personales, de las tendencias en el entorno social o de la acción de factores catalizadores, como puede ser un portador carismático de un mensaje religioso⁷. La religiosidad, entendida y practicada de una forma dogmática y restrictiva, es contraria a los valores humanistas que se pueden encontrar en cualquier religión. Sin embargo, las personas también pueden adquirir maneras de vivir el sentimiento religioso que sean inclusivas, tolerantes o compasivas.

Aunque con frecuencia resulte invisible para muchos occidentales, existe un choque *dentro* de las propias sociedades árabo-islámicas entre formas de entender la vida, sean religiosas o no, muy distintas entre sí. Esa realidad rebate por sí sola la simplista y homogeneizadora teoría del «choque de civilizaciones». Del mismo modo que existen los «*born again Christians*» (cristianos nacidos de nuevo), sobre todo en Norteamérica, también existen los «*born again Muslims*» que demonizan a la «sociedad consumista y corrupta» porque sus integrantes «se han olvidado de Dios». Ambos fenómenos son un subproducto de la modernidad cuando esta se mezcla con el descontento social y la desculturización. Para los «nacidos de nuevo» hay que romper con la tradición y, de hecho, no consideran a la religión como algo tradicional. Según esa visión del mundo, la religión ha de ser resguardada y protegida de las malas influencias de la tradición, la cultura y las inercias sociales.

⁷ Véase Haizam Amirah Fernández, «Religiosidad, sexualidad, oportunidades y percepciones», *Culturas*, nº 2, Sevilla: Fundación Tres Culturas, septiembre 2008, págs. 4-12.

Otro fenómeno moderno que es reflejo y causa del auge de la religiosidad es la proliferación de telepredicadores islámicos en diferentes canales de televisión que emiten vía satélite y en Internet. Algunos de ellos son *ulemas* (autoridades religiosas) y tienen un discurso teológico con continuas referencias a las fuentes tradicionales. Otros, sin embargo, son «modernos» y no salen de las filas de los teólogos o juristas islámicos.

Uno de los telepredicadores islámicos más famosos es Amr Jaled, un egipcio que suele aparecer en sus sermones vestido con vaqueros o con chaqueta y corbata, y que emplea un lenguaje actual y directo con el que atrae a una audiencia amplia y variada desde hace años⁸. Jaled, mezcla de gurú religioso y *showman*, defiende el desarrollo de Oriente Medio a través de la fe. Aunque carece de sólidas credenciales religiosas, su mensaje es simple y contiene enseñanzas sobre cómo sentirse bien, evitar los pecados y desarrollarse mediante la religión.

El hecho de que el campo religioso se haya diversificado y vuelto más autónomo tiene una importante consecuencia y es que las autoridades religiosas tradicionales han ido perdiendo influencia y credibilidad de cara a las poblaciones. Esto se ve en el caso de los *muftis* (jurisconsultos que emiten edictos religiosos) oficiales en cada Estado árabe e, incluso, de Al-Azhar, la tradicional institución religiosa de referencia dentro del islam sunní. En paralelo, se ha producido una proliferación de individuos que ejercen una gran influencia religiosa sobre los creyentes, como algunos telepredicadores, *ciber-muftis*, imanes de mezquitas de barrio y emprendedores que fabrican productos «islámicos».

Islamismos en el ciberespacio

En la actualidad, se están creando nuevas narrativas en torno al islam político como resultado de las modernas tecnologías de la comunicación y de las innovaciones en la construcción de códigos culturales y de estructuras de solidaridad y apoyo mutuo. Si en otros tiempos los islamistas dependían de las escrituras de los grandes pensadores para fijar y diseminar su cosmovisión, en la actualidad los *modernos* islamistas recurren a formas alternativas de comunicación y producción de pensamiento ligadas cada vez más a Internet, las televisiones vía satélite y a soportes físicos como los DVD, *pen drives*, manuales y folletos.

Hay quienes ya se refieren a los «entornos ciberislámicos» para describir los diversos usos que se hacen de los medios de comunicación por parte de personas que se identifican a sí mismas como musulmanas, siempre que esos usos contengan elementos de especificidad y exclusi-

⁸ Su página web (www.amrkhaled.net) contiene una gran cantidad de material «de autoayuda» desde una perspectiva islámica.

vidad vinculados al islam⁹. Esos «entornos ciberislámicos» contribuyen a la diversificación dentro del campo islamista y, a su vez, erosionan las visiones centralizadoras y unificadoras del islam político.

Desde los años 90, y más a partir de los atentados terroristas del 11S, el interés en el ciberactivismo islamista se centró en cuestiones de seguridad y de lucha contra los movimientos terroristas. Se siguieron de cerca las webs *yihadistas* y se alertó sobre los foros empleados por los radicales para comunicarse y ganar adeptos, así como de la proliferación de *fatwas* (edictos religiosos) *on-line* que justificaban el recurso a la violencia y los ataques contra objetivos civiles de forma indiscriminada.

Al centrarse en las amenazas del islamismo militante en la red, a muchos se les pasaron desapercibidas las otras dimensiones no violentas asociadas al ciberactivismo islamista, como pueden ser los blogs, foros de discusión, redes sociales, portales de noticias, webs de entretenimiento, servicios comunitarios y páginas profesionales que describen sus contenidos como «islámicos» y «seguros» desde un punto de vista religioso. Hoy día los entornos ciberislámicos abarcan prácticamente todos los aspectos de la vida, tanto para buscar información como para hacer compras e, incluso, para buscar pareja con la que contraer matrimonio. Son numerosos los servicios *on-line* para resolver problemas de salud, amor, empleo, impotencia, etc., de forma «islámica».

Además del uso que se le puede dar a las plataformas y redes más comunes a nivel global (Facebook, Twitter, YouTube, MySpace, Flickr, etc.), creando perfiles y grupos claramente identificados con el islam, están apareciendo nuevas plataformas y servicios *on-line* autodefinidos como «islámicos» (un ejemplo, entre muchos, es IslamicTube).

Hay quienes ya ven en Internet un nuevo «zoco» en el que tanto los individuos como las organizaciones islámicas compiten por ganar visibilidad e influencia, tratando de exponer los beneficios y ventajas de sus propias interpretaciones del islam. Eso es aprovechado por los sectores islámicos más «ortodoxos», pero también por tendencias más esotéricas o marginales dentro del islam. Además, existe una amplia oferta de contenidos dirigidos a no musulmanes con la intención de darles a conocer alguna visión concreta de la religión, y cuyo objetivo suele ser el de tratar de ganar adeptos por vías proselitistas.

Los «entornos ciberislámicos» se están desarrollando rápidamente como resultado de los avances en las tecnologías de las telecomunicaciones, así como por el incesante aumento en el número de conexiones y usuarios en los países árabes. Además de las conexiones telefónicas,

⁹ Véase Gary R. Bunt, «Mediterranean Islamic Expression and Web 2.0», en Cesare Merlini y Olivier Roy (eds.), *Arab Society in Revolt: The West's Mediterranean Challenge*, Washington DC: Brookings Institution Press, 2012, págs. 76-95.

está creciendo el acceso a la red a través de líneas ADSL y dispositivos portátiles como los *smartphones* y las tabletas. Estos son cada vez más accesibles y económicos, y muchos ya vienen con aplicaciones «islámicas» preinstaladas de fábrica.

El uso de dispositivos electrónicos portátiles está facilitando la comunicación casi instantánea en las sociedades árabes, como se está viendo desde finales de 2010 en los contextos de movilizaciones sociales contra regímenes políticos autoritarios¹⁰. Los intentos de esos regímenes por censurar los contenidos que les perjudican, así como por reprimir a los ciberactivistas, han tenido poco éxito en general, a juzgar por la proliferación y el impacto del activismo en la red dentro de las sociedades árabes, sea ese activismo de corte islamista o no.

Entre el puritanismo salafista y el consumismo islámico

Durante la última década, se ha agudizado la desconexión entre los enfoques islamistas revolucionarios u opositores, por un lado, y una nueva generación de activistas islámicos desencantados, por otro. Estos se han embarcado en la búsqueda de nuevas formas de actuar, organizarse y movilizarse al margen de las estructuras tradicionales, y no siempre con el objetivo de alcanzar el poder político. Este cambio en la cultura política de sectores cada vez más amplios de las sociedades del Magreb y de Oriente Medio tiene grandes implicaciones a todos los niveles.

Al tiempo que los islamistas han sido vistos tradicionalmente como activistas con unos objetivos políticos explícitos, los salafistas¹¹ eran tomados como integrantes de movimientos culturales puritanos sin un programa político concreto. Mientras que otros islamistas aceptan el debate y la diversidad de opiniones, el discurso de los salafistas se remite a los textos sagrados que solo permiten una única y verdadera interpretación. Para ellos, todo se centra en la salvación individual, la pureza doctrinal y las prácticas piadosas. Puesto que el conocimiento de la verdad solo lo pueden alcanzar los expertos religiosos, se desaconseja –e incluso, se prohíbe– al común de los creyentes que piense fuera de unos parámetros estrictos delimitados por los *ulemas*, cuya autoridad no se puede cuestionar.

En el salafismo se producen varias paradojas llamativas: por un lado, «a pesar de que el atractivo del salafismo se adscribe a su naturaleza no

¹⁰ La web del *Arab Social Media Report* (www.arabsocialmediareport.com) contiene análisis interesantes sobre el uso e impacto de las redes sociales en el mundo árabe.

¹¹ El término salafismo proviene de los «ancestros piadosos» (*al-salaf al-salih*), y hace referencia a las tres primeras generaciones de musulmanes que son las fuentes de los *hadiz* (dichos del profeta). Numerosos musulmanes ven ese período como la época dorada del islam, y aspiran a reproducirla en la actualidad.

jerárquica (...), en la práctica un círculo cerrado de *ulemas* principalmente saudíes, que son nombrados por una jerarquía de diferentes instituciones religiosas saudíes oficiales, determina la doctrina y la práctica»¹². Por otro lado, la actitud aparentemente no politizada del salafismo puritano y quietista refleja en realidad una posición profundamente política. Eso se debe a que lleva implícita una doctrina de obediencia total e incondicional al dirigente político, incluso aunque este sea injusto y tiránico, siempre y que no actúe contra el islam. Frente al auge de corrientes salafistas, fomentadas por los seguidores ultraconservadores del wahhabismo oficial en Arabia Saudí, se pueden diferenciar otras variantes de activismo islámico inspiradas en distintas formas de religiosidad.

Desde hace un tiempo es evidente que se está creando una cultura de consumo en torno a los productos llamados «islámicos», en gran medida gracias al rápido desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación en un periodo de tiempo corto, lo que ha supuesto un enorme salto en las formas y los patrones de comunicarse y de consumir. Un ejemplo de ese consumismo «islámico» es el refresco Mecca-Cola, lanzado en Francia en 2002 y que hoy se distribuye en más de 50 países, cuya estrategia de *marketing* consiste en presentarlo como una alternativa a los refrescos «imperialistas estadounidenses».

El islamismo anterior a los años 90 se basaba en pautas de comportamiento austeras, en el control estricto sobre la apariencia física, en el rechazo al consumo de productos culturales y en la oposición a todo lo asociado a la cultura consumista occidental. Eso está cambiando en la actualidad. En las dos últimas décadas, han aparecido nuevos patrones de consumo cultural islámico claramente influidos por las tendencias y los códigos estéticos que provienen de Occidente.

Las manifestaciones de religiosidad también han abierto posibilidades de hacer negocio con ese sentimiento. Las nuevas tecnologías se han adaptado rápidamente a esa realidad y, desde hace un tiempo, se pueden descargar (previo pago) polifonías de llamada para teléfonos móviles «auténticamente islámicos» en los que se reproducen versos del Corán. Las felicitaciones por SMS en las festividades religiosas, como al final de ramadán, están a la orden del día, así como el software islámico, los sermones religiosos para iPod, los fondos de pantalla con motivos religiosos y un largo etcétera.

Los avances tecnológicos no han dejado indiferentes a los jerarcas del islam. Los más conservadores de ellos han tratado de prohibir –sin mucho éxito– el uso de las nuevas tecnologías mediante *fatwas* por considerarlas antiislámicas e incluso ofensivas para con la divinidad, mientras

¹² Véase Roel Meijer, «The Problem of the Political in Islamist Movements», en Amel Boubekeur y Olivier Roy (eds.), *op. cit.*, págs. 49-50.

que lo más realistas recomiendan su uso alegando que son una forma de tener presente a Dios en todo momento. Una muestra más de los choques *dentro* del propio campo islámico.

Por otra parte, exhibir muestras públicas de religiosidad y llevar una vida –real o aparentemente– piadosa puede ser un buen reclamo para hacer negocios. En muchas tiendas y locales públicos hay equipos audiovisuales en los que se recita el Corán o se emiten vídeos con temática religiosa. Algunos creen que esa manifestación de piedad por parte del vendedor lo hace más fiable y honesto.

Algunos estudios publicados en los últimos años, basados en encuestas de opinión pública, están tratando de examinar la relación que existe entre las orientaciones religiosas y la cultura política de los musulmanes. El más destacado de ellos es el llevado a cabo por la empresa Gallup a lo largo de seis años de investigación y mediante decenas de miles de entrevistas en 35 países con mayoría de población musulmana. Los resultados, publicados en 2007, están recogidos en el libro titulado *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think* (*¿Quién habla en nombre del islam? Lo que mil millones de musulmanes realmente piensan*). El análisis de los mismos, realizado por John Esposito y Dalia Mogahed, invita a la reflexión y contradice numerosas ideas preconcebidas sobre el islam y los musulmanes.

Los datos de esta macroencuesta reflejan que una mayor religiosidad no produce necesariamente actitudes políticas autoritarias en lo que al sistema de gobierno se refiere. De hecho, existe una correlación entre la intensidad de los sentimientos religiosos y el deseo de alcanzar mayores niveles de justicia y progreso, tanto político como económico. La mayoría de los encuestados dijeron darle mucha importancia a «tener una rica vida religiosa y espiritual, así como un gobierno democráticamente elegido». Los datos demuestran que las personas que apoyaban a partidos o movimientos islamistas no veían ninguna contradicción entre su deseo de que los políticos tuviesen que rendir cuentas por su gestión y su apoyo a los islamistas.

Una mayoría importante de los encuestados –más entre los musulmanes no árabes que entre los musulmanes árabes– se mostraban favorables a que las mujeres tuvieran un mayor grado de autonomía e igualdad de derechos. Para un 85% de iraníes; cerca del 90% de indonesios, bengalíes, turcos y libaneses; 77% de pakistaníes; 61% de saudíes y 57% de egipcios y jordanos las mujeres deberían disfrutar de los mismos derechos jurídicos que los hombres. Al ser preguntados sobre si las mujeres deberían poder desempeñar cualquier trabajo fuera del hogar para el que estuvieran calificadas, cerca del 90% de malasios, mauritanos y libaneses; 86% de turcos; 85% de egipcios; 82% de marroquíes; 79% de iraníes; 69% de saudíes y 61% de jordanos respondieron afirmativamente.

Asimismo, un resultado importante de la macroencuesta de Gallup es la constatación de que existe un gran apoyo entre varones y mujeres a la aplicación de la *sharía*. Mientras que la *sharía* es presentada en medios de comunicación occidentales como una ley divina que legitima la opresión de la mujer y otras atrocidades medievales, son muchos los musulmanes que ven en ella una fuente de justicia frente a la tiranía y la arbitrariedad. Para numerosas personas que viven en sistemas autoritarios profundamente corruptos, la *sharía* no representa un sistema sexista y cruel, sino que es la versión islámica de lo que en Occidente se considera como el principio de justicia política máspreciado: el imperio de la Ley.

La *sharía* no es una colección de leyes divinas, sino el sistema que permite, a través de una metodología dinámica, la aplicación de lo que se interpreta es la voluntad de Dios. De ahí que el núcleo de la *sharía* esté compuesto por los dictámenes de los teólogos juristas musulmanes clásicos. La transformación de lo que en un principio fue una construcción humana flexible en un monolito inmutable de carácter divino cerró la puerta a la interpretación adaptable de los textos sagrados.

Durante el período abbasí (750-1258), se creó un imaginario social en el que el islam se convirtió en una ideología hegemónica invariable, dando legitimidad a las acciones del Estado y a los edictos de los ulemas. Durante ese proceso, el islam fue perdiendo su carácter dinámico por miedo a la desunión, lo que supuso el triunfo de los defensores del *statu quo*. Los ulemas se emplearon a fondo para evitar cualquier oposición a los gobernantes autoritarios por temor a que una *fitna* (cisma) pudiese romper el mito unitario de la *umma* (comunidad de creyentes). De ese modo, la dictadura racionalista impuesta por los teólogos juristas musulmanes hace siglos ha venido justificando el autoritarismo político como algo islámico.

Según algunos pensadores musulmanes contemporáneos, resulta imprescindible distinguir entre los elementos intemporales y preceptivos de la *sharía* (la oración, el ayuno y otros rituales) y las interpretaciones del Corán y la *sunna* (tradición del profeta) hechas en unos contextos concretos y variables.

Los islamismos frente a las «Primaveras Árabes»

Muchas cosas están cambiando profundamente en los países del Magreb y de Oriente Medio desde finales de 2010, empezando por la pérdida gradual del miedo hacia unos gobernantes que solían ser divinizados por los poderes públicos y en el discurso oficial. Las poblaciones de esos países están mostrando su descontento y hartazgo acumulado a lo largo de décadas de autoritarismo y fracasos socioeconómicos. El año 2011 marcó un punto de inflexión en la historia moderna de las sociedades árabes. Las profundas transformaciones demográficas, económicas y culturales vividas allí en las últimas pocas décadas dieron lugar a am-

plias movilizaciones sociales contra el autoritarismo, la corrupción y la falta de oportunidades.

En poco más de un año cayeron cuatro autócratas árabes que llevaban décadas ejerciendo un poder casi absoluto y vitalicio; se iniciaron varias transiciones políticas; se celebraron numerosas elecciones democráticas en las que, como novedad, no se sabía de antemano el nombre del ganador; se desencadenaron, al menos, dos conflictos internos sangrientos y se crearon las condiciones para que otros puedan estallar; se llevaron a cabo varias intervenciones militares extranjeras; se realizaron reformas constitucionales de emergencia; se remodelaron varios gobiernos impopulares y se adoptaron amplias medidas económicas para mitigar el descontento social en numerosos países árabes.

Es sabido que los islamistas no estuvieron en la primera fila ni en los inicios de las revueltas populares que descabezaron a los regímenes de Ben Ali en Túnez, Mubarak en Egipto y Gaddafi en Libia. Su participación en las movilizaciones sociales no fue inmediata. Incluso, los Hermanos Musulmanes egipcios se sentaron a negociar con el régimen de Mubarak mientras millones de conciudadanos pedían su caída en las calles y plazas. Sin embargo, la participación de los islamistas –sobre todo de sus organizaciones juveniles– en las revueltas fue clave para el posterior desarrollo de las movilizaciones sociales.

Los resultados de las revueltas sociales difieren de un país a otro y ya ha quedado claro que los procesos estarán plagados de altibajos, pero las transiciones hacia una nueva relación entre el Estado y la sociedad y hacia nuevos modelos de gobierno ya están en marcha en los países árabes. Una consecuencia de esas transformaciones es que los gobernantes presentes y futuros de esos países tendrán que intentar dar respuesta a las demandas sociales si no quieren que se intensifiquen las movilizaciones sociales y se vuelvan en su contra, una vez que las poblaciones han perdido el miedo y los gobernantes se han quedado sin el poder casi absoluto de sus predecesores.

Sociedades árabes en profunda transformación

Durante años, los países árabes han vivido procesos de transformación internos vinculados a factores demográficos, al papel más activo de las mujeres en la sociedad y al mayor conocimiento por parte de los ciudadanos de lo que ocurre fuera de sus fronteras¹³. Esos factores, a pesar de su importancia, pasaron casi desapercibidos para los gobernantes dentro y fuera de la región. Sin embargo, para no volver a caer en ese error de per-

¹³ Véase Haizam Amirah Fernández, «La Primavera Árabe: ¿Libertad y desarrollo o frustración y caos?», *Panorama Estratégico 2012*, Madrid: IEEE y Real Instituto Elcano, 2012.

cepción es necesario percatarse de que esos motores del cambio están ahí para quedarse, más allá de los altibajos en cada momento, pues son más profundos y determinantes que cualquier política de contención que pueda aplicar un gobernante local o algunos actores externos.

Más allá de las diferencias que existen entre los distintos países árabes, la mayoría de esas sociedades están sumidas en una «crisis de falta de expectativas». Cerca de dos terceras partes de las poblaciones de la región tienen menos de 30 años. Al mismo tiempo, su esperanza de vida actual es probablemente la más alta de toda la historia de los árabes (en los países del Magreb ronda los 75 años). Sin embargo, sus expectativas de vivir sin miedo al poder y con oportunidades para prosperar son escasas. No debería sorprender, pues ese es el resultado de ejercer el poder sin controles ni contrapesos por parte de regímenes cuya razón de ser es perpetuarse a cualquier precio.

La media de edad de las poblaciones árabes ronda los 22 años (comparado con 28 a nivel mundial y 42 en el caso de España). El uso de Internet en el conjunto de los países árabes –y más concretamente entre los varones y mujeres jóvenes– no ha hecho más que crecer durante los últimos años, y va en aumento. Varios regímenes de la región destacan por haber impuesto severas restricciones a la libertad de expresión y al uso de Internet. Sin embargo, la juventud árabe busca en la red los espacios de comunicación y activismo de los que carece en la vida real, para lo que siempre se buscan formas de eludir los controles.

Las revueltas iniciadas en diciembre de 2010 en Túnez demostraron cómo las redes sociales como Facebook, Twitter o YouTube, entre otras, sirven de acompañamiento a las acciones de protesta en las calles. También han permitido informar al resto del mundo de lo que allí estaba pasando. Aunque el uso de las redes sociales en los países árabes sea desigual y esté a unos niveles inferiores al de otras regiones más desarrolladas, lo cierto es que el tráfico en esas redes sociales está creciendo de una forma muy rápida en esos países¹⁴.

Las nuevas tecnologías están transformando el papel del individuo, que deja de ser un mero receptor de información o de mensajes para también transformarse en generador de información y de imágenes (con un teléfono móvil o una cámara en mano se puede transmitir prácticamente en tiempo real y ser visto en todo el mundo). De esa forma, el individuo se convierte en un agente movilizador entre personas con unas ideas parecidas y unos intereses comunes.

Actuando como generadores de información, muchos ciudadanos árabes están transformando la cultura política de sus sociedades, donde el papel del individuo se hace cada vez más importante. Aunque resulte paradójico-

¹⁴ Véase la web del *Arab Social Media Report* (www.arabsocialmediareport.com).

co, de esa forma se trata de evitar la búsqueda de soluciones individuales a problemas que afectan a sectores amplios de la sociedad. De ahí que se traten de encontrar soluciones colectivas a partir del activismo y de la suma de muchas movilizaciones a nivel individual, tanto dentro de la propia sociedad como en contacto con activistas en el exterior. La suma de esas dinámicas está generando nuevas formas de protesta y activismo que forman parte de fenómenos más globales. Cada vez más árabes se comportan no solo como árabes, sino como ciudadanos de un mundo interconectado.

A pesar de las diferencias en los modelos sociales y los sistemas políticos de los países árabes, muchos de sus habitantes tienen en común un profundo desapego hacia los representantes del poder. La falta de oportunidades para progresar, la rampante corrupción y la creciente carestía de la vida generan frustración e ira que se hacen difíciles de contener. Ese malestar tuvo su primer *respiradero* en las elecciones que se celebraron tras la caída de algunos dictadores árabes en 2011.

Victorias electorales (relativas)

Tras las llamadas «Primaveras Árabes», algunos islamistas llegaron al poder dentro de sistemas políticos pluralistas, que aceptaron y reconocieron. Como también aceptaron los procesos electorales, las reformas constitucionales y las instituciones estatales modernas. Atrás quedaban los días en los que algunos islamistas proclamaban que «el Corán es nuestra constitución» y anunciaban un califato para reemplazar a las estructuras estatales modernas. Los nuevos islamistas defienden que la religión debe tener un papel central en el sistema político, aunque no hay consenso en torno a su alcance ni a qué aspectos debe afectar. Este hecho impide que estos islamistas puedan ser laicos, pues de lo contrario se quedarían sin razón de ser.

Si algo demostraron las victorias electorales islamistas tras las revueltas antiautoritarias árabes de 2011 es que el islam político puede movilizarse de distintas maneras y con gran flexibilidad. Habiendo sido incapaces de llevar a cabo sus «revoluciones islámicas», tantas veces anunciadas durante décadas, los islamistas se sumaron a las revoluciones de origen no religioso cuyo objetivo era acabar con los regímenes totalitarios y provocar una reforma profunda en los sistemas políticos.

Las sociedades de Túnez y Egipto votaron a partidos islamistas en las primeras elecciones libres en su historia moderna movidos por la esperanza de que, por fin, alguien cumpliera su promesa de moralizar la vida pública, luchar contra la corrupción, fomentar la justicia social, mejorar la redistribución de la riqueza y acabar con la brutalidad policial. En la mente de la mayoría no estaba la necesidad de imponer sistemas teocráticos ni la aplicación de versiones excluyentes de la *sharía*, ni mucho

menos la creación de nuevas instituciones «islámicas» que supusieran la vuelta a estructuras de organización política y social propias del pasado (califatos, emiratos, sultanatos, etc.).

Las elecciones celebradas en algunos países árabes en el último trimestre de 2011 y en 2012 –las más transparentes y democráticas de su historia– arrojaron resultados favorables a formaciones políticas de corte islamista, aunque estas no obtuvieron victorias aplastantes. En Túnez, el partido islamista En-Nahda –duramente reprimido durante la época de Ben Ali– logró 89 escaños de 217 posibles en la Asamblea Constituyente, obteniendo así la presidencia del Gobierno, mientras que un socialdemócrata se convertía en presidente de la Asamblea y un nacionalista en presidente de la República. En las elecciones legislativas celebradas en Marruecos en noviembre de ese año el islamista Partido Justicia y Desarrollo (PJD) obtuvo 107 diputados de 395 posibles, logrando así el cargo de primer ministro. Por su parte, el Partido Libertad y Justicia, rama política de los Hermanos Musulmanes egipcios, fue el vencedor en las elecciones legislativas en Egipto, en la que también obtuvo un apoyo significativo el partido salafista Al-Nur, representante del puritanismo salafista vinculado a Arabia Saudí. Los Hermanos Musulmanes también lograron que su candidato Mohamed Morsi ganara las elecciones presidenciales en Egipto en junio de 2012.

Un análisis de los resultados electorales, teniendo en cuenta los índices de participación y los resultados oficiales en cada país, muestra que en Túnez 20 de cada 100 votantes potenciales depositaron una papeleta del partido En-Nahda, mientras que en Marruecos solo 8 de cada 100 votantes potenciales dieron su voto al islamista PJD. Por su parte, en la primera vuelta de las elecciones presidenciales egipcias –en la que participaron 12 candidatos y varios tenían opciones de victoria– Morsi obtuvo el apoyo de casi el 11% del electorado (24,8% de los votos) y, cuando pasó a la segunda vuelta frente a un candidato representante del *mubarakismo*, Morsi ganó con tan solo el 51,7% de los votos.

Por su parte, en las primeras elecciones legislativas libres celebradas en Libia tras la caída de Gadafi, que tuvieron lugar en julio de 2012, el Partido Justicia y Construcción (la rama libia de los Hermanos Musulmanes) logró tan solo el 21,3% de los votos por listas, además de varios candidatos independientes afines. De los anteriores datos se deduce que, aunque en estos países la gran mayoría de la población sea musulmana, no por ello van a votar mayoritariamente a partidos islamistas. Otra conclusión no menos relevante es que estos datos deberían servir para que el resto de las formaciones políticas se esfuercen por conectar mejor con las poblaciones, ofrezcan programas políticos creíbles y esperanzadores y, sobre todo, no se presenten a las elecciones fragmentados y apelando al voto del miedo frente al islamismo.

Esperanzas y temores frente al islamismo

Con frecuencia se especula con que los partidos islamistas usan un discurso moderado para poder así conseguir más influencia en sus países y ganarse la confianza del exterior. La única forma de comprobar la veracidad de ese discurso es conociendo a esos partidos y el modelo de Estado que proponen (por ejemplo, el papel que tendría la *sharíá* dentro del sistema jurídico, qué interpretaciones de la *sharíá* favorecerían, su modelo económico y las bases de la relación entre Estado y sociedad). Los temores no deberían surgir por el hecho de que sean islamistas, aunque sí habría motivos para la preocupación si avanza cualquier totalitarismo, del tipo que sea, en ausencia de reglas de juego democráticas acordadas y respetadas por las fuerzas políticas y sociales.

Durante la guerra civil en Argelia en la década de los 90, ya algunos opinaban que la democracia islámica consistía en «un hombre, un voto, una vez». Según ellos, los islamistas aprovecharían los procesos electorales para alcanzar el poder y, una vez instalados, dar un golpe de Estado para establecer un sistema totalitario y llevar a cabo su agenda oculta. Aunque seguramente algunos dirigentes islamistas desearían poder gobernar sin oposición ni elecciones, no es probable que puedan dar un golpe de Estado *a la vieja usanza*, puesto que carecen del poder militar, de las alianzas políticas y del monopolio ideológico dentro del campo religioso que harían falta. Por otra parte, sus votantes han sido hasta ahora una mezcla de tendencias conservadoras y antiautoritarias, pero no precisamente favorables a una revolución de tipo ideológico.

Las sociedades árabes están pidiendo un nuevo clima de libertad, dignidad y justicia del que no han gozado en el pasado, así como oportunidades y resultados tangibles (trabajo, prosperidad, avances sociales, fin de la corrupción). Los nuevos gobiernos que han surgido –y que surjan en el futuro– tendrán que hacer frente a los crecientes problemas socioeconómicos que sufren estos países, entre ellos el déficit alimentario, muy extendido en la región (particularmente agudo en Egipto, país que es el mayor importador de trigo del mundo y que se encuentra entre los países africanos más afectados por el déficit alimentario). La religión no alimenta cuando los estómagos están vacíos y, por ende, un discurso islamista por sí solo no puede producir los resultados concretos que las poblaciones demandan. Tampoco parece que el retorno a un autoritarismo controlado por los militares sea capaz de garantizar la estabilidad necesaria para que las maltrechas economías levanten el vuelo y los países eviten el colapso económico.

Ni los partidos islamistas ni los gobiernos autoritarios árabes pueden ignorar la dependencia del exterior que tienen sus países y que se manifiesta en la necesidad de atraer ayuda externa, inversión extranjera e ingresos por el turismo (por ejemplo, en 2009 las actividades económi-

cas relacionadas con el turismo representaron más del 15% del PIB de Egipto, mientras que en Túnez rondaron el 17% del PIB). Esa dependencia del exterior también consiste en la protección militar imprescindible para la supervivencia de algunas dinastías gobernantes frente a la oposición interna y a las amenazas externas.

A pesar de todo lo anterior, el reto central al que se enfrentan los islamistas que han llegado o que puedan llegar al poder es la economía. Allá donde han vencido en las urnas, los ciudadanos no les han votado con el objetivo principal de imponer una versión concreta de la *sharía*, sino de gobernar con más justicia social y mejorar las condiciones de vida. En el campo económico, la mayoría de los islamistas en la actualidad son liberales y tienen más rasgos en común con sus correligionarios en Turquía que con aquellos en Irán o en Arabia Saudí. En El Cairo y en Túnez saben bien que, para crear empleo, hace falta atraer inversiones, lo que a su vez requiere dar garantías de estabilidad tanto a los inversores extranjeros como al sector empresarial local.

Las autoridades de Egipto y Túnez son conscientes de que sus países carecen de los recursos energéticos que, en otros lugares, permiten a los gobernantes ignorar a las opiniones públicas, mantener unas economías rentistas y desatender al sector privado y a las clases medias emprendedoras. Los islamistas Partido Libertad y Justicia en Egipto y En-Nahda en Túnez dicen inspirarse en las políticas del Partido Justicia y Desarrollo, en el poder en Turquía desde hace más de una década, que ha logrado importantes avances en el plano socioeconómico (aunque en junio de 2013 se hizo evidente el malestar de parte de la sociedad turca con el estilo de gobierno, a su juicio, autoritario y paternalista del primer ministro Recep Tayyip Erdogan).

Otros retos a los que se enfrentan los partidos islamistas que han llegado al poder son, por un lado, el de abandonar las estrategias propias de la oposición a regímenes autoritarios y, por otro lado, conjugar las pautas religiosas con valores más universales. En sociedades como la egipcia y la tunecina no se está cuestionando que el islam sea una parte esencial de la sociedad, la cultura y la política. Las divergencias surgen a la hora de interpretar ese papel central en términos de identidad o de legislar en nombre del islam. Mientras los salafistas aspiran a una aplicación total y puritana de sus interpretaciones de la *sharía*, la mayoría de los dirigentes islamistas tratan de conectar el islam con la sociedad mediante la combinación de elementos referentes a la identidad nacional y el patriotismo. Al tratarse de una cuestión de identidad, el islamismo así entendido contiene un alto grado de simbolismo, convirtiéndose más de una referencia que de un sistema sociopolítico cerrado.

Diversas organizaciones islamistas llevan décadas manteniendo redes de servicios sociales, incluyendo hospitales, escuelas o bancos, para ayu-

dar a los grupos sociales más desfavorecidos. Es decir, en ausencia de un Estado que respondiese a las necesidades de la población, estos movimientos islamistas llegaron donde el Estado estaba ausente. Ahora bien, si el Estado funciona, como es de esperar en un sistema democrático eficaz, el atractivo que estos movimientos pudiera despertar en la población no sería el mismo que durante las dictaduras. No es lo mismo tener legitimidad por haber ejercido la oposición a la dictadura y haber sufrido su represión que ganarse la legitimidad realizando una buena gestión de los asuntos públicos.

En cuanto al ala militante y violenta del islam político, cabe destacar que la red Al Qaeda y su ideología extremista, que justifica el recurso al terrorismo para producir cambios políticos, sufrieron un duro golpe desde el inicio de las revueltas de 2011. Ni sus simpatizantes fueron capaces de sacar a millones de árabes a las calles, ni tuvieron una presencia visible en las movilizaciones antiautoritarias, ni se les podrá atribuir en el futuro la caída de los dictadores. Tampoco en los momentos más críticos las ramas locales de Al Qaeda realizaron ninguna acción que pudiera cambiar el curso de los acontecimientos a su favor.

El repudio de la violencia por parte de la mayoría aplastante de los manifestantes y activistas (aunque no así de los regímenes autoritarios), unido a la ausencia de llamamientos generalizados a favor de la implantación de una teocracia, fueron un recordatorio más del muy limitado atractivo de las opciones *yihadistas* entre las poblaciones del Magreb y Oriente Medio. Sin embargo, los intentos en Egipto de reinstaurar un régimen autoritario controlado por el Ejército y los remanentes del *mubarakismo*, con la vuelta a los métodos de represión propios de un Estado policial dirigidos contra cualquier oposición –principalmente islamista– puede suponer un balón de oxígeno para los grupos extremistas. En ausencia de vías para ejercer la oposición a través de la política institucionalizada, existirá el incentivo para que algunos sectores que se sientan excluidos y maltratados por el Estado opten por métodos violentos para combatirlo.

Egipto: cuna y ¿tumba? del islamismo

De la ilegalidad a la legalización y a la competición por los votos, los partidos islamistas son una fuerza importante, pero no la única, en las nuevas realidades políticas que se abren en un mundo árabe en profunda transformación. Asimismo, los islamistas no constituyen un bloque monolítico y sin fracturas. Al contrario, las divisiones en el seno de estos movimientos son cada vez más frecuentes por distintos motivos, como la existencia de diferencias generacionales profundas entre sus integrantes, lo que influye en sus preferencias y opciones a la hora de diseñar sus políticas. Por otra parte, los partidos y las fuerzas políticas y sociales que cuentan con una base religiosa no tienen ni los mismos objetivos ni

la misma visión. De hecho, estas discrepancias están creando tensiones internas en el campo islamista sobre cómo proceder en una nueva etapa donde, por primera vez, hay que competir por el voto.

La Sociedad de los Hermanos Musulmanes fue fundada en la ciudad egipcia de Alejandría en 1928 por Hasan al-Banna. Su llegada al poder en el país que la vio nacer, como resultado de las elecciones más democráticas allí celebradas, marcó un hito histórico. La elección de Mohamed Morsi como presidente de la República Árabe de Egipto en junio de 2012 habría sido impensable un año y medio antes, cuando Hosni Mubarak parecía ser el presidente todopoderoso de la nación con mayor peso en el mundo árabe. Los Hermanos Musulmanes tuvieron entonces la oportunidad de demostrar que eran una fuerza política fiable y que podían gobernar para toda la sociedad. Sin embargo, su gestión durante el primer año fue vista por muchos egipcios como incompetente y sectaria, llevando al país a una división social sin precedentes.

El fracaso de los Hermanos Musulmanes egipcios también ha sido histórico. Mohamed Morsi era la única persona que pudo evitar la polarización de la sociedad egipcia en cada decisión importante que tomó. Sin embargo, a lo largo de un año hizo lo contrario. Las multitudinarias movilizaciones sociales a partir del 30 de junio de 2013, seguidas de un golpe militar-civil por parte del ejército egipcio, con el apoyo de fuerzas anti-Hermanos y los *fulul* (remanentes del régimen de Mubarak), acabaron con la presidencia de Morsi y abrieron un periodo de gran incertidumbre para el futuro del país, de las transiciones árabes y del islam político.

A pesar de que la elección de Morsi se decidió en las urnas, muchos egipcios vieron que las decisiones importantes no las tomaba él, sino el guía general de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes, Mohamed Badie (o Badia), junto con la Oficina del Guía (*maktab al-irshad*). La también conocida como Oficina de Orientación es el principal órgano ejecutivo de la Hermandad y está integrada por una docena y media de miembros que en ningún momento fueron elegidos democráticamente por la población egipcia, pero que tenían la última palabra en las decisiones de la presidencia del país.

Los Hermanos Musulmanes entendieron que, tras la «revolución» de 2011 contra Mubarak –que ellos no iniciaron y a la que tardaron en sumarse–, su victoria en unas elecciones democráticas les otorgaba la legitimidad suficiente para gobernar y legislar como les viniera en gana. Ese fue un error de cálculo muy grave que los enfrentó a demasiados enemigos al mismo tiempo. Resulta irónico que Morsi durante un solo año de gobierno hiciera más por desacreditar a los Hermanos Musulmanes que los presidentes Mubarak, Sadat y Naser durante décadas de exclusión y mano dura. En lugar de resolver los graves problemas socioeconómicos existentes, Morsi y la Oficina del Guía se dedicaron a crear otros problemas y a dificultar la convivencia en el país.

Los resultados electorales de los Hermanos Musulmanes en las sucesivas elecciones celebradas en Egipto durante 2011 y 2012 no dejaron de empeorar, al igual que su imagen y popularidad. Eso ya reflejaba una extendida desconfianza hacia ellos por parte de muchos egipcios que los veían como una Hermandad cerrada y centrada en sus propios intereses. Morsi debió empezar por construir puentes con otras fuerzas políticas y crear un clima de confianza de cara a la sociedad, aunque solo fuera para no *quemarse* políticamente en poco tiempo. No obstante, con cada nuevo paso que daba confirmaba los temores y la desconfianza de quienes no le habían votado (así como de un número creciente de quienes sí lo habían hecho). Lo que no deja de sorprender es que los Hermanos Musulmanes quisieran asumir ellos solos todo el desgaste político de una etapa transitoria convulsa y plagada de dificultades económicas y sociales.

Tanto la Declaración Constitucional del 22 de noviembre de 2012, por la que Morsi se autoproclamaba por encima de la ley, como la imposición de una Constitución en diciembre, cuyo proceso de redacción rompió toda posibilidad de consenso y que fue aprobada con el apoyo de tan solo el 20% del electorado egipcio, profundizaron la desconfianza y las divisiones. Por otra parte, el acercamiento de los Hermanos Musulmanes a figuras del antiguo régimen, la continuidad de la represión policial y los pasos incesantes para la «hermanización» de las instituciones del Estado hicieron el resto para que millones de egipcios, de procedencias muy diversas, se sumaran el 30 de junio de 2013 al llamamiento de la campaña *tamarod* (rebelión) contra el gobierno de Morsi y los Hermanos Musulmanes.

El golpe liderado por el jefe del Ejército egipcio, el general Abdul Fattah al-Sisi, contó en un primer momento con el apoyo de representantes de la oposición como Mohamed El Baradei, del imam de al-Azhar, del Papa copto, de un joven bloguero de la campaña *tamarod* y de un representante del partido salafista Al-Nur. Sin embargo, la posterior represión sangrienta contra los seguidores de los Hermanos Musulmanes y la persecución policial de sus dirigentes rompieron esa alianza y está llevando al país hacia un callejón sin salida buena. Mientras muchos egipcios de a pie justificaban y aplaudían las acciones del Ejército y la policía, otros se sentían víctimas de una gran injusticia y clamaban venganza y martirio. Si no hay un cambio de rumbo, la prolongación de esa situación puede llevar a un enfrentamiento civil violento entre los distintos bandos.

Aún es temprano para evaluar el impacto que la caída de Morsi tendrá en Oriente Medio y el Magreb. Lo que sí parece evidente es que el 30 de junio de 2013 marcará un antes y un después en el futuro del islam político. Ese día se inició la mayor movilización social en la historia moderna de los árabes, y fue contra un proyecto político islamista. A pesar del supuesto «invierno islamista» que algunos vieron tras la caída de algunos dictadores árabes en 2011, la realidad es que millones de egipcios mu-

musulmanes –también coptos y ateos– repudiaron a un gobierno islamista por considerarlo sectario e incompetente. Ese acontecimiento sin precedentes exige una profunda revisión de los paradigmas empleados para analizar el papel del islam político en las sociedades árabes.

Por otra parte, la exclusión total de los Hermanos Musulmanes del panorama político egipcio y la campaña estatal que los asocia con el terrorismo están ahondando en la polarización social y se corre el riesgo de radicalizar las posturas de quienes sienten que se les ha usurpado una victoria lograda en las urnas.

El futuro del islamismo se juega ahora en Egipto. Dependiendo de cómo evolucionen los acontecimientos, el islam político que salga del trauma provocado por la caída de Morsi oscilará entre la moderación y la inclusión o el radicalismo y la clandestinidad. Una clave será el papel que jueguen las juventudes de los Hermanos Musulmanes, algunos de cuyos integrantes están frustrados con sus dirigentes actuales por haber desaprovechado la oportunidad que tuvieron de normalizar su situación. Por otra parte, los partidos salafistas podrían tratar de aprovechar el contexto actual y ganar simpatizantes dentro del campo islamista. Sin embargo, el salafismo carece de una estructura organizativa sólida, así como de un programa político y económico coherente, por lo que no está garantizado el trasvase automático de antiguos simpatizantes de los Hermanos Musulmanes.

Más allá de la competición entre los Hermanos Musulmanes y los salafistas, otra lucha por la influencia regional se está produciendo entre países árabes del Golfo. Por un lado, Arabia Saudí apoya sin reparo y con abundante ayuda a sectores salafistas vinculados al wahhabismo ultra-conservador saudí, mientras que por otro, Catar ofrece distintas formas de ayuda a los islamistas tradicionales, principalmente a los Hermanos Musulmanes. Por su parte, Emiratos Árabes Unidos mantiene una larga polémica con los Hermanos Musulmanes, a quienes acusa de tener planes de desestabilización de todo Oriente Medio para convertirse en la fuerza política hegemónica.

Conclusión

El islamismo es un fenómeno muy diverso, complejo y en constante evolución. Se trata, además, de un fenómeno moderno que, paradójicamente, surgió a inicios del siglo xx como respuesta a la penetración occidental en las sociedades musulmanas. Tras haber experimentado grandes transformaciones durante las últimas décadas, existe en la actualidad una creciente diversidad de islamismos, con frecuencia difusa y sin una jerarquía clara. Una consecuencia de ello es que las formaciones islamistas tradicionales están perdiendo el monopolio que tuvieron en otros tiempos como consecuencia de la aparición de nuevas formas de religiosidad, lo que hace

que el campo religioso se haya hecho más plural. Eso está provocando tensiones internas y conflictos a distintos niveles (estructurales, generacionales, organizativos, etc.) que no harán más que aumentar.

El activismo islámico adquiere en la actualidad formas de expresión modernas, eclécticas e, incluso, iconoclastas. Puede manifestarse en opciones personales que afectan a hábitos de consumo o normas de comportamiento, en formas de identificación cultural, en estilos de hacer negocios, etc. No obstante, la mayor visibilidad y relevancia de ese fenómeno se debe a que, desde hace unas décadas, la mayor parte del activismo y la contestación política en los países árabes recurre a un lenguaje y emplea unas categorías que remiten a la religión musulmana. El activismo islámico está viviendo unos procesos de transformación acelerados y en distintas direcciones. Esas transformaciones tienen un rasgo común y es que están ligadas a los procesos de globalización que ponen en entredicho las fronteras tradicionales de «lo político».

Con frecuencia, desde los países occidentales se tienen visiones monolíticas, parciales y encorsetadas de lo que representa el islam político en cada momento de su evolución histórica. A día de hoy, para comprender cómo evoluciona el papel que juegan el islam y el activismo islámico en el mundo actual, es imprescindible analizar en profundidad el impacto que tiene Internet en las transformaciones sociales. Aspectos como la representación en los medios, las relaciones intergeneracionales, la economía, la educación, la sexualidad y la diversidad de opiniones deben ser explorados, tanto por el dinamismo que adquieren esos asuntos en Internet como por el efecto transformador que tienen en sociedades muy jóvenes.

El año 2011 marcó un punto de inflexión en la historia moderna de las sociedades árabes. Las profundas transformaciones demográficas, económicas y culturales vividas allí en las últimas pocas décadas dieron lugar a amplias movilizaciones sociales contra el autoritarismo, la corrupción y la falta de oportunidades. Los resultados de las revueltas sociales difieren de un país a otro y ya ha quedado claro que los procesos estarán plagados de altibajos, pero las transiciones hacia una nueva relación entre el Estado y la sociedad y hacia nuevos modelos de gobierno ya están en marcha en los países árabes.

Para comprender lo que está ocurriendo en las sociedades del norte de África y de Oriente Medio, hay que tener en cuenta que, durante años, esos países han vivido procesos de transformación internos vinculados a factores demográficos, al papel más activo de las mujeres en la sociedad y al mayor conocimiento por parte de los ciudadanos de lo que ocurre fuera de sus fronteras. También hay que ser conscientes de que esos motores del cambio están ahí para quedarse.

Las elecciones celebradas en algunos países árabes en el último trimestre de 2011 y en 2012 –las más transparentes y democráticas de su

historia– arrojaron resultados favorables a partidos islamistas, aunque estos no obtuvieron victorias aplastantes. Un análisis de los resultados electorales demuestra que, aunque en estos países la gran mayoría de la población sea musulmana, no por ello han votado mayoritariamente a partidos islamistas.

La llegada al poder de los Hermanos Musulmanes en Egipto en 2012 como resultado de las elecciones más democráticas celebradas en el país marcó un hito histórico, como también lo fue su fracaso y caída. Su gestión durante un año en el poder fue vista por muchos egipcios como incompetente y sectaria, llevando al país a una división social sin precedentes. Las multitudinarias movilizaciones sociales a partir del 30 de junio de 2013, seguidas de un golpe por parte del ejército egipcio, con el apoyo de fuerzas antiislamistas y remanentes del régimen de Mubarak, acabaron con la presidencia del islamista Morsi y abrieron un periodo de gran incertidumbre para el futuro del país, de las transiciones árabes y del islam político.

El futuro del islamismo se juega en Egipto. Dependiendo de cómo evolucionen los acontecimientos, el islam político que salga del trauma provocado por la caída de Morsi oscilará entre la moderación y la inclusión o el radicalismo y la clandestinidad. Una clave será el papel que jueguen las juventudes de los Hermanos Musulmanes, algunos de cuyos integrantes están frustrados con sus dirigentes por haber desaprovechado la oportunidad que tuvieron de normalizar su situación.

Cabe esperar que si, con el paso de más o menos tiempo las sociedades árabes consiguen normalizar algún tipo de alternancia política en el poder, se produzca entonces una modernización de la vida pública por las vías conservadoras, de forma que los islamistas no recurran a argumentos basados en la *sharía* a la hora de legislar, sino que empleen una visión conservadora de los valores morales universales, tal como se está produciendo en otras partes del mundo con distintos contextos culturales y religiosos. Una clave para el futuro de las sociedades árabes consiste en institucionalizar los incipientes procesos de apertura política, a la vez que buscar consensos entre los distintos actores políticos para sacar a sus países de las graves «crisis de falta de expectativas» a las que se enfrentan.

Bibliografía

- AMIRAH FERNÁNDEZ, Haizam. «La Primavera Árabe: ¿Libertad y desarrollo o frustración y caos?», *Panorama Estratégico 2012*, Madrid: IIEE y Real Instituto Elcano, 2012.
- AYUBI, Nazih. *El islam político: Teorías, tradición y rupturas*, Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1996.
- BAYAT, Asef. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford: Stanford University Press, 2007.
- BINDER, Leonard. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- BOUBEKEUR, Amel y ROY Olivier (eds.). *Whatever Happened to the Islamists?*, Nueva York: Columbia University Press, 2012.
- BROWN, Nathan. *When Victory Is Not an Option: Islamist Movements in Arab Politics*, Ithaca: Cornell University Press, 2012.
- BROWN, Nathan; HAMZAWY, Amr y OTTAWAY, Marina. «Islamists Movements and the Democratic Process in the Arab World: Exploring the Grey Zones», *Carnegie Papers*, nº 67, marzo de 2006.
- BURGAT, François. *El islamismo cara a cara*, Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1996.
- DESRUES, Thierry. «El islamismo en el mundo árabe: Interpretaciones de algunas trayectorias políticas», *Revista Internacional de Sociología*, vol. 67, nº 1, enero-abril 2009.
- EICKELMAN, Dale y PISCATORI James. *Muslim Politics*, Princeton: Princeton University Press, 1996.
- ESCOBAR STEMMANN, Juan José. «Activismo islámico en España», *Política Exterior*, nº 124, julio-agosto 2008.
- ESPOSITO, John L. y MOGAHED Dalia. *Who Speaks For Islam?: What a Billion Muslims Really Think*, Nueva York: Gallup Press, 2007.
- GHALIOUN, Burhan. *Islam y política: Las traiciones de la modernidad*, Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1999.
- IZQUIERDO BRICHS, Ferran (ed.). *El islam político en el Mediterráneo: Radiografía de una evolución*, Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2013.
- MERLINI, Cesare y ROY Olivier (eds.). *Arab Society in Revolt: The West's Mediterranean Challenge*, Washington DC: Brookings Institution Press, 2012.
- PETER, Frank y ORTEGA Rafael (eds.). *Los movimientos islámicos transnacionales*, Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2012.
- ROY, Olivier. *The Failure of Political Islam*, Londres: I.B. Tauris, 1992.
- *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, Nueva York: Columbia University Press, 2004.