



Cuadernos de Estrategia 163
Islamismos en (r)evolución:
movilización social y cambio
político

Instituto
Español
de Estudios
Estratégicos

ieee.es
Instituto Español de Estudios Estratégicos



MINISTERIO DE DEFENSA



Cuadernos de Estrategia 163
Islamismos en (r)evolución:
movilización social y cambio
político

Instituto
Español
de Estudios
Estratégicos

ieeee.es
Instituto Español de Estudios Estratégicos



MINISTERIO DE DEFENSA

CATÁLOGO GENERAL DE PUBLICACIONES OFICIALES
<http://publicacionesoficiales.boe.es/>

Edita:



www.bibliotecavirtualdefensa.es

© Autor y editor, 2013

NIPO: 083-13-207-0 (edición en papel)

ISBN: 978-84-9781-875-9 (edición en papel)

Depósito Legal: M-26330-2013

Imprime: Imprenta Ministerio de Defensa

Fecha de edición: diembre 2013



NIPO: 083-13-206-5 (edición libro-e)

ISBN: 978-84-9781-876-6 (edición libro-e)

Las opiniones emitidas en esta publicación son exclusiva responsabilidad del autor de la misma. Los derechos de explotación de esta obra están amparados por la Ley de Propiedad Intelectual. Ninguna de las partes de la misma puede ser reproducida, almacenada ni transmitida en ninguna forma ni por medio alguno, electrónico, mecánico o de grabación, incluido fotocopias, o por cualquier otra forma, sin permiso previo, expreso y por escrito de los titulares del © Copyright.

En esta edición se ha utilizado papel 100% reciclado libre de cloro.

ÍNDICE

	Página
Introducción	
El Despertar Árabe y los activismos islámicos	9
Resumen	9
Las autocracias liberales.....	11
El paradigma de la reforma democrática.....	14
El Despertar Árabe.....	17
Reforma o revolución.....	21
¿El fin de la herencia Sykes-Pycot?	27
Islamismos en (r)evolución: el activismo político	31
El activismo religioso.....	35
Activismo yihadista	37
El conflicto sectario en Oriente Próximo y el África Occidental	39
¿El regreso de las autocracias liberales?.....	40
Capítulo primero	
Religión y religiosidad en un mundo árabe cambiante: implicaciones sociales y políticas.....	43
Resumen	43
Introducción.....	45
Deconstruyendo el islamismo.....	45
¿Qué es el islamismo?	46
Visiones monolíticas y realidades cambiantes	47
Islamismos en (r)evolución	50
Religión y religiosidad.....	51
Islamismos en el ciberespacio	52
Entre el puritanismo salafista y el consumismo islámico	54
Los islamismos frente a las «Primaveras Árabes».....	57
Sociedades árabes en profunda transformación	58
Victorias electorales (relativas)	60
Esperanzas y temores frente al islamismo	62
Egipto: cuna y ¿tumba? del islamismo	64
Conclusión.....	67

Capítulo segundo

El islamismo político y el ejercicio del poder tras el Despertar Árabe. Los casos de Egipto, Túnez y Marruecos	71
Resumen	71
Los Hermanos Musulmanes y el Ejército en Egipto: evolución de una cohabitación asimétrica	74
Una incorporación tardía y prudente a la revolución del 25 de enero de 2011	76
Los Hermanos Musulmanes tras la caída de Mubarak. Los límites de una pretendida estrategia autolimitativa	77
Una llegada al poder de forma gradual.....	79
La presidencia de Mursi. Entre la falta de consenso y la creciente polarización	83
La destitución de Mursi y la represión contra los Hermanos Musulmanes.....	88
Al-Nahda y la transición tunecina. Entre el pragmatismo y la ideología.....	91
Al-Nahda y el autoritarismo benalista.....	91
La reconstitución de al-Nahda tras la revolución de enero de 2011	95
Los límites de la estrategia consensual	98
El PJD y la monarquía en Marruecos: una cohabitación subordinada	103
El proceso de inclusión en el sistema del Partido de la Justicia y el Desarrollo	104
El Partido de la Justicia y el Desarrollo y las protestas antiautoritarias de 2011	106
La doble cohabitación del gobierno de Abdelillah Benkirane	110

Capítulo tercero

Las corrientes salafíes. Puritanismo religioso, proselitismo y militancia...	117
Resumen	117
El salafismo y sus malentendidos	119
El salafismo en el contexto del islam pasado y presente.....	120
Los antecedentes históricos.....	127
La identidad salafí	137
Estrategias de proselitismo.....	142
La dinámica interna del salafismo.....	144

Capítulo cuarto

Al Qaeda: origen, evolución y su presencia hoy en el mundo.....	155
Resumen	155
Aproximación al fenómeno	158
Al Qaeda y su conexión con el mundo árabe	160
Historia y evolución.....	162
Muerte de Bin laden y Primavera Árabe (2011), consecuencias para Al Qaeda	164
La situación de Al Qaeda hoy	165
Norte de África y Sahel	165
Al Qaeda en Oriente Próximo.....	174
La presencia de AQ en los países del Consejo de Cooperación del Golfo (CCG).....	178
El caso de España	179
El vínculo de Al Qaeda con otros grupos terroristas del mundo.....	180
Conclusiones	181

Capítulo quinto

Identidad y geopolítica: la instrumentación de las fracturas religiosas.....	185
Resumen	185
Identidad, fractura y desorden.....	189
La fractura religiosa y sus claves	193
El mundo suní y la experiencia wahabita.....	195
El chiismo	198
El choque entre chiitas y wahabíes.....	203
Política exterior y planos de fractura. La instrumentación de la identidad y sus fallas. El dualismo de cultura e intereses	207
Geopolítica y líneas de fractura. Su efecto en las relaciones internacionales inter islámicas.....	208
Efectos de la fractura sunitas/chiitas en el ámbito de las relaciones internacionales. Las fracturas internas.....	211
Conclusiones	220

Capítulo sexto

Impacto y transformaciones del islam en África Occidental.....	227
Resumen	227
La evolución del islam en África Occidental: un proceso lento y cambiante.	230
Las distintas formas de penetración del islam en África Occidental.....	233
El surgimiento del islam rigorista en África Occidental	234
El impacto de los imperios coloniales y su relación con el islam	236
La importancia actual del islam en África Occidental	238
Benín.....	240
Burkina Faso	240
Cabo Verde.....	241
Costa de Marfil.....	241
Gambia	241
Ghana	242
Guinea Conakry	242
Guinea Bisáu	242
Liberia	243
Mali	243
Níger	244
Nigeria.....	244
Senegal	245
Sierra Leona.....	245
Togo	245
La presencia actual de grupos yihadistas en África Occidental	246
AQMI (Al Qaeda en el Magreb Islámico).....	248
Ansar Dine	249
MUYAO (Movimiento para la Unidad y la Yihad en África Occidental).....	249
Boko-Haram.....	250
Ansaru	251
La evolución de los grupos yihadistas en el norte de Mali.....	251
¿Ante un cambio en el islam de África Occidental?	255
Composición del grupo de trabajo	259
Cuadernos de Estrategia	261

El Despertar Árabe y los activismos islámicos

Juan José Escobar Stemmann

Introducción

Resumen

El denominado «Despertar Árabe» ha supuesto el mayor factor de cambio político en el mundo árabe desde los procesos de independencia, y ha alterado profundamente la escena política de nuestros vecinos del sur del Mediterráneo y de todo Oriente Medio. Una de las principales consecuencias de los procesos de transición en curso ha sido la definitiva consolidación de los movimientos islamistas como principales actores del nuevo contexto político. La incorporación de los partidos islamistas a las tareas de gobierno, el salto del activismo religioso a la política y los intentos de Al Qaeda y de la nebulosa yihadista de sacar partido a la creciente inestabilidad que parece apoderarse del mundo árabe, nos obligan a realizar un análisis en profundidad sobre la naturaleza de estos movimientos, las diferencias entre los distintos tipos de activismo islámico, su evolución doctrinal y sus perspectivas de futuro en un contexto político dominado por el paradigma democrático.

Palabras clave

Despertar Árabe, activismo islámico, democratización, islamismo, Hermanos Musulmanes, salafismo, Al Qaeda.

Abstract

The so called Arabic awakening has become the major factor of political change in the Arab world since the independence of the Arab countries, and has altered deeply the political scene of our southern Mediterranean neighbours. One of the principal outcomes of the processes of transition in course has been the definitive consolidation of the Islamic movements as principal actors of the new political context. The incorporation of the Islamic parties to the governments of some Arab countries, the decision of some elements of the religious activism to enter into politics and the attempts of Al Qaeda and the yihadi groups to take advantage of the increasing instability that seems to affect the Arab world, obliges us to do an analysis in depth on the nature of these movements, the differences between the different types of Islamic activism, their doctrinal evolution and their future perspectives in a political context dominated by the democratic paradigm.

Keywords

Arab Awakening, Islamic activism, democratization, Islamism, Muslim Brothers, Salafism, Al Qaeda.

El 17 de diciembre de 2010, la auto inmolación de Mohamed Bouazzizi, un joven tunecino cansado de las continuas vejaciones que sufrió por la actuación de los cuerpos y fuerzas de seguridad, provocaba un verdadero cataclismo que pasará a la historia bajo la criticada calificación de Primavera Árabe, y que otros han preferido denominar Despertar Árabe. En todo caso, la muerte de Bouazzizi provocó una ola de protestas y reivindicaciones populares que afectaron simultáneamente a casi todos los países de la zona. Las consecuencias políticas de las revueltas fueron inmediatas: caída de autócratas, celebración de elecciones libres, procesos de reforma constitucional, y conflictos civiles que amenazan la estabilidad e integridad de algunos países.

El denominado Despertar Árabe ha supuesto el mayor factor de cambio político en el mundo árabe desde los procesos de independencia, y ha alterado profundamente la escena política de nuestros vecinos del sur de Mediterráneo. Probablemente, la principal consecuencia de los procesos de transición en curso haya sido la definitiva consolidación de los movimientos islamistas como principales actores del nuevo contexto político. Aunque no fueron los instigadores de las protestas ni tuvieron un especial protagonismo, los islamistas políticos han sido los principales beneficiarios de los procesos electorales en curso. Sus resultados electorales y su plena incorporación tanto a las tareas de gobierno como a los procesos de reforma constitucional que se han abierto en la región nos obligan a realizar un análisis en profundidad sobre la naturaleza de estos movimientos, sus diferencias con otros tipos de activismo islámico, su evolución doctrinal y sus perspectivas de futuro en un contexto político dominado por el paradigma democrático. Por otra parte, activistas religiosos como los movimientos salafistas han decidido saltar a la arena política y movimientos revolucionarios como Al Qaeda tratan de sacar partido a la creciente inestabilidad que parece apoderarse del mundo árabe. Todos esos factores hacen necesario analizar las consecuencias que los procesos de cambio político en curso están teniendo sobre aquellos movimientos que promueven la afirmación y la promoción activa de creencias, prescripciones, leyes y políticas de carácter islámico.

Las autocracias liberales

Pero antes de conocer esas consecuencias, que serán objeto de análisis en la presente obra, es necesario abordar la definición de los sistemas sociales y políticos del mundo árabe y tratar de explicar porqué, salvo honrosas excepciones, nadie previó este cataclismo. No son pocos los autores que han defendido tradicionalmente que el modelo social imperante en el mundo árabe y la propia configuración del islam como religión hacían muy difícil el establecimiento de verdaderas democracias.

En este contexto se aludía al neopatriarcado¹, que se definía como el producto de incorporar a la tradicional estructura patriarcal, los elementos de la modernidad importados de Occidente. Este modelo social tenía tres rasgos distintivos: la fragmentación social, lo que supone que la sociedad se estructura más en torno a la familia o al clan que en torno a conceptos como la nación o la sociedad civil; una organización autoritaria, donde conceptos como la dominación o el paternalismo priman sobre otros como la igualdad o la cooperación; y finalmente, el paradigma de lo absoluto, lo que implica que la práctica política y cotidiana se basa más en la trascendencia y en la revelación que en la legitimidad representativa.

Estos rasgos, y el hecho de que la ola de democratización que afectó a la mayor parte de los países de América Latina y Asia del este de la década de los ochenta, y de Europa del este y Asia central a principios de los 90 apenas alcanzó al mundo árabe, reforzó en el ámbito de las ciencias sociales un excepcionalismo arabo-islámico en relación a la democracia: el islam, y por extensión el mundo árabe, está irremediamente ligado a una concepción teocrática de la ciudad terrestre, y para acceder al ideal democrático debe liberarse del imperio de lo religioso. Las tendencias fundamentales de la cultura regional y de la práctica religiosa deben ser superadas más que utilizadas en cualquier tentativa que tienda a promover el pluralismo y la democracia.

¿Qué ha ocurrido entonces para que súbitamente los ciudadanos árabes hayan salido a la calle para demandar, entre otras cosas, mayores cotas de libertad política? Las tesis esencialistas han pasado por alto la propia evolución política y social del mundo árabe en los últimos veinticinco años. Desde el punto de vista de su modelo político, los países árabes se han agrupado tradicionalmente en dos grupos: las autocracias de legado cuasi revolucionario, populista, o patrimonialista; y las autocracias liberales. En las primeras la permanencia de sus dirigentes en el poder durante las últimas décadas ha obedecido a tres factores: los ingresos del petróleo, que han permitido mantener una buena parte de los subsidios y prebendas propios de un sistema clientelista; una legitimidad derivada de la idea de que la misión del estado es defender la creación de la nación árabe o la integridad de la comunidad islámica; y el carácter hegemónico de las instituciones estatales. Estas autocracias han creado poderosas

¹ Este concepto se debe al autor árabe Hicham Sharabi, que defendía la existencia de una especie de laguna cultural que condicionaba el modelo político en el mundo árabe. Sharabi señalaba que los modelos tradicionales de relaciones sexuales y las formas típicas del ejercicio del poder y de la autoridad en el seno de la familia han producido los modelos patriarcales de la autoridad política en el mundo árabe. Vid. John Waterbury. «Le potentiel de la libération politique au Moyen Orient» en Ghasan Salamé «Une démocratie sans démocrates: politiques d'ouvertures dans le monde arabe et islamique». Ed. Fayard. París 1992. Pág. 106.

organizaciones cuya principal tarea es absorber o reprimir a los rivales políticos, no dejando ningún espacio a la oposición política².

En todo caso, las autocracias totales han sido más la excepción que la regla en el mundo árabe. La mayor parte de los ciudadanos árabes han vivido en las dos últimas décadas bajo autocracias que permitían un cierto grado de apertura política, de ahí su calificativo de liberales. Precisamente, los procesos de cambio político que estamos viviendo hoy en día son el producto de una evolución que se inicia en la década de los 80, cuando una ola de agitación popular recorrió la práctica totalidad de los países árabes no productores de petróleo, provocando un proceso de liberalización política diseñado para hacer frente a la crisis. Aunque, espoleadas por las perspectivas de cambio, una amalgama de fuerzas políticas (islamistas, izquierdistas, liberales y seculares) intentó enriquecer el proceso político con la esperanza de construir una democracia competitiva, los cambios introducidos dejaron intacta la estructura fundamental del poder en la mayor parte de los países árabes. Una mezcla de pluralismo guiado, elecciones controladas y represión selectiva permitió a los regímenes hacer frente a las revueltas y diseñar un sistema político cuyas instituciones, reglas y lógica consiguieron durante muchos años desafiar cualquier modelo de democratización.

Una serie de factores permitieron el desarrollo de este tipo de sistema político. En primer lugar, y a diferencia de las autocracias totales, los líderes de estos países no han intentado imponer una única visión de la comunidad política. En su lugar, han mantenido una cierta distancia simbólica entre el estado y la sociedad dejando espacio para políticas competitivas y para la disidencia, aunque sin ceder el control final a ningún segmento del espacio político. En segundo lugar, las autocracias liberales no eran hegemónicas. Aunque con límites, permitían a los grupos de la oposición establecer raíces fuera del estado y fomentaban una cierta competición entre islamistas y no islamistas, y también entre los propios partidos islamistas. Los líderes de las autocracias liberales actuaban enfrentando a un grupo contra otro, intentando maximizar su margen de maniobra y restringir la capacidad de la oposición para trabajar conjuntamente. Curiosamente, la política del «divide y vencerás» daba a la oposición un cierto margen de maniobra que podría no obtener en una competición política abierta. Por ello, estos regímenes recibían un cierto grado de aquiescencia y a veces incluso de apoyo, tanto de la oposición islamista como de la oposición secular. Ciertos arreglos permitían a la oposición tener una voz en el parlamento, el gobierno, o incluso en el proceso de islamización que acompañó a la consolidación de las autocracias liberales, en el que el estado cedió una parte del control institucional e ideológico a los islamistas.

² Juan José Escobar Stemmann. «Oriente Próximo. El espejismo de la democratización». *Política Exterior*, 92. Marzo/abril 2003. Pág. 129.

En la mayor parte de los casos, los dirigentes de las autocracias liberales eran tanto árbitros del juego político como patronos de las instituciones religiosas. En tanto que árbitros, los dirigentes utilizan las diferencias culturales, religiosas e ideológicas para dividir a la oposición. El estado promovía una ideología tradicional que acomodaba identidades tribales, religiosas, o étnicas que competían entre sí, fomentando lo que algunos autores denominan «pluralismo cultural mínimo». Sin embargo, como patronos de la religión estos líderes utilizaban sus lazos con las instituciones islámicas para limitar la influencia de las fuerzas políticas seculares, impidiendo la consolidación de las fuerzas que defienden una lectura liberal del islam y por tanto una alternativa al antiliberalismo que caracteriza a los movimientos islamistas. Esta estrategia de islamización vino acompañada de la inclusión parcial de los movimientos islamistas moderados en la arena política, lo que trajo consigo una serie de efectos positivos como la renuncia de los islamistas políticos a la violencia o la aceptación de las reglas establecidas por el poder político³.

El paradigma de la reforma democrática

La segunda fase del proceso que nos conduce a las revueltas de la Primavera Árabe, se inicia en el año 2003 y no viene precedida de amplias protestas. Es consecuencia más bien de una presión exterior. Los atentados del 11S y la intervención militar norteamericana en Irak, empujan a un sector de la academia y de la administración norteamericana a elaborar un nuevo paradigma. Bajo la égida de la iniciativa *Greater Middle East* impulsada por la administración norteamericana y del Partenariado Estratégico de la Unión Europea con el Mediterráneo y el Oriente Próximo, se impone una nueva realidad: la democratización del mundo musulmán es necesaria para hacer frente a la extensión del yihadismo. En buena parte del mundo árabe, las autocracias liberales vuelven a relajar la presión y a organizar nuevas citas electorales más o menos libres. En casi todas se constata un mismo escenario. Los partidos islamistas se convierten en los principales beneficiarios de los procesos electorales, adelantando lo que ha ocurrido tras el Despertar Árabe. No solo muestran una especial habilidad para elaborar mensajes con atractivo popular, sino también capacidad para desarrollar estrategias políticas coherentes y crear organizaciones con una amplia base social. Los resultados fueron bien visibles. El 26 de enero de 2006 Hamas conseguía la mayoría parlamentaria al obtener 74 de los 132 escaños del Parlamento palestino, haciéndose con el gobierno de la Autoridad Nacional Palestina. Poco antes, en las elecciones legislativas celebradas el 15 de diciembre en Irak, diversos grupos islamistas chiíes agrupados en la Alianza Unida Iraquí conseguían 128 de los 275 escaños de la

³ Juan José Escobar Stemann. «Oriente Próximo. El espejismo de la democratización». *Política Exterior*, 92. Marzo/abril 2003. Pág. 132.

Asamblea Legislativa iraquí, y la principal fuerza islamista suní, el Partido Islámico iraquí, 44 escaños más. En las elecciones legislativas celebradas en Egipto un mes antes, los Hermanos Musulmanes obtenían 88 escaños de un total de 454, habiendo presentado candidatos en apenas un tercio de las circunscripciones electorales. En Marruecos, las elecciones a la Cámara de Representantes en 2002, convirtieron al Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD) en el principal partido opositor, al obtener 42 escaños. En Jordania, tras haber boicoteado las elecciones de 1997, los Hermanos Musulmanes participaron en las elecciones celebradas en 2003, obteniendo 17 de los 110 escaños en juego. Un acuerdo previo entre el régimen y los islamistas redujo el número de candidaturas presentadas y limitó el alcance del apoyo del electorado al Frente de Acción Islámica. En todo caso, los islamistas consiguieron que cerca del 56% de sus candidatos presentados fuese elegido. Argelia, Líbano, Kuwait, Baréin o Yemen cuentan también con partidos islamistas integrados en el sistema político que aprovechan esta breve primavera democrática⁴.

Al amparo del nuevo contexto internacional y del propio proceso de liberalización emprendido por las autocracias liberales, se multiplican las iniciativas y las declaraciones de organizaciones de la sociedad civil y de partidos políticos árabes exigiendo un verdadero cambio democrático. Las Declaraciones de Alejandría de marzo de 2004 y Doha en junio de ese mismo año reúnen a grupos con agendas culturales e ideológicas diferentes (islamistas, nacionalistas, liberales e izquierdistas) con un objetivo común: promover las reformas constitucionales necesarias para instaurar verdaderos gobiernos parlamentarios y garantizar el principio de la alternancia en el poder⁵. Ese mismo año, los Hermanos Musulmanes egipcios hacían pública su Iniciativa de Reforma donde esta organización apuesta por primera vez por un sistema democrático, constitucional, parlamentario y republicano. El documento hace un llamamiento a otros partidos políticos para que se adhieran a una carta nacional que, entre otras cosas, reconoce al pueblo como la fuente de toda autoridad, garantiza el principio de transferencia de poder a través de elecciones libres, confirma la libertad de credo, expresión, y formación de partidos políticos, garantiza la independencia de poder judicial, o establece límites a los mandatos presidenciales. Los Hermanos Musulmanes jordanos publicaron un documento similar en noviembre de 2005, y otros partidos islamistas realizaron declaraciones expresas de apoyo a los principios democráticos⁶.

⁴ Juan José Escobar Stemmann. «Los islamistas y la democracia: ¿el debate imposible?». *Política Exterior*, 116. Marzo/abril 2007. Pág. 2.

⁵ Vid. «2004, Year of Reformation Initiatives in the Middle East». Ibn Khaldun Center for Development Studies (ICDS). Cairo, 2004.

⁶ Juan José Escobar Stemmann. «Los islamistas y la democracia: ¿el debate imposible?». *Política Exterior*, 116. Marzo/abril 2003. Pág. 6

Sin embargo la efervescencia electoral y los llamamientos a la reforma política tuvieron un corto recorrido. Los líderes de las autocracias liberales no estaban dispuestos a ceder el control que mantenían sobre la naturaleza y el alcance de la participación política y, menos aún, a emprender las reformas constitucionales necesarias para establecer gobiernos parlamentarios. El relativo éxito electoral de los partidos islamistas fue aprovechado por los regímenes para dar un toque de atención a los países que promovían abiertamente la democratización sobre los peligros que podía entrañar la llegada al poder de estas nuevas fuerzas políticas. El triunfo de Hamas en Palestina y la guerra civil que se extendía en Irak se convirtieron en el mejor argumento de las elites en el poder para no emprender las reformas constitucionales necesarias para democratizar la vida política de estos países. Las autocracias liberales volvían a dar una nueva vuelta de tuerca a su peculiar sistema político, aprobando reformas constitucionales para impedir la participación de los islamistas en citas electorales, aumentando la presión policial y acaparando de nuevo el espacio político. El Egipto de Mubarak es un caso paradigmático. En las elecciones de 2008, los Hermanos Musulmanes desaparecían del parlamento y el partido en el poder conseguía más del 80% de los escaños. Una vez más se comprobaba la capacidad de las autocracias liberales para controlar el sistema político y garantizar su supervivencia.

Pero las cosas estaban cambiando. Esta breve primavera permitió la creación de importantes contactos entre los partidos políticos y fuerzas sociales de todo el arco político del mundo árabe. Facilitó además la llegada a la dirigencia de los partidos islamistas de una generación de políticos más jóvenes y pragmáticos, curtidos en la lucha con otras fuerzas políticas en aquellos ámbitos en los que las autocracias liberales si permitieron el juego electoral: las asociaciones profesionales, la universidad y algunos sindicatos. Un nuevo consenso emerge entre las principales fuerzas políticas del mundo árabe: el futuro político de la región pasaba por la reforma constitucional y el establecimiento de sistemas parlamentarios.

En el año 2004, el PNUD publica su tercer informe sobre desarrollo humano en el mundo árabe, centrado en el análisis del estado de las libertades y derechos en el mundo árabe. Sus conclusiones eran demoledoras. Pese a los llamamientos a favor de la reforma política, el informe destacaba que las libertades de opinión, expresión y creatividad estaban bajo presión en la mayor parte de los países árabes. Los periodistas eran frecuentemente perseguidos por sus opiniones. Las libertades políticas tampoco estaban en mejor situación. Señalaba que de los 22 países árabes, solo se habían celebrado elecciones presidenciales libres con más de un candidato en Argelia, Palestina, Sudán y Yemen. Las elecciones parlamentarias eran poco más que rituales vacíos, no cumpliendo con su papel de instrumentos para la pacífica alternancia en el poder. El depri-

mente panorama se complementaba con la violación de derechos fundamentales esenciales. Los asesinatos o las desapariciones de activistas y disidentes rara vez se investigaban por parte de las autoridades. La violencia de los grupos extremistas, a través de asesinatos, atentados y enfrentamientos con las fuerzas de seguridad, provocaban un alto número de víctimas civiles. Habían aumentado el número de arrestos que se realizan en nombre de la lucha contra el terrorismo, las salvaguardas legales eran violadas, civiles inocentes eran detenidos sin cargos y en muchas ocasiones torturados o maltratados en prisiones y centros de detención⁷.

El informe, producto de la reflexión de un amplio equipo de intelectuales árabes con distintas filiaciones políticas que van desde el islamismo al liberalismo, realizaba una serie de recomendaciones, sentando las bases del consenso constitucional que parece abrirse camino entre las principales fuerzas políticas del mundo árabe: abolir el estado de emergencia; acabar con todas las formas de discriminación contra los grupos minoritarios; garantizar la independencia del poder judicial; respetar las libertades básicas de opinión, expresión y asociación; acabar con la permanencia y el absolutismo del poder sometiendo el poder ejecutivo al imperio de la ley; salvaguardar el pluralismo político permitiendo a todas las corrientes políticas organizarse y competir en la esfera pública, incluyendo a los partidos islamistas; establecer el principio de la igualdad total entre ciudadanos en términos de representación parlamentaria; garantizar la igualdad de género; promover a las organizaciones de la sociedad civil; y proteger las libertades personales a través de leyes que establezcan garantías contra los arrestos ilegales, la detención administrativa, la tortura o las desapariciones. Aunque en Occidente seguíamos apostando por la permanencia de las autocracias liberales, el informe, anticipándose a lo que ocurriría en 2011, alertaba sobre un escenario catastrofista si no se adoptaban medidas urgentes para mejorar la situación política en el mundo árabe.

El Despertar Árabe

Y lo cierto es que las revueltas que se inician en Túnez en diciembre de 2010 y se extienden rápidamente por todo el mundo árabe, nos cogió a todos por sorpresa. Ya no solo por la facilidad con la que cayeron los líderes de Túnez, Libia o Egipto, sino por la vitalidad de las protestas y su rápida expansión, que demostraban la existencia de un sustrato político y de anhelos comunes en todo el mundo árabe. Más que hacer un análisis del recorrido de distintas revoluciones, me interesa aquí resaltar una serie de características comunes que explican en cierta medida las ra-

⁷ «Towards Freedom in the Arab World». Arab Human Development Report 2004. <http://hdr.undp.org/en/reports/regionalreports/arabstates>.

zonas profundas de las protestas, antes de analizar los múltiples efectos que han tenido sobre los sistemas políticos del mundo árabe y la estabilidad de toda la zona. Las revueltas que dan pie a los cambios políticos son ante todo de movimientos ciudadanos con una clara demanda para ejercer su derechos de ciudadanía. En diversas encuestas realizadas en las primeras semanas de las revueltas la mayor parte de los encuestados señalaban como principal aspiración gozar de un estado de derecho y de una verdadera democracia. Se trataba de poner fin a la corrupción y al nepotismo y exigir la igualdad de los ciudadanos ante la ley. Las mujeres juegan también un papel muy importante en el inicio de las revueltas, tras llevar años protagonizando una revolución silenciosa contra el neopatriarcado. Las revoluciones son en buena medida producto de las dinámicas de cambio que ha ido experimentando el mundo árabe en las últimas décadas. La explosión demográfica, el acceso universal a la educación, la urbanización, la modificación de la actitud de las mujeres o la propia reestructuración del modelo familiar son factores que han provocado un amplio cambio en las sociedades árabes, poniendo en tela de juicio el modelo neopatriarcal al que aludíamos anteriormente. Un ejemplo palpable de este cambio es la creciente importancia de la cultura como vehículo de expresión. Pintadas en las calles de las capitales árabes, *shows* satíricos en la televisión, teatro, poesía y cine dan voz a una sociedad que rechaza y se ríe tanto de los autócratas como de los extremistas. El rap y hip hop musulmán, con sus mensajes desafiantes, se han hecho muy populares y los videos de rap en YouTube, que protestan por la injusticia, el desempleo y el caos democrático, registran cientos de miles de visitas⁸.

La creciente frustración social de los jóvenes ha sido otro de los factores determinantes en el estallido de las protestas. Una frustración provocada por la ausencia de perspectivas de empleo o limitadas al sector informal con niveles salariales muy bajos y condiciones de trabajo precarias; una formación inadecuada para las necesidades del mercado de trabajo; un creciente acceso a la información; escasas vías de participación política y ciudadana; y un deseo cada vez más extendido de emigrar. Los países árabes del Mediterráneo tienen una media de edad de 25 años. Cerca del 70% de la población tiene menos de 30 años. Hay 60 millones de personas que tienen entre 15 y 30 años. Esta elevada proporción de jóvenes es sin duda una fuente de inestabilidad, si no se les ofrece perspectivas económicas y sociales de integración.

La situación laboral de los jóvenes es consecuencia de un sistema educativo poco propicio para su inserción laboral. Y ello pese a que desde su independencia, los países árabes han invertido en educación un porcentaje mayor a la media mundial (por encima del 5% PIB). Un reciente

⁸ Robin Wright. «Ten Trends in the New Middle East». Conferencia pronunciada en la Casa Árabe el 17 de mayo de 2013.

informe del Banco Mundial sobre reformas educativas en la región MENA, señalaba que el déficit de conocimiento, junto al déficit democrático y a la desigualdad, es uno de los grandes obstáculos al desarrollo de estos países. Buena muestra de ello es la persistencia de un alto porcentaje de analfabetismo entre los menores de 24 años, que alcanza cifras cercanas al 20%. Por otro lado, una Encuesta a Empresas del Banco Mundial realizada en 2008 puso de manifiesto que el 35,7% de las empresas de la región consideran que el principal impedimento para la contratación de jóvenes es que el sistema educativo no proporciona las capacidades necesarias que demanda el mercado laboral. Esto explica porqué la tasa de desempleo aumenta a medida que lo hace el grado de formación de los jóvenes, y porqué el desempleo entre licenciados universitarios más que duplica el de los trabajadores sin formación⁹.

El problema de integración al que se enfrentan los jóvenes no solo tiene naturaleza económica, sino también política. Pese al señalado peso demográfico de la juventud, su participación política es muy limitada a todos los niveles. El Informe sobre Desarrollo Humano en el mundo árabe de 2009 indicaba que solo el 16% de los menores de 24 años con derecho a voto lo habían ejercido alguna vez. Un porcentaje que se reducía considerablemente en el caso de las mujeres. Al mismo tiempo, la presencia de jóvenes en los principales partidos políticos es mínima. Estos datos explican el papel esencial de la juventud en las revueltas, frustrada por los salarios de subsistencia, la ausencia de protección social y la falta de oportunidades personales y profesionales. No cabe duda de que el éxito de las transiciones políticas que acaban de iniciarse dependerá en buena medida de la correcta integración de estas nuevas generaciones en la vida política, social y económica de nuestros socios del sur del Mediterráneo¹⁰.

Otro de los factores que han incidido sobre la extensión de las revueltas, muy ligado al anterior, ha sido el papel de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. La televisión por satélite, los teléfonos móviles, Internet, y las redes sociales han actuado como mecha en un polvorín provocado por la precaria situación política y socio-económica de amplias franjas de la población. La chispa que hizo estallar el polvorín fue la muerte de Mohamed Bouazzizi, grabada en un teléfono móvil, cuyas imágenes dieron la vuelta al mundo gracias a Al Jazeera y terminaron extendiéndose por Facebook y Tweeter. Las redes sociales han llegado al mundo árabe cuando su propio contexto informativo había cambiado drásticamente. Durante décadas las autocracias árabes con-

⁹ Vid. Iván Martín: «Los jóvenes en los Países Árabes Mediterráneos: ¿una generación perdida? (y como intentar recuperarla)», Consejo Económico y Social de España, Madrid 2011.

¹⁰ Vid. «Challenges to Human Security in the Arab Countries». Arab Human Development Report 2009. <http://www.arab-hdr.org/publications/other/ahdr/ahdr2009e.pdf>.

siguieron controlar el flujo de información a través de un férreo control de los medios de comunicación. La aparición de Al Jazeera a finales de los noventa fue el inicio del fin del monopolio informativo de las autocracias y la consolidación de un espacio político informativo común en el mundo árabe. El rápido crecimiento de Internet en la década del 2000 introdujo una nueva dimensión en la escena informativa, reduciendo aún más el control que las autocracias ejercían sobre el espacio informativo. El acceso universal a Internet, la eclosión de los teléfonos móviles y las redes sociales va a dar a los jóvenes urbanos del mundo árabe una nueva herramienta de protesta que no tardaría en demostrar su efectividad. Al iniciarse las revueltas, Facebook contaba con 21 millones de usuarios en el mundo árabe. Es cierto que no se debe exagerar la importancia de las redes sociales y del factor tecnológico. Se ha señalado con razón que «tuitear no causa las revoluciones». Pero también es cierto que «las revoluciones fueron tuiteadas». Por ello, no debe subestimarse la capacidad de las redes para promover la acción colectiva, limitar los mecanismos de la represión estatal, y afectar a la propia imagen del país en el exterior. Aunque también es cierto que la fácil penetración de las redes por los servicios de seguridad de las autocracias ha convertido a estas en un arma de doble filo. El factor tecnológico ha incidido también en la propia naturaleza de las revueltas, caracterizadas por la ausencia de líderes y su descentralización. En este contexto, las revueltas árabes son muy similares a las que surgieron en diversas ciudades europeas. Grupos descentralizados de jóvenes con dificultades para articular políticamente su protesta y convertir la misma en una alternativa de poder. Quienes se beneficiaron del impulso dado por los jóvenes en el mundo árabe fueron los partidos políticos, y sobre todo los islamistas, que se incorporaron a la revolución una vez iniciada la marcha¹¹.

Las revueltas han tenido también causas económicas. Como ocurrió en los años ochenta, uno de los detonantes de las protestas fue la subida del precio de los productos básicos. El precio del trigo y otros cereales, básicos en la dieta alimenticia del mundo árabe subieron un 45% durante 2010¹². Curiosamente, cuando mejores eran las perspectivas que las instituciones financieras internacionales ofrecían sobre la economía de estos países, tras años de ajuste y privatizaciones, las revueltas ponían de manifiesto el profundo malestar de una población contra un sistema político, que no solo no permitía el juego democrático, sino que monopolizaba un sistema económico que solo beneficia a las elites y provoca

¹¹ Vid. Sahar Khamis y Catherine Vaughn. «Cyberactivism in the Egiptian Revolution: How Civic Engaement and Citizen Journalism Tilt the Balance. Arab Media and Society». *Issue 14*. Summer 2011.

¹² Vid. José María Blanco «Primavera Árabe. Protestas y revueltas». Análisis de factores. Instituto Español de Estudios Estratégicos, 2011. Disponible en: http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2011/DIEEE052-2011Primaveraarabe.pdf.

profundas diferencias de renta y disparidades regionales. La conflictividad social crece a partir del año 2004 en la mayor parte de los países árabes. Egipto es nuevamente un caso paradigmático. Pese a la represión policial, desde ese año se producen más de 3.800 acciones de protesta que llegan a afectar a más de dos millones de trabajadores. Los nuevos sindicatos jugaron un papel muy importante en las revueltas ya que catalizaron la participación de los trabajadores en las mismas.

Los procesos de transición política que se han iniciado como consecuencia de las protestas van a estar muy condicionados por la situación económica. Nuevamente el PNUD alertaba hace unos años sobre el crecimiento de la población y su incidencia en la actividad económica. Señalaba que los países árabes no productores de petróleo tenían el porcentaje de desempleo más alto de los países no industrializados, más de un 20%, alcanzando el desempleo juvenil cifras cercanas al 40%. Debido a la creciente incorporación de jóvenes al mercado de trabajo, el informe ponía de manifiesto que solo para estabilizar el actual nivel de desempleo en los próximos diez años, sería necesario crear 45 millones de puestos de trabajo, lo que implicaba crecimientos medios del PIB del 7% anual¹³. Esos crecimientos no se han producido y probablemente la situación hoy sea aún más compleja. Con este panorama, es fácil predecir un deterioro de la situación social en los próximos años. Si los países árabes no experimentan un periodo prolongado de crecimiento económico, con los consiguientes cambios sustanciales en los estándares de educación, calidad y estilo de vida, será difícil augurar un proceso similar al que llevó a determinados países asiáticos como Taiwán o Corea del sur hacia el cambio democrático.

Reforma o revolución

Pese a la existencia de una serie de características comunes en las distintas manifestaciones del Despertar Árabe, no cabe duda de que cada país afectado ha emprendido su propio camino, condicionado por las propias características de su sistema político. Si centramos nuestro análisis en el Norte de África podremos comprobar que las revueltas dieron lugar a dos tipos de respuestas. Por un lado, los líderes de Marruecos y Argelia consiguieron evitar que los disturbios provocaran un cambio de régimen, introduciendo una serie de reformas de distinto calado político. En Marruecos las manifestaciones de protesta que dieron origen al denominado movimiento de 20 de febrero, motivaron la reacción del rey Mohamed VI, quien, adelantándose a los acontecimientos y desde su privilegiada posición de árbitro y parte del campo político, promovió una reforma constitucional de signo aperturista, que fue refrendada ampliamente en

¹³ Vid. «Creating Opportunities for Future Generations». Arab Human Development Report 2009. <http://www.arab-hdr.org/publications/other/ahdr/ahdr2002e.pdf>.

el referéndum de julio de 2011. Las elecciones generales adelantadas que tuvieron lugar el 25 de noviembre de 2011 dieron como vencedor al islamista moderado Partido Justicia y Desarrollo de Abdelillah Benkirán. Se trata del primer partido islamista en acceder al Gobierno marroquí, donde comparte responsabilidades en coalición con el conservador Istiqlal, el Movimiento Popular, de base beréber y el más laico Partido del Progreso y Socialismo.

Durante su primer año y medio en el Gobierno, Abdelilah Benkirán ha logrado mantener una buena relación con Palacio, haciendo méritos para abonar la confianza que el rey depositó en él tras ganar las elecciones en noviembre de 2011. En ese sentido, ha hecho importantes concesiones, consintiendo que el rey vaya un poco más allá de lo que establece la nueva Constitución en el reparto de papeles entre ambos (por ejemplo en el nombramiento de altos cargos). Reitera constantemente su adhesión al rey y defiende con vigor el sistema monárquico para Marruecos. Pero al mismo tiempo procura, bien de forma velada o bien a través de otras figuras del PJD, recordar a sus bases y a la opinión pública que el entorno del rey le impide gobernar como él quisiera, para evitar repetir la experiencia de los socialistas en los años noventa, que dilapidaron en el gobierno el caudal de legitimidad que habían acumulado durante décadas de oposición. A todas luces, el mensaje ha pasado: el PJD ha ganado con facilidad en las elecciones parciales que ha habido en los últimos meses, incrementando incluso su porcentaje de voto. La conflictividad social ha disminuido visiblemente, a pesar de que la economía marroquí creció en 2012 en torno al 3%, un punto y medio menos que el año anterior, que había sido muy problemático. Por lo que respecta al programa de reformas derivado de la nueva Constitución y que requiere un desarrollo legislativo importante, se constata una cierta ralentización en ritmo y la intensidad del impulso inicial. De las 20 leyes orgánicas previstas, tan solo se han publicado seis, y de los 203 textos legislativos previstos, se han aprobado 67. Quedan pendientes de regulación cuestiones importantes como la libertad de prensa, la reforma de la justicia, o la promoción de la igualdad de género. Por el momento, todo hace pensar que la población marroquí está de acuerdo con la reforma constitucional impulsada por Mohamed VI, por lo que ahora sus demandas se dirigen hacia el primer ministro Benkirán y a su gobierno, y se focalizan en la mejora de sus condiciones económicas y sociales.

En Argelia también se inició un proceso de reforma algo más lento, condicionado sin duda por las enseñanzas de la guerra civil que asoló al país durante los años noventa. Ante la oleada de protestas ciudadanas en los primeros meses de 2011, el presidente Buteflika anuló el 22 de febrero de 2011 el estado de excepción, vigente desde 1991. Pocos meses después anunciaba un programa de reformas políticas que se ha concretado en la adopción de una serie de leyes orgánicas en materia de régimen electoral, incompatibilidad con el mandato parlamentario, representación de

la mujer, partidos políticos, información, y asociaciones. Este programa también incluye una reforma de la Constitución para la cual se constituyó el pasado 8 de abril una comisión encargada de redactar el anteproyecto de reforma. Sobre la base de las nuevas leyes electorales el 10 de mayo de 2012 se celebraron elecciones legislativas, en las que el FLN y el RND, partidos del sistema, fueron los más votados obteniendo 221 y 70 escaños respectivamente de un total de 462. Los diferentes partidos islamistas moderados obtuvieron unos pobres resultados (un total acumulado de 58 escaños sobre los 452 posibles) que contrastaban con las expectativas generadas tras el éxito de partidos similares en las elecciones de Egipto, Túnez y Marruecos. Los partidos islamistas más radicales, liderados por los antiguos jefes del Frente Islámico de Salvación (FIS), no obtuvieron la autorización del gobierno para presentarse a los comicios, lo que provocó que hicieran un llamamiento a boicotear las elecciones.

No obstante, la gran cita electoral es la que tendrá lugar en abril de 2014, fecha en que se celebrarán las elecciones presidenciales. En los últimos meses se perfilaba la posibilidad de que el presidente Buteflika pudiera presentarse a un cuarto mandato. No obstante, dado su delicado estado de salud (fue evacuado el pasado 27 de abril al hospital militar Val de Grâce de París tras sufrir un ataque al corazón) esta posibilidad parece excluida. Su eventual salida de la escena política podría llevarnos a dos escenarios diferentes: mantenimiento del *statu quo* (lo que podría generar a medio plazo un profundo descontento de la población de un país que no ha experimentado cambios significativos como en otros países de su entorno); o una transición pacífica de la mano de un candidato capaz de concitar el consenso necesario para llevar a cabo las reformas necesarias, y dispuesto a sacrificarse para dar paso a un relevo generacional. El descontento de la población puede crecer de manera significativa a medio plazo, especialmente en caso de que deba reducirse el apoyo económico a amplios sectores de la población.

Los casos, por orden cronológico, de Túnez, Egipto, y Libia pueden calificarse de verdaderas revoluciones ya que trajeron consigo la caída de sus dirigentes. Todos comenzaron por protestas populares reprimidas por las autoridades, y que fueron incrementando su intensidad a medida que lo hacía la represión, hasta conseguir la caída del régimen. Puede apreciarse un aumento gradual de la violencia que ha sido necesaria para alcanzar este cambio. Mientras en Túnez bastó con el respaldo de la comunidad internacional a las protestas, en Egipto la presión exterior tuvo que ser mucho más explícita. En Libia, la caída de Gadafi fue posible gracias al apoyo que recibieron los rebeldes de una fuerza aérea internacional. En Túnez, tras de la caída del régimen de Ben Ali, se celebraron las primeras elecciones para la Asamblea Constituyente en octubre de 2011, de las cuales salió como vencedor el partido islamista moderado En Nahda. Consciente de la necesidad de contar con el mayor apoyo posible, el partido de Rashid Ghanuchi decidió contar con dos partidos

más para formar un gobierno que dispusiera de una amplia mayoría en la Asamblea Constituyente: Ettakatol y Congreso para la República (o CPR). De esta forma, la coalición de gobierno en Túnez ocupa actualmente 141 de los 217 escaños del hemicycle y los líderes de los tres partidos se han repartido los principales cargos de poder.

Aunque Túnez siempre ha sido considerado como el país con más posibilidades de realizar una transición exitosa y convertirse en modelo para el resto de las transiciones árabes, la situación política se ha deteriorado en los últimos meses. La Constitución sigue sin ser aprobada, pese a que el borrador inicial fue consensuado el pasado mes de abril, lo que ha impedido la convocatoria de nuevas elecciones parlamentarias y presidenciales. El debate entre secularismo e islamismo se ha ido intensificando en los últimos meses, e incluso ha hecho rebrotar la violencia. El asesinato del líder opositor Choukri Belaid, puso de manifiesto además el deterioro de las relaciones internas tanto en el seno de la coalición como de Ennahda y terminó provocando la caída del primer ministro Jebali y su sustitución por el antiguo ministro del Interior Ali Laarayedh. Se ha producido asimismo un incremento del extremismo religioso en Túnez, representado sobre todo por la corriente salafista cuyo principal grupo es Ansar Al Sharia. Ennahda ha intentado mantener un equilibrio entre sus socios laicos de gobierno y sus potenciales aliados islamistas. Desde el gobierno se ha insistido en que la persecución y criminalización de los salafistas sería contraproducente. Sin embargo, todo parece indicar que dicho equilibrio se ha roto y el gobierno está mostrando una mayor firmeza contra el desafío salafista. A mediados de mayo se registraron combates contra grupos terroristas en los montes Chaambi (región fronteriza entre Argelia y Túnez) y el gobierno vio muy cercana la amenaza del radicalismo islámico. El primer ministro Larayedh prometió enfrentarse a los grupos radicales y anunció un mayor control sobre las mezquitas y sobre el discurso de los predicadores. Así pues, el actual gobierno tunecino se enfrenta a una situación muy complicada: por un lado debe hacer frente a la acuciante situación económica; por el otro, debe superar con la extrema polarización de la población entre islamistas y secularistas, a la vez que debe luchar contra el auge de los movimientos yihadistas radicales y sus reclutamientos¹⁴.

En Egipto, al igual que sucedió en Túnez, tras el triunfo de los Hermanos Musulmanes en las elecciones legislativas y el de su candidato a las elecciones presidenciales, Mohamed Morsi, las esperanzas depositadas en el proceso de transición también empezaron a desvanecerse. En noviembre de 2012, el presidente Morsi promulgaba una declaración constitucional en virtud de la cual sus decisiones quedaban sustraídas del control judicial hasta que la nueva constitución fuera promulgada.

¹⁴ Vid. Marina Ottaway. «Learning Politics in Tunisia». Wilson Center, 2013. Disponible en: http://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/learning_politics_in_tunisia.pdf.

Pocos días después, el presidente de la Asamblea Legislativa sorprendía a todos anunciando que la Asamblea se hallaba en condiciones de aprobar el proyecto constitucional que habría de ser sometido a referéndum; una Asamblea de la que se habían retirado previamente los diputados no islamistas, tras denunciar el recurso abusivo a la mayoría por parte de los Hermanos Musulmanes y sus aliados. Ambas decisiones suscitaron el rechazo inmediato de la práctica totalidad del arco político no islamista egipcio, provocando la creación del Frente de Salvación Nacional, una nueva organización que agrupa a las fuerzas liberales, izquierdistas y nasseristas, y una nueva ola de protestas en las principales ciudades egipcias. Aunque el presidente Morsi modificó la Declaración Constitucional, mantuvo su intención de someter el proyecto constitucional a referéndum, que se celebró finalmente en dos fases los días 15 y 22 de diciembre de 2012, siendo finalmente apoyado por el 62% de los votantes.

La desconfianza entre los distintos actores implicados en el proceso de transición no ha hecho más que aumentar desde entonces. El pasado 26 de febrero, las fuerzas seculares agrupadas en el Frente de Salvación Nacional, alegando la ausencia de un marco jurídico transparente y justo, anunciaban su decisión de boicotear las elecciones legislativas, cuya primera ronda debería haberse celebrado el pasado 26 de abril. El 6 de marzo, la jurisdicción administrativa sometió al Tribunal Constitucional la ley electoral para que examinara su constitucionalidad y suspendió las elecciones legislativas hasta que el Tribunal Constitucional se pronuncie. Como consecuencia de este bloqueo los islamistas (Hermanos Musulmanes y salafistas) se han convertido en los únicos partidos con presencia institucional en Egipto, frente a una oposición secular que desconfía de la genuina vocación democrática de los islamistas. Los liberales han decidido movilizarse en la calle, tratando de recuperar el «espíritu de la plaza de Tahrir». Sin embargo las últimas manifestaciones han adquirido un cariz nihilista y destructivo con la incorporación de elementos antisociales que carecen de objetivos políticos concretos. Por otra parte, el aparato del estado, y más concretamente el poder judicial, se ha convertido en el principal contrapeso de los islamistas. Por el momento, la clase política egipcia ha mostrado una incapacidad total para llegar a acuerdos que permitan consensuar los elementos básicos del nuevo sistema político egipcio. La responsabilidad es compartida. Los Hermanos Musulmanes, como fuerza mayoritaria tienen una especial responsabilidad en el liderazgo de la transición y en el deber de incluir en ella a todas las fuerzas políticas. Por ello no pueden desvincularse del fracaso del diálogo. La oposición secular, por su parte, con su boicot a las elecciones legislativas no ha hecho más que demostrar su incapacidad para formar un bloque coherente y atraer electores. Prolongar en el tiempo la deslegitimización sistemática de las instituciones y de los procesos electorales solo puede llevar al fracaso de la propia transición democrática, como ha puesto de

manifiesto la interrupción del proceso democrático liderado por el general Sisi el pasado 2 de julio, y cuyas consecuencias analizaremos en el próximo epígrafe¹⁵.

En Libia, tras una corta pero cruenta guerra civil y el asesinato de Gadafi, el país parece iniciar la senda de la estabilidad con la celebración el 7 de julio de 2012 de las primeras elecciones pluralistas en los últimos 60 años. A diferencia de lo sucedido en los países vecinos, en estas elecciones salió como vencedora una coalición moderada no islamista: la Alianza de Fuerzas Nacionales, una coalición de 65 partidos liberal-nacionalistas dirigida por Mahmoud Jibril. Así, el Consejo Nacional de Transición que se había encargado de liderar el país durante el proceso de lucha contra el antiguo régimen hasta la celebración de estas primeras elecciones quedó finalmente disuelto. En su lugar, y hasta la redacción de una nueva constitución, es el Congreso General de la Nación quien lleva las riendas del país. Sin embargo, la inestabilidad no ha tardado en aparecer. El proceso de la redacción de la nueva Constitución se ha ralentizado. Aunque en principio el proceso debía terminar en mayo de este año, fue solo en febrero, cuando finalmente se eligieron a los 60 miembros que formarán parte de la comisión encargada de redactar el nuevo texto constitucional¹⁶.

El principal problema del país en estos momentos sigue siendo la seguridad. La presencia de brigadas armadas descontroladas es el mayor desafío de las nuevas autoridades libias. Las iniciativas para poner bajo su autoridad a las brigadas, así como para recoger armamento (se estima que en Trípoli hay más de un millón de armas) están teniendo escaso éxito. Los recientes enfrentamientos entre brigadas y ciudadanos en Bengasi que causaron la muerte a más de treinta personas han puesto de manifiesto la necesidad de acelerar el proceso de desarme de las milicias, que el Gobierno pretende llevar a cabo, antes de que finalice el año. Las amenazas son de distinta naturaleza en las diferentes regiones: en Trípoli la seguridad se está deteriorando debido a la colusión de las milicias con actividades criminales y la presión política que ejercen contra las autoridades. El atentado contra la embajada francesa el pasado 23 de abril incrementó los niveles de alarma. Un nuevo atentado contra un vehículo de la embajada italiana el pasado 12 de junio vino a confirmar el deterioro de la seguridad en la capital y el incremento de los ataques contra objetivos occidentales. En Bengasi, segunda ciudad del país, la violencia organizada tiene carácter político, con la actuación de grupos islamistas radicales. En las regiones del interior predominan las tensiones

¹⁵ Vid. Nathan Brown. «Islam and politics in the New Egypt». *Carnegie Endowment for International Peace*, 2013. Disponible en <http://carnegieendowment.org/2013/04/23/islam-and-politics-in-new-egypt/g0se>.

¹⁶ Vid. Carlos Echeverría. «La difícil estabilización de Libia». Instituto Español de Estudios Estratégicos, 2013. Disponible en: http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2013/DIEEE045-2013_EstabilizacionLibia_C.Echeverria.pdf.

tribales y étnicas, derivadas de antiguos conflictos territoriales. Especialmente preocupante es la situación en el sur del país en un contexto de inestabilidad regional en el Sahel, ante las dificultades para controlar el territorio y el movimiento de distintos tráficos ilícitos. Esta región puede convertirse en un territorio sin control estatal, posible refugio para todo tipo de terroristas y criminales.

Junto a la situación de seguridad es necesario destacar la propia inestabilidad política. La Ley de Aislamiento Político (LAP) aprobada el pasado 5 de mayo excluye de la participación política y administrativa a una relación detallada de excargos del régimen anterior por un periodo de diez años. Entre los probables afectados por la aplicación de la norma destacan importantes personalidades como el presidente del Congreso Nacional General, Mohamed Magarief (fue embajador en la India antes de pasar a la oposición en 1980), o el líder de la liberal Alianza de Fuerzas Nacionales, Mahmoud Jibril, entre otros. El ministro de Interior acaba de presentar su dimisión y es posible que los responsables de Defensa y Justicia lo hagan en breve. Se estima que una aplicación razonable de la medida podría afectar a unas 5.000 personas, y una más estricta multiplicaría esta cifra por diez. El proceso de adopción de la ley, que ha sido una reivindicación constante de los milicianos a la que se han sumado los partidos islamistas que defienden la medida como la única capaz de garantizar los logros de la revolución, ha sido muy polémico tanto por el contenido de la misma, como por el contexto en el que se ha desarrollado, ya que las brigadas han ejercido una fuerte presión ocupando militarmente, ante la pasividad e incapacidad de las autoridades, la sede tanto del parlamento como de varios ministerios. La aplicación de esta ley vuelve a situar prácticamente al Gobierno libio en el punto de partida de hace siete meses, que no es otro que el de intentar lograr la designación de nuevos miembros del gobierno que cuente con el apoyo de un Congreso fuertemente atomizado, con dos agravantes: la victoria moral de los brigadistas que han logrado imponer su visión con el ejercicio de la violencia política, y por otro lado la creciente dificultad para encontrar un reemplazo a los líderes naturales en un panorama carente de alternativas aparentes.

¿El fin de la herencia Sykes-Pycot?

El Despertar Árabe en Oriente Próximo ha sido mucho más convulso y bastante menos uniforme que en el Norte de África, donde pese a las dificultades que acabamos de enumerar hay procesos de transición en marcha que deberían dar paso a sistemas políticos más abiertos o democráticos. Aunque las protestas se extendieron en Oriente Próximo a casi todos los países, en esta zona del mundo árabe no ha habido grandes cambios. Diversos factores explican este estado de cosas. En primer lugar, es aquí donde se sitúan los principales países productores de pe-

tróleo. En los países del Golfo las protestas solo tuvieron un importante calado en Yemen, Kuwait y sobre todo en Bahrein, aunque en este último país las revueltas fueron interpretadas en clave sectaria, como veremos posteriormente. En principio, los países del Golfo consiguieron desactivar las protestas aumentando los fondos destinados a políticas sociales. El alto nivel de renta per cápita de estos países eliminaba uno de los factores esenciales en las revueltas y permitía a sus gobiernos manejar más fácilmente las protestas sociales. De los grandes productores de crudo, solo Kuwait tuvo que hacer frente a protestas más intensas, debido fundamentalmente a la crisis política que provocó la disolución del Parlamento.

El principal foco de inestabilidad en el Golfo sigue estando en Yemen, donde las protestas terminaron obligando al presidente Saleh a dimitir, tras la intervención mediadora del Consejo de Cooperación del Golfo y la aprobación de la ley de inmunidad, que permitía a aquel abandonar el poder sin ser encausado. Con ello se iniciaba la segunda fase del proceso de transición cuyo principal hito fue la convocatoria de elecciones presidenciales en febrero de 2012, que ganó Abd Rabbuh Mansur al-Hadi, ex-vicepresidente de Saleh y único candidato de consenso para llevar a cabo la transición. El presidente Hadi ha ido poco a poco asumiendo el control del país y consiguiendo el cese de varios familiares del expresidente Saleh que seguían ejerciendo diversos cargos de importancia en el ejército. No obstante, numerosos interrogantes siguen planeando sobre el proceso de transición política en Yemen. La influencia del expresidente Saleh sigue siendo notable en el país. Muchos de sus allegados controlan los resortes del poder, y su partido sigue en el Gobierno, aunque coaligado con la oposición. Especialmente preocupante es la situación de seguridad en el país. La debilidad del gobierno está facilitando las acciones de Al Qaeda, que se muestra cada vez más activa tanto en secuestros como en ataques terroristas. En la actualidad, Al Qaeda mantiene su presencia en las gobernaciones de Al-Shabwa, Lahij, y en las ciudades de Adén, Taiz y Hadramaut.

Otra de las causas que han condicionado el desarrollo de las revueltas en Oriente Próximo ha sido sin duda la fragmentación sectaria que caracteriza a la mayor parte de los países que se encuentran en esta región, y que los diferencia de los países del Norte de África, cuyas sociedades son mucho más homogéneas. De ello, las revueltas han traído consigo la exacerbación de las lealtades tribales, étnicas, religiosas y geográficas provocando una intensificación de la fragmentación intraárabe. Especialmente preocupante es la creciente intensificación del conflicto sectario entre chiíes y suníes. Durante mucho tiempo los componentes de las distintas fracturas sectarias que recorren esta parte del mundo árabe-islámico vivieron en paz. Pero en las últimas décadas la situación se ha deteriorado. Casi todos los países suníes consideran que la revolución iraní diseñó un proyecto religioso frente al proyecto nacionalista que imperaba

en el mundo árabe. Los chiíes, apoyados por la política expansiva de Irán, se han expandido por todo el mundo árabe en detrimento de las comunidades suníes utilizando la cuestión sectaria para extender su influencia. La intervención norteamericana en Irak y la caída de Saddam Hussein provocaron un cambio muy importante en el balance de fuerzas en la región, integrando a Irak bajo la órbita iraní y provocando la persecución de la minoría suní, que ha pasado de defender un proyecto nacional a defender un proyecto propio. Desde su nacimiento como estado, Irak fue el escudo protector de la península arábiga frente al expansionismo persa. El sectarismo iraní, señalan los intelectuales árabes, ha terminado provocando la expansión del sectarismo suní¹⁷.

Lo cierto es que llevamos años contemplando una guerra fría entre Irán y Arabia Saudí. El primero cuenta como aliados a Siria, Irak y a Hizbuláh en el Líbano. El segundo trata de evitar por todos los medios que Irán siga extendiendo su influencia. Este conflicto regional explica porqué las revueltas en Baréin no llegaron a producir cambios políticos. En el contexto general de la Primavera Árabe, las manifestaciones que se producen en febrero de 2011 en la Plaza de la Perla de la capital Manama, reflejaban el malestar de una mayoría chií que se sentía discriminada política y económicamente por parte de la minoría suní que gobierna el país. Sus autoridades denunciaron la supuesta injerencia iraní, y las tropas de los países del Consejo de Cooperación del Golfo, en especial saudíes, no tardaron en intervenir militarmente para sofocar las revueltas. No hay que olvidar que tanto Arabia Saudí como otros países del Golfo cuentan con importantes minorías chiíes que podrían convertirse en un elemento de desestabilización de las monarquías del Golfo.

El conflicto civil en Siria se ha convertido en el paradigma de este conflicto sectario en el que se están redefiniendo las fronteras del poder regional. Lo que se inició como una protesta en demanda de apertura política y de mejores condiciones socio-económicas ha terminado degenerando en un conflicto civil con importantes implicaciones regionales. De nuevo, las revueltas se interpretaron en clave sectaria e Irán, junto con su aliada Hizbulá, no tardó en acudir al auxilio del régimen de Bashar Al Assad. El apoyo que el régimen sirio está recibiendo de Rusia y sobre todo de China, tiene mucho que ver con las nuevas relaciones energéticas. Los nuevos contratos de exploración petrolíferos que están firmando Irak e Irán se están realizando con empresas chinas y rusas, lo que ha situado a estos dos países en el campo chií. Frente a esta coalición, Turquía y los países del Golfo han optado por apoyar abiertamente a los rebeldes. Estados Unidos y la Unión Europea, reticentes en un primer momento a implicarse en el conflicto, han terminado apoyando también a la oposición. La situación es extremadamente compleja. Tras una serie de victorias de las fuerzas rebeldes, el régimen sirio ha conseguido

¹⁷ Wahad Khanfar. «Sectarism in the Arab World». Intervención en el VII Foro de Al Jazeera. Doha, 16 de marzo de 2013.

equilibrar la balanza militar, sobre todo tras reconquistar en junio de 2013 la ciudad de Qusair, donde contó con la implicación directa de fuerzas militares de Hizbulá. La implicación de las milicias libanesas en la guerra en Siria ha provocado un llamamiento a la yihad por parte de destacados líderes religiosos del mundo árabe y ha dado alas a los grupos que giran en torno a la órbita de Al Qaeda, que defienden abiertamente la necesidad de acabar con las fronteras que impusieron artificialmente Francia y el Reino Unido tras la primera guerra mundial¹⁸.

Ante la creciente internacionalización del conflicto y conscientes de la gravedad de la situación, EE.UU. y Rusia están intentando sentar a los contendientes en una mesa de negociación. El pasado 7 de mayo, el secretario de Estado norteamericano, John Kerry y el ministro de Asuntos Exteriores ruso Serguei Lavrov anunciaban una iniciativa para convocar una conferencia de paz en Ginebra. El objetivo es conseguir el fin de la violencia, garantizar la soberanía y la integridad territorial de Siria, nombrar un gobierno de transición y conseguir el acceso sin restricciones de las organizaciones humanitarias. La complejidad de los intereses en juego ha obligado a posponer la fecha de la conferencia. El gobierno sirio defiende que no abandonará el poder hasta que se apruebe una reforma constitucional y sea sometida a referéndum; la oposición sigue dividida sobre la conveniencia de participar en la conferencia y los grupos yihadistas están ganando terreno en el interior del país. Hay que determinar además el papel que puede jugar Irán, ya que el fracaso de la diplomacia regional en Siria es en parte producto de las crecientes tensiones con Irán en relación a su programa nuclear¹⁹.

La intensificación del conflicto sectario ha sido la principal consecuencia de las revoluciones en esta parte del mundo árabe. Desde Basora a Beirut se está produciendo un colapso de las estructuras heredadas. Hay un claro riesgo de que el conflicto sirio termine extendiéndose a Líbano, donde ya se han producido choque entre partidarios y detractores del régimen sirio en Sidón y Trípoli. Y la siguiente víctima podría ser Irak, que viene sufriendo un aumento importante de los atentados sectarios, que solo en el mes de mayo produjeron más de mil víctimas mortales. Si no se pone fin al conflicto sirio y se garantiza la integridad territorial de este país, toda la zona corre el riesgo de entrar en una espiral de desestabilización que podría poner fin a las fronteras diseñadas tras la primera guerra mundial por los representantes de Francia y el Reino Unido.

¹⁸ El 3 de enero de 1916, Mark Sykes, representando a Gran Bretaña y George Picot, representando a Francia, acordaron repartirse los territorios del Imperio Otomano, si este era derrotado en la I Guerra Mundial. Francia recibiría Siria y su zona costera, el actual Líbano, y el Reino Unido recibiría el actual Irak. En base a este acuerdo se definirían las fronteras futuras de los estados árabes de la zona.

¹⁹ Vid. Julian Barnes y Daniel Levy. «Syria: The Imperative of De-Escalation». European Council of Foreign Relations. May 2013.

Islamismos en (r)evolución: el activismo político

Decíamos al iniciar este capítulo introductorio de esta obra, que el objetivo fundamental de la misma es analizar las consecuencias que el Despertar Árabe ha tenido sobre el islamismo. De ahí el título de la misma: «Islamismos en (r)evolución: movilización social y cambio político». Por ello creo que es importante actualizar conceptualmente el término islamista. Siguiendo la terminología del International Crisis Group²⁰, el término islamismo debe ser entendido como sinónimo de activismo islámico, es decir, la afirmación y la promoción activa de creencias, prescripciones, leyes y políticas de carácter islámico. Desde esta perspectiva hay numerosas corrientes que tienen en común fundar su activismo sobre las tradiciones y enseñanzas del islam. El discurso occidental ha tenido tendencia a representar el activismo islámico como un fenómeno más o menos unitario, ya se domine islamismo, islam político o fundamentalismo islámico, y a oponer este fenómeno a la práctica del islam en tanto que creencia religiosa de los musulmanes ordinarios que pertenece a la esfera privada. El islamismo sería en consecuencia el asunto de una minoría de agitadores que explota la fe de sus correligionarios con fines políticos. Esta visión está fundada sobre premisas erróneas. El islam es menos una religión de paz que una religión de derecho. Por ello, el islam está directamente interesado en el gobierno y tiende en consecuencia a poseer un aspecto político. Tampoco se puede atribuir a los musulmanes ordinarios una forma de creencia religiosa que pertenece a la vida privada. Para la mayoría de los musulmanes, el islam está intrínsecamente ligado a la cosa pública en la medida de que no solo supone una comunidad de creyentes (*umma*) sino que contiene y transmite un cuerpo de prescripciones jurídicas y morales que constituyen un proyecto de orden social.

Desde esta perspectiva cabe destacar la existencia de tres grandes corrientes que tienen en común fundar su activismo sobre las tradiciones y enseñanzas del islam. Se trata de movimientos y organizaciones que comparten principios religiosos y referencias textuales, aunque no objetivos ni comportamientos. Parten de diagnósticos distintos sobre la situación de la sociedad musulmana y ofrecen también soluciones distintas. La primera corriente puede ser calificada de islamismo político, en la medida que incluye a los movimientos que dan prioridad a la acción política, que buscan el poder a través de la participación en las instituciones y que, rasgo característico, se constituyen en partidos políticos. Rechazan el uso de la violencia salvo en aquellos casos en los que un movimiento islamista político es obligado a operar bajo ocupación extranjera²¹. Aun-

²⁰ «Understanding Islamism». International Crisis Group. Middle East/North Africa Report N°37 – 2 March 2005

²¹ Juan José Escobar Stemmann. «Los islamistas y la democracia: ¿El debate imposible?». *Política Exterior*, 116. Marzo/abril 2007. Pág. 3.

que el activismo islamista nace en los años 20 del siglo pasado, con la fundación en 1927, por Hassan Al-Banna, de la organización de los Hermanos Musulmanes en Egipto, su presencia en el mundo árabe comienza a vislumbrarse en la década de los setenta, fruto de una serie de factores exógenos (derrota árabe frente a Israel, fracaso de las ideologías importadas y del nacionalismo árabe, revolución iraní) y endógenos, íntimamente ligados a la situación interna de los distintos regímenes árabes. Para hacer frente al auge de la izquierda más radical, especialmente en los medios intelectuales y académicos, los gobiernos apoyaron el nacimiento de distintas asociaciones islamistas para poder controlar las universidades y hacer frente a la expansión de los grupos izquierdistas.

Es en la década de los ochenta cuando se consolidan estas asociaciones como las principales fuerzas opositoras a las autocracias liberales. Lejos quedan los tiempos en los que los regímenes utilizaban a los islamistas para hacer frente a la oposición secular. Asociaciones como Reforma y Renovación de Abdelilah Benkiran en Marruecos, el Movimiento para la Tendencia Islámica de Rachid Ganouchi en Túnez o el Frente Islámico de Salud de Abassi Madani en Argelia se convierten en partidos políticos para tratar de participar en los tímidos procesos de apertura política que se desarrollan en la zona a finales de los ochenta como consecuencia de las denominadas «revueltas del pan», producto de la crisis económica y del alza del precio de los productos básicos. Los partidos islamistas de esa época defendían un modelo de sociedad política diferente al de Occidente, basado en el establecimiento de un Estado islámico regido por la *sharía* y que niega conceptos centrales de la democracia como la soberanía popular o la defensa de los derechos humanos.

Los partidos islamistas son hoy organizaciones de masas que han ocupado el lugar que antaño representaron los movimientos de liberación nacional y los partidos de izquierda. Han sabido destilar una larga y compleja tradición filosófica en eslóganes simples (el islam es la solución) que suplantaron rápidamente al panarabismo y al socialismo renovando con un lenguaje religioso el discurso nacionalista nacido en la independencia. Su ideario político ha sufrido, sin embargo una evolución determinada por tres variables fundamentales: el objetivo de mantener y extender su influencia política y social; su deseo de adaptarse al contexto político de los estados donde estos movimientos operan; y las lecciones derivadas de experiencias precedentes. Los movimientos islamistas no son inmunes al paradigma democrático y su participación en el juego político ha facilitado esta evolución doctrinal, aún inconclusa y salpicada de ambigüedades. La evolución ideológica y la ambigüedad se dan la mano en dos cuestiones básicas para determinar el futuro rumbo de los islamistas: su posición ante el pluralismo político y el uso de la violencia. Ya hemos señalado que hasta finales de los 80, los islamistas se enorgullecían de defender un modelo de sociedad política diferente a la de Occidente, basada en la creación de un Estado

islámico. La guerra civil argelina, y el fracaso de la insurgencia islamista en Egipto provocan a partir de la década siguiente un proceso de reevaluación doctrinal para evitar la represión gubernamental y aprovechar la creciente demanda de reforma en la región. El reconocimiento de la soberanía popular (donde antes no existía más que la *hakimiyya* o soberanía de Dios), la celebración de elecciones libres y justas o el establecimiento de gobiernos parlamentarios, son conceptos que comienzan a entrar en el vocabulario de los partidos islamistas. No solo aceptan que las fuerzas seculares sean actores políticos legítimos, sino que comienzan a contemplarlos como aliados potenciales en la batalla en favor de las reformas. Los islamistas entran de lleno en la retórica de la liberalización política y adoptan una nueva terminología. En todo caso los islamistas no han dado totalmente la espalda a sus orígenes ideológicos. En todas las organizaciones existen tensiones entre el viejo ideal de crear un Estado islámico y el nuevo objetivo de convertirse en actores influyentes en sistemas más pluralistas. El carácter dual de estos movimientos como organizaciones políticas y movimientos religiosos explica parte de esas tensiones. El contexto social también genera ambigüedad. Los movimientos islamistas han tenido un importante impacto sobre las costumbres sociales y, en parte como consecuencia de su activismo, en las tres últimas décadas se ha producido un proceso de reislamización impulsado por los propios regímenes. Las sociedades musulmanas se han hecho más conservadoras.

Por lo que respecta al uso de la violencia, las autocracias liberales acusaban a los islamistas de mantener tendencias violentas y revolucionarias. Sin embargo, la realidad demuestra que la mayor parte de los movimientos islamistas políticos ha renunciado a la violencia como arma política. Las reacciones de las organizaciones islamistas a las medidas represivas de los distintitos regímenes han demostrado que su compromiso con la no violencia es real, aunque en algún momento han utilizado coacciones e intimidaciones para imponer su agenda en determinadas instituciones como las universidades o las asociaciones profesionales. No obstante dicho compromiso desaparece cuando se alude a la cuestión palestina o a la intervención militar en Irak. De hecho, la evolución política hacia la aceptación del pluralismo ha venido acompañada en los últimos años por un proceso de radicalización de su discurso en temas de política exterior. Los islamistas se han convertido en los herederos del nacionalismo árabe, adoptando el discurso antioccidental y antiimperialista que caracterizó a aquel durante años.

La presente obra trata de analizar en profundidad tanto los cambios sociales que acompañan a la evolución del islamismo político, como el desempeño de los islamistas una vez en el poder. Hayzam Amirah Fernández nos relata en el primer capítulo, titulado «Religión y religiosidad en un mundo árabe cambiante: Implicaciones sociales y políticas» las transformaciones sociales, ideológicas y en la cultura política 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 este ámbito, grupos de orientación salafista, predicadores religiosos, o incluso jóvenes sin adscripción partidista que se consideran a sí mismos islamistas. Esa mezcla de islamismos, con frecuencia difusa y sin una jerarquía clara, está provocando conflictos a distintos niveles (estructurales, generacionales, organizativos, etc.) que no harán más que aumentar en el corto y medio plazo. El profesor Amirah señala que en el mundo árabe se están produciendo movimientos tectónicos 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 que se abre con el Despertar Árabe, 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 a un ritmo muy rápido.

Por su parte, Miguel Hernando de Larramendi, en el segundo capítulo, titulado «El islamismo político y el ejercicio del poder tras el Despertar Árabe. Los casos de Egipto, Marruecos y Túnez», señala que los movimientos islamistas han sido las organizaciones que mejor han sabido capitalizar sus años de oposición, su proximidad a las necesidades sociales de una población pauperizada y su imagen de honestidad frente a la corrupción y las desigualdades sociales. Estos factores explican en gran medida las victorias electorales cosechadas por el movimiento al-Nahda en Túnez, por los Hermanos Musulmanes en Egipto y por el Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD) en Marruecos. El Despertar Árabe ha acabado con su imagen de víctimas de los regímenes autocráticos al tiempo que les ha obligado a adaptar su discurso y sus tácticas electorales a un nuevo contexto en el que el campo islamista se ha hecho más plural. El lenguaje político ha tendido a eclipsar a la retórica religiosa en unos programas electorales que ponían el énfasis en la lucha contra el autoritarismo, la corrupción y en la mejora de la situación económica. La politización de los movimientos salafistas y las diferencias generacionales han multiplicado el número de partidos políticos creando un espacio de competencia interislamista entre actores que compiten en un mismo espacio ideológico, tratando de ampliar su influencia más allá de sus círculos tradicionales. El profesor Hernando de Larramendi, nos muestra como, legitimados por sus resultados en la urnas, los partidos islamistas en Egipto, Túnez y Marruecos se enfrentan al reto de asumir responsabilidades ejecutivas en un contexto de dificultades económicas e incertidumbres sociales y económicas. Sus victorias electorales y la llegada al gobierno no se traducen automáticamente en una toma efectiva del poder. La forma de acceso al gobierno y la capacidad real de

ejercer el poder varía de un caso a otro dependiendo del contexto interior y de la correlación de fuerzas.

El activismo religioso

La segunda corriente está representada por el activismo misionario y religioso, que rechaza el activismo político y se concentra sobre la actividad de predicación para reforzar la fe, preservar la cohesión de la comunidad musulmana y defender el orden moral que la sostiene. Los misioneros del movimiento *Tabligh* y los predicadores salafistas son exponentes de esta corriente, en la que cabría también incluir a los representantes del denominado islam oficial, (representado en instituciones como la universidad de *Al Ahzar* en Egipto o la *Zaituna* en Túnez), cuyo discurso moral coincide a menudo con el de los predicadores fundamentalistas. Aunque tradicionalmente el activismo religioso ha huido de la actividad política, el Despertar Árabe ha tenido consecuencias muy importantes para estos movimientos y muy especialmente para el salafismo, que se ha convertido en un actor fundamental, tanto por su acceso a la política, como por su creciente expansión en la práctica totalidad del mundo árabe. Cuando hablamos de salafismo nos referimos a un término ambiguo que ha servido a lo largo del tiempo para designar diversas realidades sociológicas e históricas muy diferentes entre sí. El término proviene de la raíz *salaf* que significa preceder. En el léxico islámico se utiliza para denominar a los seguidores de *al salaf al salih*, los virtuosos padres de la fe que fueron compañeros del profeta. Dado que estos aprendieron el islam directamente de las fuentes, los salafistas consideran que fueron ellos los que comprendieron el verdadero significado de la religión. Los salafistas pretenden erradicar las impurezas introducidas durante siglos de práctica religiosa. Las interpretaciones que no se basan en las fuentes originales de la religión son contempladas como distorsiones que alejan a los musulmanes del camino hacia Dios. Los salafistas han construido un método (*manhaf*) para la búsqueda de la verdad religiosa. Se trata de una metodología para determinar la correcta interpretación de la religión basada en el Corán, la Sunna y el modelo de los primeros musulmanes²².

Este método está basado en una serie de conceptos centrales. El principal es el *tawhid*, o la creencia en la unicidad de Dios. Otro de los conceptos esenciales dentro de la ideología salafista es la *bida'*, o innovación en la fe. Sus seguidores argumentan que dado que el Corán y la Sunna revelan la verdadera naturaleza del islam, cualquier innovación es una distorsión de la vía hacia Dios y debe ser rechazada. Los salafistas dedican también mucha atención a la ciencia de los hadices. Consideran que tras el Corán, los hadices constituyen la fuente más importante de conocimiento

²² Juan José Escobar Stemmann. «El salafismo en Europa». *Política Exterior*, 105 Mayo/junio 2005. Pág. 2.

religioso y de guía, ya que ofrecen el mejor ejemplo de cómo el islam era practicado cuando se introdujo por primera vez. Por último, para los salafistas la división de los musulmanes en escuelas separadas es una práctica inaceptable porque solo pueda haber una interpretación o juicio correcto. Por ello argumentan que la verdad se encuentra en las fuentes y no en los textos de los juristas. El salafismo es por tanto una vía y un método para la búsqueda de la verdad religiosa. Un deseo de practicar el islam tal y como fue revelado al profeta. Evitar la *bida'*, una estricta adherencia al principio del *tawhid* y un deseo de trascender las diferencias entre las distintas escuelas reflejan la misión salafista y su deseo de localizar la verdad religiosa en las fuentes originales del islam.

En el tercer capítulo de esta obra, el profesor Juan Ignacio Castien Maestro, titulado «Las corrientes salafistas: puritanismo religioso, proselitismo y militancia», señala que las corrientes salafistas han ido adquiriendo una creciente influencia social en varios países musulmanes, lo que obliga a tomar en cuenta su posible papel en los procesos de cambio político en curso en una gran parte del mundo árabe, subrayando el riesgo de contraponerlas de manera demasiado mecánica al islamismo más moderado, sin tener en cuenta la porosidad entre ambas tendencias. El artículo del profesor Castien se ocupa en primer lugar de situar al salafismo en relación con otras corrientes dentro del islam. Constituye una respuesta fundamentalista al problema de cómo conciliar la ley revelada y el mundo secular, un problema que acompaña al Islam desde su nacimiento, pero que se ha agudizado con la modernización experimentada en los dos últimos siglos. El salafismo pretende someter la vida social por entero a una ley islámica interpretada de un modo sencillo y rígido. Ello le separa del islamismo político, que es mucho más flexible. El salafismo se presenta, así, como un paradigma casi perfecto del fundamentalismo suní, caracterizado por una interpretación literalista de los textos sagrados y una desconfianza intensa y explícita de la razón humana.

Sus orígenes se remontan a los primeros siglos del islam, especialmente con la escuela jurídica hanbalí y el desarrollo de la misma por parte de Ibn Taymiyya y sus discípulos. Recibió un enorme impulso con el desarrollo del wahabismo por Mohamed Ibn Abdel Wahab en la península arábiga a partir del siglo XVIII. Actualmente constituye una corriente extremadamente puritana y con una fuerte tendencia al repliegue sobre sí misma. El salafismo se caracteriza, de este modo, por promover una clara diferenciación identitaria con respecto a los demás musulmanes y, por supuesto, frente a los no musulmanes. El salafismo cuida mucho la práctica correcta, la ortopraxia, en los modos de comer, de rezar y sobre todo en la indumentaria, por medio de la cual adquiere una mayor visibilidad. La ruptura relativa que promueve con los musulmanes más tibios, ayuda a sus partidarios a sentirse miembros orgullosos de una elite. Constituye también un medio de desafiar a las autoridades tradicionales. Se lucha contra la tradición por medio de la tradición. Dentro del islam,

sus enemigos principales son los chífes y las formas populares de sufismo. Una parte del salafismo se ha inclinado hacia la violencia yihadista, pero otros sectores han logrado un relativo acomodo con la sociedad, al tiempo que otros han creado movimientos políticos que han recabado un notable éxito electoral, especialmente en Egipto. Está por ver si esta coexistencia con un mundo más secularizado y esta participación en el juego político pueden propiciar con el tiempo una mayor moderación en sus doctrinas y sus prácticas.

Activismo yihadista

Finalmente la tercera corriente integra al activismo yihadista, representado por la franquicia Al Qaeda y la nebulosa de grupos que han declarado la guerra a Occidente y a los regímenes árabes. Las formas violentas del activismo islámico son el producto de la radicalización de la tendencia más conservadora del activismo religioso. Aunque sus objetivos puedan ser políticos en el amplio sentido de la palabra, no pretenden ni ganar elecciones ni cambiar gobiernos. Sus motivaciones siguen siendo esencialmente religiosas. Existe un cierto consenso en señalar que hasta la década de los 90, el activismo religioso es ante todo un movimiento pietista y apolítico que no plantea retos al poder establecido. Ello explica el amplio apoyo que reciben de Arabia Saudí e incluso la utilización que determinados regímenes hicieron del conservadurismo salafista para contrarrestar a los movimientos islamistas más políticos. Es a partir de esa década cuando comienza a perfilarse una clara separación entre lo que se ha denominado salafismo académico (*salafiyya al ilmiyya*) y el salafismo yihadista o combatiente (*salafiyya al jihadiyya*). El punto de partida lo constituye la guerra del Golfo. Arabia Saudí responde a la invasión iraquí de Kuwait invitando a las tropas norteamericanas a estacionarse en su territorio. Académicos salafistas, hasta entonces inmersos en el pietismo apolítico se radicalizan. La lucha contra los infieles (*kafir*) se convierte en una obligación religiosa y en el principal *leit motiv* de los nuevos salafistas. El concepto de *takfir* (acto de declaración de apostasía) se convierte en el principal punto de fricción entre los salafistas y fractura al movimiento en todo el mundo árabe.

Los salafistas más radicales basan su interpretación de la yihad en los escritos de Ibn Taymiyya. Como él, consideran que las acciones de los gobernantes que van contra la ley islámica pueden ser utilizadas como pruebas a la hora de declararlos apóstatas. El *takfir* se convierte en un instrumento que puede ser utilizado para oponerse a cualquier régimen a través de la lucha armada. El principal impulsor de este nuevo enfoque es Isam al Barqawi, mejor conocido como Abu Mohamed al Maqdisi, ciudadano jordano que ya en 1984, durante su estancia en Afganistán, publicó un libro denominado *El credo de Abraham (Millat Ibrahim)*, donde desarrolla la doctrina de la yihad basada en la tradición wahabita. El

salafismo radical se funde con el wahabismo más intransigente. En paralelo a la evolución del salafismo, en Afganistán va tomando cuerpo la ideología yihadista, que terminará fundiéndose con aquel. El principal impulsor de la misma sería Abdalah Azzam, fundador en 1984 de la *Maktab al Kidamat* (MAK), oficina de reclutamiento de los árabes que se desplazaron a ese país para luchar contra los soviéticos, y que ejercería una influencia determinante sobre Osama Bin Laden. En un lenguaje épico, místico y fantástico, Azzam elabora una visión del mundo construida sobre el rigorismo salafista, los llamamientos al martirio, y el permanente estado de humillación en el que vive la *umma* como consecuencia de la actuación de los «cruzados y los sionistas», que tendría una influencia decisiva sobre el radicalismo yihadista que se desarrolla durante la década de los 90²³.

El radicalismo yihadista adopta su actual configuración gracias a la aportación de algunos ideólogos radicados en territorio europeo como Abu Qatada, para algunos padre espiritual de Al Qaeda, quien en su obra *al Yihad al lytihad* sienta las bases de esta corriente radical en torno a tres ideas fundamentales: El único medio de edificar el estado islámico y la instauración del poder divino es el combate, cualquier otro medio es rechazado, en especial la predicación o la participación política; El combate es una obligación religiosa; la prioridad en el combate se concede al enemigo cercano (los regímenes árabes) y no al lejano (Occidente). Estas ideas impregnan hasta el final de la década de los 90 el ideario de organizaciones como el Grupo Salafista para la Predicación y el Combate en Argelia. La internacionalización del salafismo combatiente y su fusión con la ideología yihadista se consolida bajo el impulso de Bin Laden cuya declaración de guerra a Occidente, impulsada con la creación en 1998 del Frente Islámico Mundial para la Yihad contra los judíos y cruzados, provoca que los grupos que se forman para conceder apoyo logístico a Al Qaeda, comiencen a dirigir sus miras hacia Occidente. La lucha ya no se limita al enemigo cercano sino que se dirige también contra el lejano. El salafismo combatiente asume la internacionalización de la Yihad que se deriva de la experiencia afgana, y se convierte en la ideología base del nuevo islamismo radical.

El Despertar Árabe ha traído consigo una serie de consecuencias importantes para los movimientos yihadistas. Si bien los pilares doctrinales de Al Qaeda han quedado claramente debilitados tras las revueltas, hemos visto cómo paralelamente al relativo declive de esta organización han ido apareciendo toda una constelación de grupos yihadistas en la región que se están aprovechando de la creciente inestabilidad que está acompañando a los procesos de cambio político en la zona. Santiago Velasco, en el cuarto capítulo de esta obra titulado: «Al Qaeda: origen, evolución y

²³ Vid. Juan José Escobar Stemmann. «La nueva Al Qaeda». *Política Exterior*, 119. Septiembre/octubre 2007.

su presencia hoy en el mundo» analiza este fenómeno poniendo de manifiesto la conexión de Al Qaeda con el mundo árabe, estudiando el estado actual de la organización en diversos países, y subrayando las implicaciones que la presencia de grupos yihadistas en el Norte de África y en el Sahel tienen para la seguridad de nuestro país.

El conflicto sectario en Oriente Próximo y el África Occidental

Tras analizar las diferentes manifestaciones del Despertar Árabe y sus consecuencias sobre los distintos tipos de islamismos, la presente obra concluye con dos capítulos específicos dedicados a analizar dos cuestiones de suma importancia para comprender los sustratos en los que se mueven las distintas manifestaciones del islam en la actualidad. Federico Aznar analiza en el quinto capítulo, denominado «Identidad y geopolítica: la instrumentación de las fracturas religiosas», las bases de la lucha sectaria que enfrenta hoy a suníes y chiíes que, como vimos en el análisis del Despertar Árabe en Oriente Próximo, constituye hoy uno de los hechos fundamentales sobre los que giran los principales problemas políticos de la zona. Su inclusión en esta obra obedece precisamente a la necesidad de conocer que hay detrás de la exacerbación de las lealtades y del aumento de la fragmentación en esa parte del mundo árabe. El profesor Aznar subraya que existe una sobrevaloración de las claves religiosas que obvia el necesario análisis y la ponderación de aspectos ideológicos y nacionalistas. La instrumentalización de la identidad, la mezcla de manipulaciones conscientes dirigidas y de complicidades y negligencias inconscientes, o el efecto de los sectarismos sobre las relaciones interislámicas son analizadas para explicar la instrumentación de las fracturas religiosas. La crisis siria es analizada desde esta perspectiva, ofreciendo elementos para comprender porqué se ha convertido en el principal campo de batalla de la lucha sectaria entre chiíes y suníes.

Por último, esta obra ha querido incluir entre sus capítulos el análisis del creciente impacto que el islam está teniendo en el África Occidental. En su sexto capítulo, titulado, «Impacto y transformaciones del islam en África Occidental», José Manuel Albares nos muestra como los movimientos de corte yihadista que se han concentrado en el norte de Mali en los últimos años y que actúan en varios países del Sahel, así como los constantes atentados de Boko-Haram en Nigeria han trasladado el epicentro de un fenómeno tradicionalmente asociado con Oriente Medio o el Magreb al África Subsahariana y en concreto, al África Occidental. Esta situación es ciertamente novedosa, dado que hasta hace muy poco tiempo, nadie pensaba que el islam fuera a jugar un papel realmente relevante en África Occidental, la región de África Subsahariana más cercana a España, los *vecinos* subsaharianos de nuestro país. En general, la historia del islam de los pueblos de África Occidental es de convivencia pacífica con esta religión. El autor señala que el proceso de

islamización del África negra se ha realizado mediante la adaptación a la estructura de la sociedad y al derecho familiar tradicionales de las poblaciones locales evitando las normas islámicas que iban en contra de las tradiciones ancestrales. El islam de África Occidental ha sabido dotarse de unas características que lo arraigan y vinculan con la más antigua tradición africana. No fue la fuerza de los árabes sino la socialización de los beréberes lo que puso el cimiento del islam en el África Occidental. El autor subraya y demuestra que la imagen de un islam combatiente y yihadista que puede tenerse hoy en día como consecuencia de los acontecimientos en el Sahel no se corresponde con realidad histórica del islam de la región. Al contrario, debe mucho a influencias externas a la zona como son la llegada de grupos yihadistas de países magrebíes: argelinos, libios, tunecinos o tuaregs fuertemente armados que habían pertenecido al ejército de Gadafi y salen de Libia tras la caída de este. Desde el punto de vista del islam, el interés de esta región de África Occidental radica en primer lugar en su posición de *bisagra* entre las denominadas «dos Áfricas» (la magrebí y la subsahariana) con la zona del Sahel (palabra árabe que significa *frontera*). El cambio más profundo en África Occidental en los últimos años y el mayor desafío para el islam en la región es la aparición de distintos grupos yihadistas con dos grandes epicentros: el norte de Mali pero con acción e influencia en toda la banda del Sahel (AQMI, MUYAO, Ansar Dine) y el norte de Nigeria (Boko-Haram y Ansaru). Por ello, José Manuel Albares se pregunta si la aparición de estos dos focos de yihadismo en África Occidental anuncia un cambio en las formas tradicionales del islam en la región, llegando a la conclusión de que, aunque estos grupos representan una amenaza de primer orden para la estabilidad de la región, el África Occidental seguirá practicando un islam tolerante, poco rigorista y mucho más impermeable a las ideas rigoristas del salafismo que otras regiones del mundo musulmán.

En definitiva, con este Cuaderno el Instituto Español de Estudios Estratégicos ha querido analizar de forma global, convocando a diversos expertos del mundo académico, militar y diplomático, las consecuencias que los procesos de cambio político que se han iniciado en el mundo árabe han tenido sobre las distintas manifestaciones del islamismo. Una tarea compleja, pero sin duda necesaria para entender las claves de lo que está ocurriendo actualmente en el mundo árabe.

¿El regreso de las autocracias liberales?

Cuando este capítulo introductorio iba a entrar en imprenta, el Ejército egipcio, tras varias semanas de protestas multitudinarias contra el presidente Morsi convocadas por el movimiento Tamarod, decidía interrumpir el proceso democrático y poner fin al primer gobierno islamista egip-

cio surgido tras las elecciones celebradas en junio de 2012. De nuevo se plantea un choque entre islamistas y ejército que hace recordar el fin de la experiencia democratizadora argelina en 1991, o la reacción del presidente Ben Ali de Túnez en 1992. En esta ocasión, la intervención militar era producto de la creciente polarización e incapacidad de la clase política egipcia para alcanzar políticas de consenso, de los errores cometidos por el propio presidente Morsi, al que sus detractores acusaban de intentar instaurar un estado islámico, y de la propia intransigencia de los sectores liberales y seculares, agrupados en torno al Frente Nacional de Salvación.

El nuevo contexto político que instauraban las revueltas del Despertar Árabe, con una mayoría social y electoral de los partidos islamistas, una oposición secular y liberal dividida y minoritaria, pero con fuerte presencia en el mundo económico y lazos con los remanentes del antiguo régimen, y unas fuerzas militares y de seguridad que conservaban intactos sus privilegios y prerrogativas, obligaban a los nuevos gobiernos islamistas a diseñar políticas de consenso para tratar de ahuyentar el espectro de un estado dominado por el discurso islamista. En ningún lugar era más necesario buscar consensos que en Egipto. Sin embargo, el presidente Morsi no quiso o no pudo diseñar esas políticas. Sus acciones de gobierno provocaron una creciente desconfianza de los sectores que habían liderado la revolución contra Mubarak. No fue consciente de que su triunfo en las elecciones presidenciales por pocos puntos de diferencia ante Ahmad Shafik, el último primer ministro de Mubarak, mostraba un país muy dividido y le obligaban a ejercer como presidente de todos los egipcios y no como un simple portavoz de los Hermanos Musulmanes. Erróneamente, la oposición liberal y secular pensó que la intervención de los militares podría reconducir el proceso de transición, obligando a los Hermanos Musulmanes a mostrar más flexibilidad. Su decidida apuesta por la caída de Morsi y la campaña liderada por el movimiento Tamarod e impulsada por los remanentes del antiguo régimen para movilizar a millones de ciudadanos dieron la coartada perfecta al general Sissi para interrumpir el proceso democrático.

Lamentablemente, todo parece indicar que la intención de los militares egipcios es otra. La presión que está ejerciendo contra los militantes de los Hermanos Musulmanes, con las detenciones de sus principales líderes, el cierre de medios de comunicación y la represión con armas de fuego de las manifestaciones a favor del presidente Morsi, apuntan hacia la expulsión de los Hermanos Musulmanes del campo político. Un retorno a épocas del pasado. La democracia y los islamistas vuelven a ser incompatibles. Las elites de las autocracias liberales vuelven a ocupar su lugar y no parecen dispuestas a negociar con la Hermandad. Una vez más se impone en el mundo árabe la máxima que señala que «el que gana se lo lleva todo». Aquellas prefieren el ostracismo de la Hermandad y un eventual recurso a la violencia armada que terminaría de situar a

los Hermanos Musulmanes fuera de la ley y de un eventual retorno a la arena política. Las continuas referencias a la lucha contra el terrorismo para calificar la actuación de las fuerzas de seguridad egipcias contra la Hermandad parecen confirmar este extremo.

La intervención del ejército en Egipto es una muy mala noticia para los procesos de transición democrática que se habían iniciado en el norte de Africa. Lamentablemente, Túnez puede ser la próxima víctima. La creciente polarización de la clase política, la incapacidad del gobierno de coalición para mejorar la situación de los ciudadanos tunecinos y la presión de los remanentes del antiguo régimen pueden terminar creando las mismas condiciones que dieron lugar al golpe egipcio, pese a que los líderes del principal partido islamista tunecino han demostrado una mayor flexibilidad y pragmatismo en sus relaciones con la oposición. Por ello es importante que el proceso tunecino siga su curso para demostrar que la cohabitación política entre islamistas, partidos seculares y fuerzas armadas es posible. Solo así será posible avanzar en los procesos de democratización en el mundo árabe.

La alternativa a los procesos de transición democrática inclusivos no es otra que la inestabilidad y un creciente recurso a la violencia. La exclusión del islamismo político puede empujar a muchos de sus militantes a la acción armada, convergiendo con la creciente expansión de los movimientos yihadistas en toda la zona y haciendo más borrosas las líneas de separación de los distintos tipos de islamismos que hemos tratado de analizar en esta obra. Ese parece ser el objetivo de los que han interrumpido el proceso político en Egipto. Los islamistas políticos deberían ser conscientes de ello y demostrar, pese a la represión, que su apuesta por la democracia y el rechazo a la violencia no tiene vuelta atrás. Otro tanto deberán demostrar las fuerzas liberales y seculares. No hay democracia sin la inclusión de todos los actores políticos. Un retorno al pasado no hará más que repetir la historia.

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, nº 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-

sulmanes –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: IEEE 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.

El islamismo político y el ejercicio del poder tras el Despertar Árabe. Los casos de Egipto, Túnez y Marruecos¹

Miguel Hernando de Larramendi

Capítulo segundo

Resumen

Este artículo analiza el impacto que el «Despertar Árabe» ha tenido en los movimientos islamistas a través del estudio de caso de los Hermanos Musulmanes en Egipto, el Partido de la Justicia y el Desarrollo en Marruecos y al-Nahda en Túnez. Aunque no promovieron las revueltas antiautoritarias que sacudieron estos tres países en 2011, los partidos islamistas han capitalizado sus años de oposición, su imagen de honestidad y han conseguido vencer en las elecciones adaptando sus estrategias y discursos al nuevo contexto. Legitimados por sus resultados electorales estos movimientos islamistas se han enfrentado al test de asumir responsabilidades ejecutivas en un contexto de dificultades económicas, incertidumbres sociales y de creciente polarización ideológica.

Palabras clave

islamismo, islam político, democratización, Primavera Árabe, Despertar Árabe, Egipto, Túnez, Marruecos, Norte de África.

¹ El autor quiere agradecer las observaciones y comentarios recibidos en la elaboración de este artículo por parte de las profesoras Bárbara Azaola Piazza e Irene Fernández Molina.

Abstract

This paper deals with the impact of the «arab awakening» on the islamists movements through three case studies: the Muslim Brotherhood in Egypt, the Development and Justice Party in Morocco and al-Nahda in Tunisia. Despite the fact that they didn't promote the 2011 anti-authoritarian revolts, the islamists parties have capitalized its years of opposition and its image of good morality. They have adapted its discourses and strategies to the new context and have managed to win the elections. Legitimated by the electoral results the islamists movements have faced the test of assuming executive responsibilities in a context of economical difficulties, social uncertainties and growing ideological polarization.

Keywords

Islamism, Political Islam, Democratization, Arab Spring, Arab Awakening, Egypt, Tunisia, Morocco, North Africa.

Desde la década de los años ochenta los movimientos islamistas se consolidaron como las principales fuerzas de oposición a los regímenes autoritarios del Norte de África. La represión de la que fueron objeto impulsó la renuncia de muchos de ellos a la vía revolucionaria y les empujó hacia posiciones pactistas con los diferentes regímenes cuya posición ante el islam político no dejó de oscilar entre integraciones selectivas y reversibles y la represión. Su participación en «procesos electorales autoritarios» fue utilizada por los regímenes como válvula de escape para aliviar presiones internacionales y como instrumento para debilitar a los actores izquierdistas de la oposición. Los movimientos islamistas en contexto autoritario centraron sus objetivos en tratar de islamizar las prácticas del Estado, de la sociedad y de la vida cotidiana a través de un enfoque de proximidad concentrando sus actividades en el campo social y caritativo lo que les permitió ensanchar su base social².

Esta estrategia pactista con los regímenes autoritarios para no quedar permanentemente excluidos o marginados del juego político oficial fue puesta en entredicho por las revueltas antiautoritarias que apartaron del poder a los máximos dirigentes de Túnez, Egipto y Libia al tiempo que ponían a la defensiva a los otros regímenes políticos de la región. Las revueltas también pusieron en cuestión la tesis defendida por los movimientos yihadistas que sostenía que la única vía para acabar con los regímenes autoritarios y corruptos era la utilización de la fuerza y de la violencia.

Pese a incorporarse en marcha a unas revueltas prodemocráticas que no promovieron y que no tuvieron como eslóganes movilizados el establecimiento de un Estado islámico, los movimientos islamistas han sido las organizaciones que mejor han sabido capitalizar sus años de oposición, su proximidad a las necesidades sociales de una población pauperizada y su imagen de honestidad frente a la corrupción y las desigualdades sociales. Estos factores explican en gran medida las victorias electorales cosechadas por el movimiento al-Nahda en Túnez, por los Hermanos Musulmanes (HHMM) en Egipto y por el Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD) en Marruecos. El Despertar Árabe ha acabado con su imagen de víctimas de los regímenes autocráticos al tiempo que les ha obligado a adaptar su discurso y sus tácticas electorales a un nuevo contexto en el que el campo islamista se ha hecho más plural. El lenguaje político ha tendido a eclipsar a la retórica religiosa en unos programas electorales que ponían el énfasis en la lucha contra el autoritarismo, la corrupción y en la mejora de la situación económica. La politización de los movimientos salafíes y los *cleavages* generacionales han multiplicado el número de partidos políticos creando un espacio de

² Khalil Al-Anani. «Islamist Parties Post-Arab Spring». *Mediterranean Politics*, 17, 3, 2012, pág. 469. Véase también M^o Angustias Parejo (coord.). *Entre el autoritarismo y la democracia. Los procesos electorales en el Magreb*. Edicions Bellaterra, Barcelona 2010.

competencia interislamista entre actores que compiten en un mismo espacio ideológico tratando de ampliar su influencia más allá de sus círculos tradicionales.

Legitimados por sus resultados en la urnas los partidos islamistas en Egipto, Túnez y Marruecos se han enfrentado al reto de asumir responsabilidades ejecutivas en un contexto de dificultades e incertidumbres sociales y económicas poniendo a prueba el eslogan de que el «islam es la solución». Sus victorias electorales y su llegada al gobierno no se ha traducido automáticamente en una toma efectiva del poder. La forma de acceso al gobierno y la capacidad real de ejercer el poder ha variado de un caso a otro dependiendo del contexto interior y de la correlación de fuerzas y ha dado lugar a diferentes tipos de cohabitaciones. El balance durante los primeros meses de ejercicio del poder ha sido desigual, ha estado condicionado por las dinámicas internas de cada país y ha desgastado a los diferentes gobiernos. En Egipto el ensayo de un poder islamista frente a los militares ha fracasado. El amplio rechazo suscitado por la gestión autoritaria y partidista llevada a cabo por los Hermanos Musulmanes allanó el camino para la intervención del Ejército y la destitución del presidente Mursi, apoyada sin embargo por otros actores islamistas como el partido Nour. El impacto de lo ocurrido en Egipto tiene repercusiones en el resto de países de la región relativizando las victorias electorales como fuente permanente de legitimidad.

Los Hermanos Musulmanes y el Ejército en Egipto: evolución de una cohabitación asimétrica

La organización de los Hermanos Musulmanes (*Al-Ikhwan al-Muslimun*) ha representado, hasta la caída de Hosni Mubarak en febrero de 2011, la principal fuerza de oposición en la escena política egipcia. Su principal recurso de movilización se ha basado en una ideología religiosa «moderada» que le ha proporcionado un importante respaldo popular (conservadora en lo ideológico y neoliberal en lo económico)³. Su principal preocupación durante las últimas décadas estuvo centrada en tratar de islamizar las prácticas del Estado, de la sociedad y de la vida cotidiana.

Pese a carecer de un estatus legal esta organización, creada en 1928 por Hassan el Banna, consiguió dotarse de una importante base económica, obtenida tanto de las aportaciones de sus seguidores en el país como de fondos procedentes del exterior. Dicha capacidad económica le ha permitido disponer de recursos con los que financiar una intensa labor social de proximidad con las clases menos favorecidas.

³ Kemou, Athina y Azaola. «Contemporary Egypt: between Reform and Continuity» en Izquierdo, Ferran (edit.): *Political Regimes in the Arab World. Society and the Exercise of Power*, Routledge, London, 2012, págs. 125-152.

Su dilatada implantación, en 2013 ha cumplido 85 años de existencia, ha permitido a los Hermanos Musulmanes consolidarse como una organización de masas con presencia en casi todos los ámbitos de la vida del país. La ausencia de estatus legal no le ha impedido implantarse progresivamente en espacios de la sociedad civil como los colegios profesionales, en los órganos de representación estudiantil en la universidad, ni tampoco participar en algunas legislaturas en la vida política institucional, concurrendo a las elecciones en coalición con otros partidos –con el *Wafd* en 1984, con el Partido del Trabajo y el Partido Liberal en 1987 y con el Partido del Trabajo en 1995– o como candidatos independientes en 2000, 2005 y 2010⁴.

A pesar de haberse decantado por la participación política en contexto autoritario y quizás como actitud preventiva para volver a evitar una dura represión como la sufrida durante el nasserismo, durante el mandato de Mubarak adoptaron un perfil bajo y ambiguo evitando liderar los espacios de la protesta social y política así como los enfrentamientos directos con el régimen. Durante la última década colaboraron con otros grupos de la oposición pero evitaron la calle. Colaboraron en movilizaciones concretas, por ejemplo, con la plataforma *Kifaya* (Basta ya) creada en 2003 para oponerse a la más que previsible, por aquel entonces, sucesión de Gamal Mubarak en la Jefatura del Estado. Su incorporación a este movimiento de protesta que aprovechó los resquicios abiertos por las presiones democratizadoras de Estados Unidos en el marco del proyecto del Gran Oriente Medio se produjo de forma tardía mostrando las divergencias existentes entre una cúpula dirigente socializada en contexto autoritario y unos jóvenes que cuestionaban la estrategia gradualista y acomodaticia defendida por una parte de estos. La cooperación con otras organizaciones de la oposición fue más frecuente en temas de política exterior, como la solidaridad con la causa palestina o la invasión estadounidense de Irak, aprovechando la tolerancia del régimen a este tipo de movilizaciones utilizadas como válvula de escape para permitir la expresión del descontento aliviando las tensiones internas⁵.

La renuncia a la movilización de masas era contrarrestada, sin embargo, con los intentos de controlar los espacios institucionalizados de la

⁴ En las elecciones de 1984 obtuvieron, junto *Al Wafd*, 58 diputados; en 1987, también en coalición, obtuvieron 36 diputados y en las de 1995 solo uno; en 2000, como independientes, obtuvieron 17 escaños y en 2005 pasaron a 88, también como independientes. En 2010 no obtuvieron representación parlamentaria. Véase esta tabla con la participación de los grupos islamistas en las elecciones de diversos países árabes, incluido Egipto (1987-2005). http://carnegieendowment.org/files/islam_elections_chart.pdf Véase también Azaola Piazza, Bárbara: *Historia del Egipto contemporáneo*, Madrid, Los libros de la Catarata, 2008, págs. 123-173.

⁵ Bárbara Azaola Piazza. «Le régime de Moubarak: les espaces et les acteurs de l'opposition», *L'Egypte: l'éclipse, Confluences Méditerranée*, 2010/4, n° 75, 2010, págs. 151-165.

sociedad civil que el régimen, de alguna forma, había ido tolerando. La estrategia de acomodación a los espacios y oportunidades ofrecidas por el régimen respondía a una visión a medio plazo de carácter gradualista basada en evitar los enfrentamientos directos. Esta estrategia no se vio alterada por los episodios de represión discontinua sufridos por la organización durante aquellos años.

En las elecciones legislativas de 2005 los Hermanos Musulmanes obtuvieron, a través de candidaturas independientes, 88 diputados. La reacción del régimen de Mubarak ante esos «buenos resultados» fue la de arrestar en 2007 a figuras importantes de la organización, como a Jai-rat Al Shater, adjunto al guía supremo y representante de la nueva clase empresarial islamista, quien no fue puesto en libertad hasta marzo de 2011, unas semanas después de la caída de Mubarak. En las elecciones legislativas de 2010, el régimen impidió que los Hermanos Musulmanes obtuviesen representación parlamentaria pasando de 88 diputados a ninguno. La reacción de la organización islamista ante estos resultados poco creíbles no fue la de impugnar los resultados sino presentar alegaciones de fraude masivo.

Una incorporación tardía y prudente a la revolución del 25 de enero de 2011

La organización de los Hermanos Musulmanes no participó «oficialmente» en la convocatoria del 25 de enero aunque dejó a sus miembros la libertad de participar a título individual tal y como hicieron algunas figuras destacadas de la organización como el exdiputado Mohamed El Baltagui y actualmente dirigente del Partido Libertad y Justicia (PLJ)⁶. Los jóvenes de la organización sí se sumaron rápidamente a la convocatoria mostrando la existencia de serias divergencias generacionales en relación a la estrategia política a adoptar. De manera oficial únicamente se adhirieron una vez iniciadas –el 28 de enero– pero no las lideraron ni impusieron su agenda política. Esta implicación tardía y prudente fue respondida por el régimen de Mubarak con la detención de algunos de los dirigentes del movimiento, como el actual presidente Mohamed Mursi, quien permaneció en prisión hasta que fueron abiertas las cárceles el 30 de enero.

Durante las movilizaciones y antes de la caída de Mubarak se mostraron receptivos a las iniciativas de diálogo propuestas por el régimen temiendo quizás que, si la revuelta fracasaba, un alineamiento incondicional con la misma pudiera provocar una represión feroz sobre ellos que les hiciera perder los beneficios acumulados con la estrategia gradualista

⁶ Heba Afifi. «Activists hope 25 January protest will be start of 'something big'». *Al-Masry al-Youm* 24/1/2011. <http://web.archive.org/web/20110131060150/http://www.al-masryalyoum.com/en/news/activists-25-january-protest-be-start-something-big>.

llevada a cabo hasta entonces. El desarrollo de las revueltas actuó como revelador de los *cleavages* generacionales que atravesaban la organización. Mientras en Tahrir los jóvenes activistas de los Hermanos Musulmanes, aprovechando su cultura organizativa, jugaban un papel importante haciendo fracasar los intentos de desalojar la plaza (batalla de los camellos), los dirigentes de la organización islamista aceptaban tomar parte en la reunión llamando al diálogo, convocada por el recién nombrado vicepresidente Omar Suleimán⁷. Reunión a la que, por cierto, asistió el futuro presidente islamista Mohamed Mursi⁸.

Los Hermanos Musulmanes tras la caída de Mubarak. Los límites de una pretendida estrategia autolimitativa

Los 18 días de protestas en la calle marcaron a los HHMM, como al resto de los que participaron en ellas y les hicieron moverse más allá de las cuestiones identitarias. El clima de repolitización general de la sociedad egipcia también alcanzó a la Hermandad que en marzo de 2011 declaró su intención de constituir un partido político.

El derrocamiento de Mubarak el 11 de febrero de 2011 no acabó con el régimen militar que controlaba las riendas del país desde 1952. El poder ejecutivo fue asumido durante los 18 meses siguientes por un Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas (CSFA) integrado por miembros de la cúpula militar⁹. Con el CSFA mantienen la actitud pactista que habían adoptado bajo Mubarak. A diferencia de otros actores de la revolución, los Hermanos Musulmanes no reivindicaron en un primer momento la transferencia inmediata de poder a los civiles, pese a la presión ejercida en ese sentido por los sectores más jóvenes de la organización. Esta posición favorable fue acompañada asimismo por el repliegue gradual de sus seguidores de la plaza de Tahrir y por el abandono de las movilizaciones en la calle.

La estrategia adoptada pasó por una aceptación subordinada de la hoja de ruta diseñada por los militares para el periodo pos-Mubarak, basada en anteponer la celebración de elecciones legislativas a la redacción de una nueva Constitución. La Hermandad apoyó además una reforma

⁷ David D. Kirkpatrick y David E. Sanger. «After First Talks, Egypt Opposition Vows New Protest». *The New York Times*, 6/2/2011. http://www.nytimes.com/2011/02/07/world/middleeast/07egypt.html?pagewanted=all&_r=1&.

⁸ Ibrahim El Houdaiby. «From Prison to Palace: the Muslim Brotherhood's challenges and responses in post-revolution». *FRIDE Working Paper*, 117, 2013, <http://www.fride.org/publicacion/1103/retos-y-respuestas-de-la-hermandad-musulmana-tras-la-revolucion>.

⁹ Miguel Hernando de Larramendi y Bárbara Azaola Piazza. «Egipto: los actores de una transición en curso». Ponencia presentada en el *X Congreso Español de Ciencia Política y de la Administración: La política en la red*. Universidad de Murcia, 7-9 septiembre 2011.

parcial del texto constitucional otorgada por los militares en la que fueron enmendados 9 artículos de la Constitución de 1971, que previamente había sido suspendida por el CSFA¹⁰. En el referéndum celebrado el 19 de marzo de 2011 para ratificar estas enmiendas, apoyaron el sí a unos cambios con los que el estamento militar consiguió blindar su posición durante el proceso de transición¹¹. Esta reforma recibió también el apoyo del resto de actores islamistas y de los sectores *fulul*, vinculados al antiguo régimen.

Los partidos islamistas fueron los primeros en ser legalizados tras la modificación de la ley de partidos políticos. Primero fue legalizado Al Wasat, formado por exmiembros de los HHMM escindidos de la Hermandad en 1996, y cuya solicitud estaba pendiente de aprobación por una sentencia judicial. El segundo partido en ser legalizado, a finales de abril de 2011, fue Al Hurriya wa Adala o Partido de la Justicia y la Libertad (PLJ), brazo político de la organización de los Hermanos Musulmanes, presidido por Muhammad Mursi. Desde el inicio de sus actividades contó con una enorme capacidad de movilización que incluía una red por todo el país de alrededor de 750.000 miembros. En los cinco primeros meses de

¹⁰ Las enmiendas aprobadas fueron las siguientes: Artículo 75: nuevos requisitos para los candidatos a presidente. El presidente debe ser egipcio sin posesión de doble nacionalidad. Un candidato no podrá presentarse a la presidencia si él o sus padres han tenido otra nacionalidad que no sea la egipcia o si está casado con alguien que no es egipcio; Artículo 76: se suavizan las restricciones para los candidatos presidenciales. El candidato ha de contar con el apoyo de 30 miembros del Parlamento, o con el respaldo de 30.000 votantes de al menos 15 provincias o ser propuesto por un partido político legalizado que cuente con al menos un representante en el Parlamento o en la Cámara Alta; Artículo 77: se limitan los mandatos presidenciales a 4 años, con un máximo de dos mandatos; Artículo 88: se restaura la supervisión judicial de todos los procesos electorales, desde su inicio hasta el final; Artículo 93: se otorga al Tribunal de Casación la autoridad para vigilar que se cumplan los resultados electorales; Artículo 139: el presidente deberá nombrar un vicepresidente en los 60 días siguientes a su elección; Artículo 148: el estado de emergencia se declarará con la aprobación de la mayoría del Parlamento. No puede estar vigente más de seis meses y si se amplía su vigencia se debe consultar en referéndum; Artículo 179: se suspende este artículo que otorgaba amplios poderes al presidente justificados en la lucha contra el terrorismo y permitía el juicio a civiles en tribunales militares. Artículo 189: se mantiene que el presidente proponga enmiendas a la Constitución y que se aprueben en referéndum, pero también añade que una nueva redacción de la Constitución pueda realizarse cuando el presidente y el parlamento elijan a 100 miembros del parlamento y en seis meses redacten un nuevo texto para luego ser votado en referéndum. Véanse las enmiendas en <http://www.referendum.eg/homepage.html>

¹¹ El 30 de marzo, el CSFA anunció la promulgación de una «declaración constitucional» provisional de 63 artículos que incluía las enmiendas refrendadas y que funcionaría como norma suprema hasta la redacción y aprobación de una nueva Constitución. Puede consultarse dicho documento en inglés <http://www.egypt.gov.eg/english/laws/constitution/default.aspx> y en árabe <http://www.egypt.gov.eg/arabic/laws/constitution/default.aspx>.

existencia consiguió una amplia implantación abriendo sedes y nuevos locales en casi todas las provincias egipcias.

Durante los primeros meses del periodo pos-Mubarak, los líderes del PLJ defendieron públicamente una estrategia auto-limitativa plasmada en el lema «participar pero no dominar/controlar»¹². Aunque en un primer momento anunciaron que limitarían el número de sus candidaturas en las elecciones legislativas de noviembre de 2011, acabaron, sin embargo, presentándose en todas las circunscripciones. El objetivo inicial de obtener un tercio de los escaños del Parlamento fue posteriormente elevado a la mitad. En el marco de esta estrategia tranquilizadora también anunciaron su intención de no presentar candidato a las elecciones presidenciales aunque reservándose el derecho a apoyar a un candidato presentado desde fuera de la organización. El rechazo a esta posición provocó la expulsión de la organización de uno de sus dirigentes, Abdel Moneim Aboul Futuh, quien desmarcándose de ese posicionamiento expresó su voluntad de concurrir como candidato a las presidenciales.

Estas tranquilizadoras declaraciones de autolimitación contrastaban con una encendida defensa para acelerar la celebración de las elecciones en el periodo más corto posible al considerar que el factor tiempo les favorecía al estar mucho mejor organizados e implantados que otras fuerzas políticas surgidas tras la revolución con menor capacidad organizativa y recursos. La obtención de una buena representación parlamentaria aseguraría a los Hermanos Musulmanes la posibilidad de jugar un papel destacado en el futuro comité encargado de redactar una nueva Constitución, en el que podrían velar por el mantenimiento del carácter religioso del Estado.

Una llegada al poder de forma gradual

Los Hermanos Musulmanes llegan al poder a través de su victoria en las elecciones pero de forma gradual. Su victoria en las legislativas no les proporciona acceso automático al poder ejecutivo debido a las disposiciones contenidas en la declaración constitucional promulgada unilateralmente por el CSFA el 30 de marzo de 2011 en la que quedaban incorporadas las enmiendas aprobadas en el referéndum de marzo, así como otras disposiciones redactadas por los militares.

Aunque no lideraron las protestas antiautoritarias que derrocaron a Mubarak sí integran en sus discursos electorales y en su programa el núcleo duro de las demandas repetidas hasta la saciedad durante las revueltas contra la dictadura, contra la corrupción, la pobreza y la desigualdad so-

¹² Nathan J. Brown. «When victory becomes an option. Egypt's Muslim Brotherhood Confronts Success». *The Carnegie Papers. Middle East*, January 2012, pág. 5. http://carnegieendowment.org/files/brotherhood_success.pdf.

cial, todo ello sin renunciar a su referencial islamista. El viejo slogan «el islam es la solución» no desaparece de su discurso pero deja de ocupar un lugar central en sus campañas de comunicación electoral.

Los Hermanos Musulmanes asisten a la erosión de su monopolio sobre el referencial islamista con la proliferación de nuevos movimientos en un contexto de ensanchamiento general del campo político, habitual en los procesos de transición política. El campo islamista se hace más plural y variado con la aparición de nuevos actores que aceptan el juego político, como el partido salafí al-Nur o como la organización Al Gama' Al Islamiyya, que renuncia al uso de la violencia a la que recurrió durante los años noventa y apuesta por la vía de la participación política institucional. Junto a estas surgen otras formaciones a partir de escisiones generacionales como Al Tayar al Masri –formado por jóvenes procedentes de los Hermanos Musulmanes– o el movimiento Al Wasat. Asimismo surgen liderazgos individuales como el de Abdel Moneim Abul Futuh o el del predicador salafí Hazem Salah Abu Ismail.

Las fuerzas islamistas no se presentan en el marco de un bloque unitario en las elecciones legislativas celebradas entre noviembre de 2011 y enero de 2012. Por un lado el PLJ, brazo político de los Hermanos Musulmanes, lidera la Alianza Democrática, coalición electoral de amplio espectro ideológico en cuya denominación no había referencias al islam, en la que se integraron formaciones como El Ghad, el Karama y los nasevistas. Frente a este bloque concurrió a las elecciones una Coalición Islamista, formada por los salafíes de Al Nur, por el partido de Al Gama'a Al Islamiyya (Partido desarrollo y construcción) y por Al Asala. Esa rivalidad electoral no impedirá, sin embargo, la colaboración en temas vinculados a la moral y la religión, especialmente visible en el complicado proceso de redacción de la nueva Constitución.

El programa que presentan en la campaña electoral los Hermanos Musulmanes, a través del PLJ, pone el énfasis en los temas económicos, securitarios vinculados a la estabilidad y sociales, incluyendo algunas demandas planteadas durante la revolución como la lucha contra la corrupción¹³. En política exterior pretenden recuperar el liderazgo regional de Egipto pero se presentan como un actor responsable, que respeta los compromisos internacionales –en clara referencia al Tratado de Paz suscrito con Israel en 1979–. Esta declaración pragmática es atemperada al dejar la puerta abierta a una posible renegociación del mismo en función del interés nacional.

Los resultados electorales en las elecciones legislativas proporcionan una aplastante victoria a partidos con referencial islamista que utilizan el

¹³ *Election Program The Freedom and Justice Party 2011*, <http://www.fjponline.com/uploads/FJPprogram.pdf>.

victimismo y se benefician de su imagen de actores honestos, no corruptos y que han sufrido la represión. El PLJ obtuvo el 47% de los votos, el partido salafí Al Nur el 24% y Al Wasat un 2%. La sorpresa por la amplitud de la victoria obtenida por el brazo político de los Hermanos Musulmanes se vio incrementada por el resultado alcanzado por el partido recién creado por los salafíes. Los resultados de Al Nur se vieron impulsados por la utilización de canales de televisión por satélite, algunos ya tolerados durante el mandato de Mubarak (Al Nas, Al Rahma). Un ejemplo del efectivo impacto que tuvo la utilización de estos canales de comunicación fue el éxito del predicador televisivo Hazem Abu Ismail quien intentó aprovecharlo presentándose como candidato a las elecciones presidenciales y creando posteriormente su propio partido Al Raya¹⁴.

Estos resultados impulsarán la competición interislamista al tratar cada grupo de ampliar su influencia más allá de sus círculos tradicionales. Esta rivalidad quedó de manifiesto durante el proceso de reparto de responsabilidades institucionales en el Parlamento, por ejemplo a la hora de elegir a los presidentes de las diferentes comisiones constituidas tras la apertura de la Cámara Baja, o en la decisión del partido salafí Al Nur de apoyar la candidatura a las elecciones presidenciales de Aboul Futuh, exmiembro de los HHMM, en vez de respaldar a Muhammad Mursi, el candidato finalmente presentado por la Hermandad¹⁵.

La victoria electoral de los Hermanos Musulmanes no conllevó, sin embargo, la formación de un gobierno ni el acceso al poder ejecutivo, ya que la hoja de ruta de la transición y el calendario del traspaso de poderes había sido fijado por la declaración constitucional promulgada en marzo de 2011 por el CSFA que preveía que este no se produciría hasta la celebración de las elecciones presidenciales. Esta declaración no fue cuestionada en su momento por los islamistas, a diferencia de lo que hicieron otras fuerzas políticas, y a la postre acabaría teniendo importantes repercusiones a la hora de presentar candidaturas a las elecciones presidenciales.

Como en el caso del predicador salafí Hazem Abu Ismail, que fue descartado por la comisión encargada de supervisar las elecciones presidenciales al conocerse que su madre tenía pasaporte norteamericano, algo que la declaración constitucional, y las enmiendas constitucionales incorporadas y defendidas por el sector islamista, no permitían para postularse como candidato a la más alta magistratura del Estado. Según dicha declaración, el encargado de formar gobierno sería el futuro presidente electo y hasta que se produjera su elección el Parlamento tendría

¹⁴ «Abu Ismail initiates Al-Raya Party» <http://www.dailynewsegyp.com/2013/02/27/abu-ismail-initiates-al-roya-party/>.

¹⁵ Fady Salah. «The Islamist Rift Within Egypt». *Atlantic Council*, 23/5/2013 «<http://www.acus.org/egyptsource/islamist-rift-within-egypt>».

funciones limitadas. Puede discutir y aprobar leyes que, sin embargo, para ser promulgadas necesitan el visto bueno del Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas. Este organismo militar es el encargado de designar durante este periodo transitorio al primer ministro y al resto del gobierno. Esta cohabitación asimétrica entre los Hermanos Musulmanes, ganadores de las elecciones, y un ejército que sin haber concurrido a las urnas conservaba el poder ejecutivo y capacidad de bloqueo sobre el poder legislativo, alimentó las tensiones entre ambos actores. Estas tensiones desembocaron en el mes de mayo de 2012 en la paralización de las sesiones parlamentarias al exigir el PLJ la dimisión del gobierno nombrado por el CSFA y la formación de un nuevo ejecutivo consensuado iniciándose un periodo de desavenencias con el CSFA¹⁶.

La Constitución comienza a ser redactada sin que los Hermanos Musulmanes hubieran accedido al gobierno pero culmina cuando ya controlan los resortes del poder tras la ajustada victoria de su candidato de reserva Muhammad Mursi¹⁷ –con un 51% de los votos frente a un 49% del *fulul* Ahmed Shafiq– en la segunda vuelta de las elecciones presidenciales celebradas en junio de 2012. Al disponer de mayoría en el Parlamento intentan controlar el proceso de redacción del nuevo texto constitucional lo que genera tensiones con el poder judicial, mayoritariamente vinculado al mubarakismo, que invalida la composición de una primera comisión constitucional. Una segunda comisión será designada después de su victoria en las elecciones presidenciales.

La llegada de los Hermanos Musulmanes al poder únicamente tuvo lugar tras su victoria electoral en las elecciones presidenciales celebradas en junio 2012 pero no se produjo de forma automática ya que, durante el escrutinio de los votos de la segunda vuelta de las presidenciales –el 17 de junio de 2012–, el CSFA promulgó una nueva declaración constitucional por la que el organismo militar se reservaba el poder legislativo después de que el Tribunal Constitucional hubiera invalidado la composición del Parlamento invocando irregularidades en la elección del tercio de diputados de la cámara baja elegido en listas individuales¹⁸.

La decisión de abandonar la estrategia autolimitativa defendida durante los primeros meses del periodo pos-Mubarak fue justificada por los Hermanos Musulmanes con el argumento de que el CSFA hacía un «mal

¹⁶ «Parliament goes on strike until Cabinet resigns». *Ahramonline*, 29/4/2012 <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/0/40432/Egypt/Parliament-goes-on-strike-until-Cabinet-resigns.aspx>.

¹⁷ El candidato inicial Jairat al-Shater no pudo finalmente presentar su candidatura debido a que en el momento de hacerlo contaba con una sentencia de prisión.

¹⁸ *Elections in Egypt. Analysis of the 2011 Parliamentary Electoral System*. IFES Briefing Paper, November 2011. http://www.ifes.org/~media/Files/Publications/White%20PaperReport/2011/Analysis_of_Egypt's_2011_Parliamentary_Electoral_System.pdf.

uso» de su poder ejecutivo en detrimento de la democracia¹⁹. Muhammad Mursi se presentó a las elecciones con el programa «Al Nahda», diseñado por Jairat Al Shater, basado en propugnar un «renacer económico, político y social de Egipto»²⁰.

En el periodo transcurrido desde la confirmación de su victoria en las elecciones legislativas, en enero de 2012, hasta agosto de ese mismo año existe una cohabitación asimétrica con el ejército salpicada con momentos de fuertes desavenencias que, sin embargo, no comprometen las relaciones entre ambos actores. La aceptación de una cohabitación subordinada durante esos meses refleja el peso que seguían teniendo las tesis gradualistas y pactistas predominantes en la elite de los Hermanos Musulmanes, socializada en contexto autoritario, y muy marcada por la experiencia de la represión naserista. El pacto alcanzado con el estamento militar quedará consagrado en la Constitución aprobada en diciembre de 2012, donde se estipula en el artículo 197 que el presupuesto militar sea debatido en el Consejo de Defensa Nacional, con mayoría de miembros del estamento militar, esquivando de esta forma el control civil sobre la partida del ejército, y es también visible en la forma en la que la cúpula militar es apartada de la primera línea de la escena política por el presidente Mursi en agosto 2012. Varios de sus integrantes fueron condecorados y nombrados asesores del presidente²¹.

La estrategia consensual y de alianzas interideológicas que caracteriza los primeros meses de la transición comienza a debilitarse tras las elecciones legislativas iniciadas en noviembre de 2011 cuyos resultados favorecen una polarización *in crescendo* que se va a ver estimulada por la dificultad de encontrar acuerdos en el proceso de redacción de la Constitución, dificultad que va a ser especialmente visible en los trabajos de la segunda comisión constitucional.

La presidencia de Mursi. Entre la falta de consenso y la creciente polarización

La característica principal de este periodo iniciado en agosto de 2012 tras la asunción del poder ejecutivo, y también del legislativo que ejercía el CSFA, por el presidente Mursi, va a ser la falta de consenso y una polarización creciente tras la declaración constitucional de noviembre 2012 por la que el presidente egipcio pretendió situarse por encima del poder

¹⁹ Ibrahim El Houdaiby. «From Prison to Palace: the Muslim Brotherhood's challenges and responses in post-revolution». *FRIDE Working Paper*, 117, 2013, pág. 11.

²⁰ «Al-Shater: Nahda Project Starts with Building a Strong Democratic System», *Ikhwan Web*, 27/04/2012. <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=29928>

²¹ «Egypt President Mursi explains army chief replacement». *BBC News Middle East* 13/8/2012. <http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-19238919>.

judicial concentrando en su figura todos los poderes del Estado²². Este clima político enrarecido va a quedar reflejado en el proceso de redacción acelerada y posterior aprobación de la Constitución en diciembre de ese mismo año. El texto constitucional acabó siendo redactado de forma precipitada en ausencia de los representantes liberales y de las minorías religiosas lo que facilitó la introducción de elementos claramente islamizantes²³. Los jueces, en respuesta a la declaración constitucional promulgada por el presidente, según la cual, destituye al fiscal general y nombra a uno afín a los Hermanos Musulmanes, boicotean la supervisión del referéndum constitucional celebrado el 15 de diciembre de 2012, en el que el sí ganó con un 64% de los votos y con una tasa de participación del 30%. El no ganó en algunas grandes ciudades como El Cairo y también en gobernaciones como Garbiyya y Munufiyya.

La promulgación de la declaración presidencial de noviembre de 2012 marca un punto de inflexión en el proceso de transición egipcio. La oposición no islamista y progresista rechaza a partir de ese momento cualquier diálogo con el presidente Mursi si este no se retracta de esas medidas. Para reanudar el diálogo, exige que la Constitución sea declarada nula y que se forme un gobierno de unidad nacional hasta la celebración de nuevas elecciones presidenciales. La concentración de poderes en manos de la presidencia de la República actúa como revulsivo de la fragmentada oposición no islamista que constituye un Frente de Salvación Nacional (FSN) caracterizado por la heterogeneidad ideológica de sus integrantes. La resistencia a la forma de gobernar de Mursi también se puso de manifiesto con la campaña de desobediencia civil que se llevó a cabo, principalmente, en las ciudades del canal (Suez, Ismailiyya y Port Said) a mediados de febrero, tras la declaración del toque de queda como respuesta a los incidentes surgidos después de conocerse el veredicto de pena de muerte a 21 seguidores del club de fútbol Port Said por el asesinato de más de 70 hinchas del Al Ahly de El Cairo en el estadio de Port Said un año antes.

²² Una traducción al inglés de la declaración puede consultarse en <http://english.ahram.org.eg/News/58947.aspx>.

²³ «... El artículo 219 proporciona pruebas sólidas, si alguien las necesitaba, de que había muchos islamistas en la sala donde este documento (la Constitución) fue redactado...» Citado por Brown, Nathan. «Islam in Egypt's New Constitution», *Foreign Policy*, December 13, 2012. http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2012/12/13/islam_in_egypts_new_constitution. El artículo 2 mantiene que la sharia es la principal fuente de legislación. El artículo 4 estipula que la institución de Al Azhar debe ser consultada en todo lo relativo a la sharia. Mientras que en el artículo 219 se definen los principios de la ley islámica con términos técnicos de la tradición jurídica islámica, que no son utilizados más que en círculos específicos, añadiendo limitaciones adicionales al artículo 2. El artículo 44 criminaliza la blasfemia, prohibiendo el insulto de los mensajeros o de los profetas. El texto de la Constitución en inglés puede encontrarse en <http://niviensaleh.info/constitution-egypt-2012-translation/>.

En este contexto los salafíes de Al Nur, que respaldaron el texto constitucional, son vistos cada vez más como actores de la oposición, acentuándose la competición en el interior del campo islamista. El establecimiento de contactos diplomáticos con la República Islámica de Irán (visita del presidente Mahmud Ahmadineyad a El Cairo en febrero de 2013) es considerado por los salafíes como un intolerable «acercamiento» al régimen chií iraní, percibido como una amenaza para la seguridad nacional. Las presiones salafíes consiguieron paralizar la reanudación de los vuelos comerciales entre Teherán y El Cairo²⁴. El partido Al Nur también criticó los cambios efectuados en el gabinete del primer ministro Hisham Qandil, que fue evolucionando desde una composición tecnócrata a otra más política con presencia de miembros o simpatizantes de la organización de los Hermanos Musulmanes, y pidió, en mayo de 2013, la dimisión de todo el gobierno «al no haber sabido solucionar la actual crisis de polarización política»²⁵. Se oponen asimismo al préstamo de 4.800 millones de dólares que el gobierno ha solicitado al Fondo Monetario Internacional para hacer frente a la difícil situación económica y han boicoteado en la Cámara Alta, o Maylis al-Shura, que funciona como instancia legislativa tras la disolución judicial del Maylis al-Shaab, las enmiendas a la ley de impuestos²⁶.

Aunque la implantación territorial y la capacidad organizativa de los Hermanos Musulmanes es innegable y explica en gran parte sus éxitos electorales, la Hermandad ha tenido serias dificultades para asumir e interiorizar transformación de movimiento clandestino de oposición dedicado a reformar gradualmente la sociedad en un partido político con responsabilidades de gobierno y capacidad de liderar políticas inclusivas. La existencia de una tricefalia en el Movimiento dificulta ese proceso al coexistir tres centros de poder: Muhammad Badie, guía supremo de la Hermandad; Mohamed Saad Al Katatni, presidente del PLJ y Muhammad Mursi, presidente de la República²⁷.

²⁴ «Cairo-Tehran flights suspended, a week after their historic return». *Al-Arabiyya*. 8/4/2013. <http://english.alarabiya.net/en/News/middle-east/2013/04/08/-Cairo-Tehran-flights-suspended-a-week-after-their-historic-return.html>.

²⁵ «Egypt's Nour Salafi party will not join new cabinet». *Reuters*. 25/4/2013. http://www.reuters.com/article/2013/04/25/us-egypt-nour-cabinet-idUSBRE9300PJ20130425_.

²⁶ Ibrahim Al-Masri. «Al-Nour Party boycotts recent amendments to tax law». *DaylyNews Egypt*. 13/4/2013. <http://www.dailynewsegypt.com/2013/04/13/al-nour-party-boycotts-recent-amendments-to-tax-law/>.

²⁷ Nathan Brown. *Islam and politics in the New Egypt*, Carnegie Endowment for International Peace, April 23, 2013. <http://carnegieendowment.org/2013/04/23/islam-and-politics-in-new-egypt/g0se>.

El creciente recurso a políticas basadas en la identidad no ha ayudado a resolver los problemas socio-económicos y políticos²⁸. Los líderes de los HHMM las han utilizado para mantener la unidad de la organización, para contrarrestar la sobrepuja salafí así como para que políticas económicas neoliberales pasasen desapercibidas. Las dificultades para alcanzar resultados, así como los vaivenes y cambios en la estrategia del movimiento tienden a ser atribuidos por sus dirigentes a factores externos, como si todavía continuaran en la oposición. La decisión de presentar finalmente un candidato a las elecciones presidenciales fue justificada por la forma con la que el CSFA pilotaba el proceso de transición. La concentración, en agosto de 2012, del poder legislativo y ejecutivo, hasta que fuera aprobada la Constitución, en la persona del presidente Mursi fue presentada como una consecuencia del bloqueo producido por las decisiones de la judicatura. La ausencia de logros después de haber accedido a la presidencia del país pese a disponer de mayoría en el Maylis al-Shura y de haber redactado una Constitución a su medida, habrían sido consecuencia de la actitud poco constructiva de la oposición y de los medios de comunicación que, pese a tentativas para asegurarse su control, seguían siendo plurales y en muchos casos muy críticos²⁹.

La ausencia de cuadros preparados en el PLJ, la incapacidad de gestionar políticas que respondan a las expectativas de mejoras socio-económicas de la población, la implementación de políticas partidistas y la difuminación de los espacios de consenso en un entorno de creciente polarización ideológica han dado lugar a un balance de gestión pobre durante los doce meses de ejercicio efectivo del poder. Un año después de su llegada a la Presidencia de la República la reestructuración de las instituciones del Estado y la reforma del sector de la seguridad seguían pendientes. Gran parte de las promesas del presidente incluidas en su programa para los primeros 100 días de mandato no habían sido ejecutadas³⁰.

²⁸ Louisa Loveluck. «Egypt's culture 'under attack' from government, claim artists». *The Guardian*, 5/6/2013. <http://www.theguardian.com/world/2013/jun/05/egypt-artists-protest-government-cuts>.

²⁹ Es el caso, por ejemplo, del exitoso programa humorístico de televisión *El Barnameg*, presentado por Bassem Youssef, quien, debido a las sátiras políticas sobre el presidente y el gobierno de los Hermanos Musulmanes, fue llevado a juicio por insultos al islam y a Mohamed Mursi, y puesto en libertad bajo fianza de 2000 euros. «The Bassem Youssef case», *The Arabist*, 14/04/2013 <http://arabist.net/blog/2013/4/14/the-bassem-youssef-case.html>. Véase también El Houdaiby, Ibrahim. «From Prison to Palace: the Muslim Brotherhood's challenges and responses in post-revolution». *FRIDE Working Paper*, 117, 2013, págs. 10-11.

³⁰ De acuerdo con la página web «Morsimeter www.morsimeter.com», a los 100 días de su mandato, el presidente había cumplido 10 de las 64 promesas de campaña y otras 24 estaban en proceso de ejecución. La única promesa cumplida en el terreno de la seguridad fue la bonificar y promocionar a aquellos oficiales de policía que habían restaurado la seguridad en sus zonas correspondientes. Así mismo, un 58% de los egipcios, según esta web, no estaba conforme con la actuación del presidente en sus

Un sondeo realizado por Gallup en junio de 2013 reflejaba el creciente descontento de la población y el deterioro de las condiciones de vida. El 80% de los encuestados consideraban que la situación socio-económica había empeorado, porcentaje que un año antes era del 39%³¹. Estos resultados reflejan una desconexión entre los temas de debate de la agenda política y las expectativas de la gente normal. Esa desconexión ha dejado espacio a nuevas formas de protesta con una creciente presencia del recurso a la violencia, justificada como respuesta a la brutalidad policial. Ante el intento del presidente Mursi de concentrar todos los poderes en su figura, la oposición salió a las calles y llegó a sitiar a primeros de diciembre de 2012 el palacio presidencial, lo que dio lugar a ataques de milicias islamistas contra los allí acampados, alimentando una espiral de violencia que derivaría en la aparición de los llamados «grupos antisistema» (Black Bloc)³². La espiral de la violencia continuó *in crescendo* en paralelo al proceso de polarización ideológica que ha caracterizado el mandato del presidente islamista Mohamed Mursi.

Aunque la retórica oficial, de marcado carácter populista, hizo del «cambio» con el periodo de Mubarak el principal objetivo del ejecutivo islamista, esta ruptura no llegó a concretarse. La ausencia de una estrategia clara sobre cómo actuar en un espacio político muy polarizado, sobre cómo atajar el mal endémico de la corrupción y sobre cómo afrontar los graves desequilibrios económicos que afronta el país a causa de la caída de los ingresos procedentes del turismo y de la reducción de las remesas de los emigrantes han contribuido al mantenimiento de un *statu quo* pragmático en el que las decisiones contradictorias eran frecuentes. Ejemplos de ello fueron, por ejemplo, decisiones como la de retirar a los militares del CSFA de la primera línea del poder en agosto de 2012 para posteriormente renunciar a incluir en la nueva Constitución el control civil sobre las actividades del Ejército; los ataques verbales a los empresarios y a los *fulul* vinculados al régimen de Mubarak al tiempo que destacados miembros de la vieja guardia eran ubicados en ciertos ministerios y se invitaba a que hombres de negocios acompañasen al presidente en sus viajes al exterior, o el «boicot verbal» hacia Israel (Mursi no lo mencionó en ninguno de sus discursos y no se reunió con delegados israelíes cuando negoció la tregua en Gaza en noviembre de 2012) pero permitió la destrucción de los túneles que comunican Rafah con Gaza privando a los

primeros 100 días de gobierno. «Morsy Meter: 58 percent of Egyptians not satisfied with Morsy», *Egypt Independent*, 07/10/2012. <http://www.egyptindependent.com/news/morsy-meter-58-percent-egyptians-not-satisfied-morsy>.

³¹ «As Morsi Ousted, "Suffering" Shot Up in Egypt», 8/7/2013. <http://www.gallup.com/poll/163877/morsi-ousted-suffering-shot-egypt.aspx>.

³² «Meet the Black Bloc: Egypt's most talked about radical opposition group» *Ahram Online*, 13/06/2013. <http://english.ahram.org.eg/News/73889.aspx>; «The Muslim Brotherhood's Militias in Action: A Firsthand Account», *Jadaliyya*, 05/12/2012. http://www.jadaliyya.com/pages/index/8819/the-muslim-brotherhoods-militias-in-action_a-first.

palestinos de la franja de una vía de aprovisionamiento alternativa ante el bloqueo israelí³³.

La forma en la que los Hermanos Musulmanes ejercieron el poder erosionó de forma gradual sus apoyos. Al concluir sus primeros cien días en la presidencia, el presidente Mursi era respaldado por el 78% de los egipcios. Este apoyo se había reducido a finales de abril al 46% pero no lograba ser capitalizado por el Frente de Salvación Nacional formado por las principales formaciones de la oposición secular al que ese mismo sondeo atribuía un 33% de intención de voto³⁴.

La destitución de Mursi y la represión contra los Hermanos Musulmanes

El creciente malestar ciudadano fue, sin embargo, canalizado por un movimiento civil sin adscripción partidista. En abril de 2013 jóvenes activistas que habían participado en las movilizaciones de 2011 lanzaron una campaña de desobediencia civil, *Tamarrud*, que pretendía forzar la dimisión del presidente Mursi y conseguir la convocatoria de nuevas elecciones presidenciales a través de la consecución de 15 millones de firmas, cifra superior al número de votos obtenidos por el dirigente islamista en las elecciones presidenciales.

La convocatoria de multitudinarias manifestaciones el 30 de junio, coincidiendo con el primer aniversario de la llegada a la presidencia de Mohamed Mursi y el creciente respaldo al movimiento Tamarrud que llegó a recolectar 22 millones de firmas exacerbaron el clima de polarización política en el país. La respuesta de los Hermanos Musulmanes ante esta iniciativa no fue la de buscar un diálogo con las fuerzas de la oposición liberal sino la de tratar de ampliar sus apoyos dentro del campo islamista³⁵. En este marco hay que situar decisiones como la ruptura de relaciones diplomáticas con el régimen sirio de Bachar al-Asad anunciado a mediados de junio por Mursi. Este se produjo en el marco de las actividades programadas dentro de una Conferencia Nacional para el apoyo de la Revolución Siria y fue precedido por una conferencia de dirigentes religiosos sunníes en la que se redactó un documento en el que se realizaba un llamamiento a los musulmanes sunníes de todo el mundo para que

³³ «Egypt court orders tunnels to Gaza destroyed» *Al Jazeera*, 26/02/2013.

<http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2013/02/201322619219970812.html>.

³⁴ Según la encuesta realizada por Egyptian Centre for Public Opinion Research (Basseera) a 2.200 egipcios de las 27 gobernaciones, vía telefónica, a finales de abril de 2013. <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/71446/Egypt/Politics-/Morsis-popularity-wanes--months-into-Egypt-preside.aspx>.

³⁵ «Morsi's Syria speech Angers opposition», *Dayly News Egypt*, 16/06/2013. <http://www.dailynewsegypt.com/2013/06/16/morsis-syria-speech-angers-opposition/>.

emprendieran una yihad contra el «sectario régimen sirio»³⁶. La designación de nuevos gobernadores realizada el 16 de junio reflejaba asimismo la preferencia de Mursi por consolidar su base social de apoyos, a costa de incrementar el rechazo, ante nombramientos claramente provocadores como la designación como gobernador de Luxor de Adel al-Khayat, miembro de la Gamaa Islamiyya e imputado en el atentado terrorista cometido en 1997 en el templo de Hatshepute contra turistas extranjeros que se saldó con 62 víctimas.

En este contexto los llamamientos realizados por la cúpula militar para que las fuerzas políticas resolvieran sus diferencias se transformaron, tras las multitudinarias protestas del 30 de junio, en un ultimátum para que el presidente Mursi atendiera las «demandas del pueblo» y convocara elecciones presidenciales anticipadas o, en caso contrario, el SCAF impondría una hoja de ruta inspirada en las demandas del movimiento *Tamarrud*. El distanciamiento del ejército respecto a Mursi se había iniciado de forma gradual desde finales de 2012 tras el fuerte rechazo provocado por la declaración presidencial de concentración de poderes promulgada por Mursi. Los llamamientos al diálogo entre las fuerzas políticas realizados por los militares entonces no fueron bien recibidos por los Hermanos Musulmanes. El progresivo deterioro de la situación de seguridad en las ciudades del Canal de Suez estuvo acompañado de llamamientos para que el ejército interviniese³⁷ lo que alimentó rumores sobre una posible destitución del general Sisi, ministro de Defensa³⁸. Pese a haber blindado sus prerrogativas en la Constitución, el malestar en el seno de la cúpula de las Fuerzas Armadas creció por la adopción –sin consulta previa con el SCAF– de algunas decisiones que podían poner en peligro la seguridad nacional como la ruptura de relaciones diplomáticas con Siria y el aparente respaldo a los llamamientos para realizar la *yihad* contra el régimen sirio. La atribución de responsabilidades en la administración a militantes islamistas implicados en secuestros o ataques contra las tropas egipcias en El Sinaí habría agrandado las distancias³⁹.

La legitimidad otorgada por las urnas fue el argumento invocado por el presidente Mursi para rechazar la realización de concesiones ante la le-

³⁶ «Morsi ups the ante», *Al-Ahram Weekly*, 19/06/2013. <http://weekly.ahram.org.eg/News/3069/17/Morsi-ups-the-ante.aspx>.

³⁷ «Citizens petition for return to military rule across country». *Egypt Independent* 7/3/2013. <http://www.egyptindependent.com/news/citizens-petition-return-military-rule-across-country>.

³⁸ «Egypt's Army and Presidency: A delicate dance». *Ahram on line*, 28/2/2013. <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/65819/Egypt/Politics-/Egypsts-army-and-presidency-A-delicate-dance.aspx>.

³⁹ INTERNATIONAL CRISIS GROUP REPORT. «Marching in Circles: Egypt's Dangerous Second Transition». *Middle East/North Africa Briefing* n° 35. 7/8//2013. <http://www.crisisgroup.org/en/regions/middle-east-north-africa/egypt-syria-lebanon/egypt/b035-marching-in-circles-egypts-second-transition.aspx>.

gitimidad de la calle invocada por las fuerzas de oposición. El 3 de julio el general Sisi anunció la suspensión de la Constitución, la destitución del presidente Mursi que fue arrestado y sustituido por Adli Mansour, presidente de la Corte Suprema Constitucional y la formación de un gobierno provisional presidido por un civil, Hazem Beblawi. Este anuncio fue avalado con la presencia durante la comparecencia del general Sisi del jeque de al-Azhar Ahmed al-Tayyeb, el papa copto Tawadros II así como por representantes del Frente de Salvación Nacional y también del partido salafí al-Nour. Esta formación islamista ha justificado su respaldo al proceso como una vía para garantizar la defensa islámica de la Constitución. La hoja de ruta promulgada por el nuevo presidente prevé la reforma de la Constitución y la celebración de elecciones legislativas y presidenciales en un plazo de diez meses.

El golpe de estado que apartó a Mursi de la presidencia ha ido acompañado de la detención y descabezamiento de la cúpula dirigente de la Hermandad incluyendo su guía supremo Mohamed Badia. La respuesta de los Hermanos Musulmanes se ha basado en defender la legitimidad electoral reclamando la restitución de Mursi al tiempo que el mantenimiento de las movilizaciones en la calle frente a la restauración del viejo orden mubarakiano. El aumento de enfrentamientos violentos y los ataques contra iglesias coptas fue respondido por el general Sisi con un llamamiento a los «egipcios de buena fe» para que ocuparan las calles y le dieran mandato para hacer frente a la violencia y el terrorismo. El sangriento desmantelamiento de los campamentos instalados por los Hermanos Musulmanes en las cercanías de Ciudad Nasser y de la Universidad de El Cairo el 14 de agosto –saldado con centenares de muertos– ha reforzado la imagen de víctima de la organización que en el pasado también tuvo que hacer frente a otras campañas de represión como las promovidas por el coronel Nasser durante los años cincuenta.

El golpe de estado o la segunda fase de la Revolución del 25 de enero como prefieren denominarlo los sectores liberales y de izquierdas que han respaldado la intervención del ejército plantea un escenario lleno de incertidumbres. En el momento de redactar estas líneas no está claro si los Hermanos Musulmanes y su brazo político el PLJ mantendrán su estatuto legal y, si por tanto, podrán o querrán participar en el nuevo escenario político. El descabezamiento de una organización piramidal y descentralizada limita la capacidad de reacción de sus militantes pero no puede impedir que el imaginario político de una generación de jóvenes militantes quede marcado por la represión sufrida con el riesgo de que la vía de la participación democrática quede deslegitimada tal y como defienden organizaciones como Al Qaeda. Dos años y medio después de la caída de Mubarak el escenario de una transición consensuada parece estar cada vez más lejos.

Al-Nahda y la transición tunecina. Entre el pragmatismo y la ideología

El islamismo tunecino surge en 1972 con la creación de la organización al-Yama'a al-Islamiyya que recibe influencias tanto del movimiento Tabligh como de los Hermanos Musulmanes⁴⁰. Políticamente su actividad durante los años setenta se centró en combatir la preponderante influencia gauchista en el ámbito educativo, tanto en liceos como en universidades. La huelga general de enero de 1978, duramente reprimida por el régimen burguibista, y el triunfo de la revolución iraní en 1979 contribuyeron a reforzar el carácter contestatario de la organización. Fue en este contexto cuando una parte de sus militantes creó el Movimiento de la Tendencia Islámica (MTI) y, aprovechando la limitada apertura multipartidista del régimen, solicitó en 1981 su legalización como partido político aceptando la legitimidad del juego democrático. Aunque esta solicitud fue rechazada y sus principales dirigentes encarcelados, el MTI mantuvo su voluntad de integrarse en el juego político respaldando, en las elecciones legislativas de 1981, al Movimiento de los Demócratas Socialistas (MDS), formación impulsada por Ahmed Mestiri, un antiguo dirigente del Partido Nacional Desturiano (PND).

Durante los tres años que pasó en la cárcel Rached Ghannouchi redactó la obra *al-Hurriyat al-'amma fi-l-dawla al-islamiyya (Las libertades públicas en el Estado islámico)*⁴¹ en la que sentó las bases de su concepción de la «democracia islámica», concepción que influirá de forma importante en la acción política de otros movimientos islamistas como el AKP turco de Recep Tayyip Erdogan:

«La democracia islámica emergerá de la unión entre los instrumentos democráticos occidentales y los valores islámicos (...). El sistema democrático ha funcionado en el marco de los valores cristianos dando nacimiento a las democracias cristianas, al igual que ha funcionado en el marco de la filosofía socialista para dar nacimiento a las democracias socialistas. ¿Por qué no funcionaría en el marco de los valores islámicos para dar nacimiento a una democracia islámica?»⁴².

Al-Nahda y el autoritarismo benalista

La destitución del presidente Habib Bourguiba en noviembre de 1987 creó un nuevo escenario político aprovechado por el MTI para renovar su com-

⁴⁰ Azzam S. Tamimi. *Rached Ghannouchi. A Democrat within Islamism*. Oxford University Press, New York. 2001, págs. 30-31.

⁴¹ Beirut. Centro de Estudios para la Unidad Árabe, 1993.

⁴² Citado por Michael Béchir Ayari. «Le «dire» et le «faire» du mouvement islamiste tunisien: chronique d'un *aggiornamento* perpétuel par-delà des régimes (1972-2011)» en Amghar, Samir (ed.). *Les islamistes au défi du pouvoir. Évolutions d'une idéologie*. Paris, Michaelon. 2012, pág. 63.

promiso con la vía de la participación política. El proyecto de «regeneración nacional», explicitado en la declaración del 7 de noviembre, estuvo acompañado de una serie de medidas liberalizadoras que contribuyeron a crear un clima de confianza y entente, aprovechadas por el movimiento islamista para emerger a la escena pública⁴³. Rached Ghannouchi y otros 200 militantes del movimiento acusados de haber participado en un complot contra Bourguiba y en dos atentados contra intereses turísticos en Sousse y Monastir fueron amnistiados. El sindicato estudiantil de obediencia islamista –UGET– fue legalizado y el periódico del movimiento, *al-Fajr*, autorizado a ser publicado. En el marco de este proceso de apertura política, el MTI reiteró su solicitud de legalización como partido político y accedió a adaptar su denominación a la legislación sobre partidos políticos modificando su nombre por el de *Hizb Harakat al-Nahda* (Partido del Movimiento al-Nahda) del que quedaron eliminadas las referencias al islam. Los estatutos depositados para alcanzar el reconocimiento legal resaltaban como objetivos del partido la preservación de las bases republicanas del régimen, de la sociedad civil, la aplicación de los principios de soberanía popular así como la realización de la *shura* o consulta. El movimiento islamista aceptó también, de forma oficial, el Código del Estatuto Personal promulgado en 1956 que incluye disposiciones modernistas como la prohibición de la poligamia. Asimismo firmó el *Pacto Nacional* promovido por Ben Ali como texto básico de consenso en el que quedaban recogidos los fundamentos del modelo de sociedad sobre los que debía asentarse la vida política, económica y social de Túnez posbourguibista. Pendiente de recibir su legalización, el partido de al-Nahda concurre a las elecciones legislativas de abril de 1989 en la mayoría de las circunscripciones del país a través de listas independientes⁴⁴.

Los límites del proceso de apertura iniciado tras la destitución de Habib Bourguiba comenzaron a hacerse patentes a partir de 1990. La sólida implantación electoral del partido islamista que, aunque no obtuvo ningún escaño, habría recogido un porcentaje de votos cercano al 30% en los grandes núcleos urbanos⁴⁵, alimentó los recelos del régimen que

⁴³ Miguel Hernando de Larramendi. «Argelia, Túnez, Mauritania y Libia durante los años 90: entre el pluralismo autoritario y el ocaso de las masas» en *Magreb: percepción española de la estabilidad en el Norte de África. Perspectiva hacia el 2010, Cuadernos de Estrategia*, nº 106, Ministerio de Defensa, Madrid 2000, págs.124-126.

⁴⁴ El Pacto Nacional fue firmado a título individual por Nureddine Bhiri en representación del MTI que todavía se encontraba pendiente de recibir su autorización como formación política legal. Hernando de Larramendi, Miguel. «Frontismo electoral y democracia en Túnez» en *Elecciones, Participación y Transiciones Políticas en el Norte de África*, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Madrid 1991, pág. 315.

⁴⁵ Los resultados oficiales atribuyeron a las listas islamistas un 14% de los sufragios. Los resultados desagregados a nivel regional nunca llegaron a ser publicados oficialmente, aunque la distribución del voto islamista proporcionó una información valiosa utilizada en la campaña de represión y desmantelamiento de las actividades del movimiento a principios de los años noventa.

se vieron incrementados por el temor a un «contagio islamista» tras el desencadenamiento de un conflicto civil en Argelia después de que el Ejército diera un golpe de estado abortando la victoria electoral del FIS en las elecciones legislativas de diciembre de 1991. En este contexto, la solicitud de legalización de al-Nahda, aplazada una y otra vez, acabó siendo definitivamente rechazada y los dirigentes de la organización comenzaron a ser perseguidos. El ataque cometido contra un local del partido de Ben Ali, el Reagrupamiento Constitucional y Democrático (RCD), marcó el inicio de la represión contra los militantes del movimiento islamista. Entre 1991 y 1994 cerca de 20.000 militantes de la organización fueron detenidos y torturados. Durante este periodo las estructuras de al-Nahda fueron erradicadas y muchos de sus militantes se vieron abocados al exilio o a la clandestinidad. El liderazgo del partido fue mantenido a duras penas desde su exilio londinense por Rached Ghannouchi quien centró sus actividades en las redes internacionales de la *intelligentsia* islamista en las que, gracias a su condición de intelectual, gozaba de un amplio prestigio y predicamento.

La intensa represión sufrida dejó al partido muy debilitado y desgarrado entre los militantes que permanecieron en el interior del país y los exiliados en Europa. Esta circunstancia no se tradujo, sin embargo, en una renuncia a su opción por la participación política en contexto autoritario. Las declaraciones de adhesión al Estado de Derecho y de rechazo a cualquier forma de violencia política y terrorismo se hicieron más frecuentes tras los atentados terroristas de abril de 2002 contra la sinagoga de la isla de Yerba, utilizados por el régimen de Ben Ali como coartada para legitimar su creciente autoritarismo en el marco de la lucha global contra el terrorismo yihadista. La represión tampoco impidió la existencia de contactos con el régimen benalista ni la consecución de acuerdos puntuales para mejorar la situación de los presos políticos en las cárceles tunecinas o la obtención de pasaportes para las familias de los islamistas refugiados en Europa para un movimiento que, desmarcándose de Al Qaeda, trataba de presentarse como representante de un «islam moderado»⁴⁶.

Durante la década de los años 2000 la posición de al-Nahda osciló, por un lado, entre la colaboración con las otras fuerzas de la oposición liberal y de izquierdas a través de la creación de plataformas conjuntas a favor de la defensa de los derechos humanos⁴⁷ y, por otro lado, la búsqueda pragmática de un diálogo constructivo con el régimen benalista. La colaboración con otros actores de la oposición tanto legal –Partido Demócrata Progresista (PDP) y el Foro por la Democracia y las Libertades en Túnez

⁴⁶ «An-Nahda leader Jebali: moderate islamism is the future», <http://wikileaks.org/cable/2006/09/06TUNIS2298.html#>.

⁴⁷ Guadalupe Martínez Fuentes. «El islamismo político en Túnez: un paisaje político en cambio» en Izquierdo, Ferrán (ed.). *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución*, Barcelona: CIDOB, 2013, págs. 286-287.

(FDLT)– como de la ilegal –Congreso Para la República (CPR) y Partido Comunista Obrero de Túnez (POCT)– cristalizó en el Comité 18 de Octubre, creado en la capital tunecina en 2005 coincidiendo con la controvertida celebración de la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información, como una red informal que compartía una agenda mínima en defensa de las libertades civiles, los derechos humanos y la democracia. En el marco de este Comité los representantes de al-Nahda suscribieron posiciones favorables a la libertad de culto, a la igualdad entre hombres y mujeres y a la separación entre religión y Estado. Este acercamiento obligó al movimiento a pasar página sobre el apoyo tácito que algunos dirigentes de estas formaciones y de la sociedad civil habían prestado a la política de represión antiislamista puesta en marcha por el régimen de Ben Ali a principios de los años noventa. En este marco de interacción con otras fuerzas de la oposición, al-Nahda boicoteó las elecciones presidenciales de 2004 y 2009⁴⁸.

La línea de rechazo al régimen coexistió con posiciones más acomodaticias favorables a un compromiso con el *benalismo* que pasaría por una «reintegración» del movimiento islamista al sistema autoritario vigente en el país. Esta escenario «a la marroquí» había sido ya evocado en 2002 por Rached Ghannouchi en un artículo en el que reflexionaba sobre la posibilidad de un régimen político en el que pudiera coexistir un Parlamento elegido democráticamente y una Presidencia fuerte, es decir una especie de «monarca presidencial» que permitiera a Ben Ali mantenerse como jefe de Estado⁴⁹. Esta opción pragmática y gradualista fue oficializada durante el VIII Congreso del Partido, celebrado en junio de 2007, en el que la noción de «oposición constructiva» dejaba entrever una apuesta por el diálogo con el poder «que pusiese fin al *impasse*, a la acumulación de odio y a la desesperanza que comienza gravemente a interpelarnos y que es susceptible de explotar» como habrían mostrado los incidentes de Soliman en los que, a principios de enero de 2007, una treintena de miembros de un comando salafí-yihadista se habían enfrentado durante una decena de días con las fuerzas de seguridad en una verdadera batalla urbana en un barrio periférico del sur de la capital⁵⁰.

La opción de luchar contra el autoritarismo desde dentro del sistema parece haber estado influida por el análisis que Ghannouchi realizó sobre la

⁴⁸ Guadalupe Martínez Fuentes. «El islam político tunecino. Conflicto y cooperación electoral en los comicios presidenciales de 2004 y 2009». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 93-94, 2011. págs. 89-109.

⁴⁹ Rached Ghannouchi. «Comment expliquer la superiorité de l'expérience marocaine sur celle de la Tunisie?». Citado por Camau, Miche y Geisser, Vincent. *Le syndrome autoritaire, politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, París, Presses de Sciences Po, 2003.

⁵⁰ Vincent Geisser y Éric Gobe. «Un si long règne... Le régime de Ben Ali vingt ans après» en *L'Année du Maghreb 2008*, CNRS, París, págs. 24-35. <http://anneemaghreb.revues.org/464#ftn25>.

evolución del islamismo turco desde Necmetin Erbakan hasta Recep Tayyip Erdogan. La acomodación al contexto autoritario estaría justificada como un mal menor para evitar la sobreexposición a la represión cuando la relación de fuerzas era desfavorable. En su reflexión Ghannouchi achacaba el trauma provocado por la represión y el desmantelamiento del movimiento islamista durante los años noventa a un intento de aplicación precipitada de los preceptos islámicos. El éxito de la estrategia del AKP en Turquía, por el contrario, habría sido el resultado de evitar un enfrentamiento «estéril» y permanente entre islam y laicidad que habría abocado a la marginación del movimiento a manos del ejército. Adhiriéndose a los principios de la democracia liberal y al proyecto de integración europea y defendiendo los valores democráticos, el AKP habría conseguido minar al ejército kemalista favoreciendo un clima de prosperidad económica favorable a la religión musulmana⁵¹.

La reconstitución de al-Nahda tras la revolución de enero de 2011

La predisposición a aceptar una «monarquía republicana» no permitió al partido de la Nahda reimplantarse en el país durante el benalismo. Aunque algunos de sus dirigentes, a título individual, tuvieron una presencia activa en los pocos espacios de la sociedad civil no controlados por el régimen⁵², el partido islamista se mantuvo al margen de los movimientos sociales de protesta que comenzaron a ganar intensidad a partir de mediados de la década del 2000. El movimiento islamista no jugó ningún papel en el movimiento de contestación de la cuenca minera de Gafsa (enero-julio de 2008)⁵³ ni en las protestas que sacudieron el país tras la inmolación de Mohammed Bouazizi en diciembre de 2010 en las que se reclamaba dignidad, justicia social y libertad⁵⁴. Sus dirigentes y militantes fueron invisibles durante las revueltas de enero de 2011 en las que los eslóganes islamistas estuvieron ausentes y los escasos militantes que se pronunciaron en público sobre ellas –principalmente en la cadena por satélite al-Jazeera– las analizaron como una ventana de oportuni-

⁵¹ Rached Ghannouchi. «L'Expérience turque dans les mouvements islamiques contemporains: le modèle du Parti de la Justice et du Développement», 9/9/2008. Citado por Michel Béchir Ayari, *op. cit.*, pág. 68.

⁵² Éric Gobe. «Les avocats, l'ancien régime et la révolution». *Politique Africaine*, 122, 2011, págs. 179-197. <http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/conjonctures/122179.pdf>.

⁵³ Larbi Chouikha y Éric Gobe. «La Tunisie entre la «révolte du bassin minier de Gafsa» et l'échéance électorale de 2009». *L'Année du Maghreb 2009*, París, CNRS, págs. 387-420. <http://anneemaghreb.revues.org/623#sthash.ObFNudKv.dpuf>.

⁵⁴ International Crisis Group Report. *Popular Protests in North Africa and the Middle East (IV). Tunisia's Way*. 28/4/2011. [http://www.crisisgroup.org/~media/Files/Middle%20East%20North%20Africa/North%20Africa/106%20Popular%20Protests%20in%20North%20Africa%20and%20the%20Middle%20East%20-IV-%20Tunisia's%20Way.pdf](http://www.crisisgroup.org/~/media/Files/Middle%20East%20North%20Africa/North%20Africa/106%20Popular%20Protests%20in%20North%20Africa%20and%20the%20Middle%20East%20-IV-%20Tunisia's%20Way.pdf).

dad para avanzar en un proceso de negociación con un Ben Ali debilitado sin llegar a captar la trascendencia y el alcance de las transformaciones en curso. Tampoco estuvieron presentes en los movimientos ciudadanos que ocuparon los espacios simbólicos del poder político en el país *Kasbah I* (enero de 2011) y *Kasbah II* (febrero de 2011) en los que la presión de la calle consiguió apartar del proceso que entonces comenzaba a los miembros del último gobierno de Ben Ali así como fijar una hoja de ruta para la transición que pasaba por la disolución del reagrupamiento constitucional y democrático, la celebración de elecciones y la redacción de una nueva Constitución.

El partido al-Nahda fue legalizado el 1º de marzo de 2011 un mes después del regreso al país de Rached Ghannouchi. El retorno a la arena política de la principal formación política islamista fue realizado con un discurso moderado y tranquilizador, alejado de ideales teocráticos, que buscaba conjugar islam y modernidad⁵⁵ y descartaba la implantación de la sharia⁵⁶. Durante su primera rueda de prensa tras el retorno del exilio Ghannouchi reiteró el compromiso del movimiento «a favor de la democracia y del derecho del pueblo a elegir a su presidente a través de las elecciones» al tiempo que recordaba que el programa de trabajo del movimiento buscaba «reforzar los logros obtenidos por las mujeres tal y como estaban recogidos en el Código de Estatuto Personal»⁵⁷.

El partido afrontaba su incorporación a un proceso de transición en curso desde una posición de fragilidad pero con una acreditada capacidad de adaptación y compromiso. La represión sufrida le obligaba a reconstruir prácticamente desde cero sus estructuras adaptándolas a una sociedad que se había transformado mucho desde los años noventa y de la que la elite dirigente del exterior se encontraba desconectada⁵⁸. Los órganos directivos del partido seguían siendo los mismos que en 1991 y no incluían a ningún representante de la generación de menos de 40 años socializada bajo el autoritarismo benalista⁵⁹. Las diferencias generacionales coexistían con conflictos derivados de diferentes experiencias vitales y políticas entre los militantes del exilio y los que habían permanecido en

⁵⁵ Entrevista de Ignacio Cembrero a Rached Ghannouchi. «Mi sueño es conjugar islam y modernidad», *El País*, 29/05/2011. http://elpais.com/diario/2011/05/29/domingo/1306641156_850215.html.

⁵⁶ «Rachid Ghannouchi ya'ud ilà Tunis: la makan li-l-sharia», *Al-Safir*, 31/1/2011.

⁵⁷ Trabelsi, Houda. «Retour du mouvement Ennahda sur la scène politique tunisienne», *Maghreb*, 9/2/2011.

⁵⁸ Marc Lynch. «Tunisia's New al-Nahda». *Foreign Policy*, 29/6/2011. http://lynch.foreignpolicy.com/posts/2011/06/29/tunisiass_new_al_nahda.

⁵⁹ International Crisis Group. *Tunisia: Violence and the Salafi Challenge*. Middle East and North Africa Report 147, 13/2/2013. <http://www.crisisgroup.org/en/regions/middle-east-north-africa/north-africa/tunisia/137-tunisia-violence-and-the-salafi-challenge.aspx>.

el interior del país pagando por ello un duro precio de cárcel⁶⁰. El campo político islamista se había ampliado y hecho más conservador como resultado de la tolerancia del régimen hacia los predicadores salafíes escrituralistas. La percepción de su labor a través de su rechazo a involucrarse en política permitió la penetración en el Túnez maliki de esta interpretación rigorista del islam utilizada por el Benalismo para contrarrestar la influencia social de las debilitadas redes nahdawíes.

Para contrarrestar esa fragilidad en los momentos iniciales del posbenalismo, al-Nahda combinó una labor de implantación capilar por todo el país con una estrategia de «multiposicionamiento»⁶¹ con la que buscaba estar presente en los diferentes comités y órganos surgidos tras la revolución como el «Frente del 14 de enero» o el «Consejo para la Salvaguardia de la Revolución». Representantes del partido islamista también se incorporaron a la Alta Instancia para la Realización de los Objetivos de la Revolución, de la Reforma Política y de la Transición Democrática, «laboratorio parlamentario» en el que fueron adoptadas las medidas transicionales hasta la celebración de las elecciones de octubre de 2011⁶². En el marco de esta instancia interideológica, al-Nahda se alineó con el consenso mayoritario apoyando la paridad entre hombres y mujeres en la ley electoral y, aunque se retiró de la misma como gesto de rechazo al aplazamiento de las elecciones a la Asamblea Nacional Constituyente inicialmente previstas para el verano de 2011, firmó con otras 11 formaciones en septiembre de 2011 un acuerdo por el que aceptaba el Estado civil y el mantenimiento del artículo 1º de la Constitución en los términos en que había sido redactado en la Constitución de 1959⁶³.

El ensanchamiento del campo político religioso tras la caída de Ben Ali plantea un serio desafío a al-Nahda ya que, al no tener el monopolio del referencial islamista, tiene que competir con discursos y proyectos alternativos que, aprovechando el nuevo marco de libertades reclaman, una aplicación estricta de la sharia. Junto a al-Nahda hay otras cuatro formaciones islamistas legales. Rahma y Asala que combinan las ideas salafíes con preocupaciones sociales. Yabhat al-Islah, heredero del Frente Islámico de Túnez que durante los años ochenta defendió la lucha armada, mantiene posiciones muy críticas con las posiciones de al-Nahda sobre el papel que debe ocupar la religión en la esfera pública. Hizb al-Tahrir, partido activo desde los años cincuenta, se configura como un polo de

⁶⁰ Patrick Haenni y Husam Tammam. «Tunisie: l'islamisme d'Ennahda. Quand le politique s'impose sur le religieux». *Relioscopie*. 28/1/2011. http://religion.info/french/articles/article_515.shtml#Ubnlx79Cflc.

⁶¹ M. Béchir Ayari. *Op. cit.*, pág. 73.

⁶² Kmar Bendana. «Le parti Ennahda à l'épreuve du pouvoir en Tunisie». *Confluences Méditerranée*, 83, 2012, pág. 193.

⁶³ «Túnez es un Estado independiente cuyo régimen es la República, cuya religión es el islam y cuya lengua es el árabe».

encuentro entre islamistas y salafíes quietistas que defiende una plataforma ideológica basada en la restauración del Califato. Junto a estas formaciones se encuentra Ansar al-Sharia, formación no legal impulsada por Abu Iyyad un antiguo dirigente del Grupo Islámico Combatiente Tunecino, que aunque públicamente considera a Túnez como tierra de predicación pero no de yihad ha estado involucrado en acciones violentas como el ataque contra la embajada de Estados Unidos en septiembre de 2012 o el asesinato de dirigentes políticos de la oposición. El campo islamista se completa por asociaciones salafíes englobadas en el Frente Tunecino de asociaciones Islámicas y también por partidos como al-Arida al-Shabiyya que, en el marco de proyectos populistas, recurren al referencial islamista⁶⁴.

Los límites de la estrategia consensual

Las elecciones celebradas en octubre de 2011 para elegir una Asamblea Nacional Constituyente (ANC), que en el plazo de un año debía redactar una nueva Constitución, fueron ganadas claramente por al-Nahda. Con un porcentaje de votos del 41%, el partido islamista se convirtió en la principal fuerza política del país obteniendo 89 de los 217 escaños en liza pero no obtuvo una mayoría que le permitiera gobernar en solitario⁶⁵. El Congreso para la República (CPR) obtuvo 29 escaños, la opción populista de al-Aridha al-Shabiyya 26 y al-Takattul 20⁶⁶.

Con un discurso moderado y tranquilizador a lo largo de la campaña al-Nahda, pese no a haber participado activamente en la revolución, fue la formación política que mejor supo trasladar la idea de ruptura con el periodo benalista⁶⁷. Su programa electoral combinaba posiciones liberales en materia económica –incluyendo la voluntad de desarrollar las relaciones con la Unión Europea con vistas a obtener un estatuto Avanzado– con posiciones conservadoras indudables en temas sociales, pero sin poner en cuestión el *statu quo* modernista recogido en el Código del Estatuto Personal que prohíbe la poligamia y regula de forma equilibrada

⁶⁴ International Crisis Group. *Tunisia: Violence and the Salafi Challenge*. Op. cit. págs. 11-24.

⁶⁵ Emma C. Murphy. «The Tunisian elections of October 2011: a democratic consensus». *The Journal of North African Studies*. 18, 2, 2013, págs. 231-247.

⁶⁶ Los resultados electorales completos pueden consultarse en Bustos, Rafael. *Túnez/ Elecciones constituyentes 23 de octubre de 2011*. Opeman, <http://www.opemam.org/sites/default/files/FE-TUNEZ%20EleccionesConstituyentes%202011.pdf>.

⁶⁷ Miguel Hernando de Larramendi. «El mapa político del Túnez postrevolucionario». Nota para el *Observatorio: Crisis en el mundo árabe* nº 48, 3 de noviembre de 2011. http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/especiales/crisismundoarabe/respuestacrisis/notasocma/observatorio_hernando_larramendi_tunez_postrevolucionario.

los procesos de divorcio. En su programa electoral formado por 365 puntos y del que fueron editadas versiones en árabe, inglés y francés, preveía la creación de 590.000 puestos de trabajo en cinco años reduciendo la tasa de paro al 8,5%⁶⁸.

La estrategia defendida por al-Nahda se basaba en impulsar la construcción de una «democracia consensuada». La apuesta por esta opción fue la que empujó al partido a formar, en diciembre de 2011, un gobierno de coalición con el CPR y al-Takattul dos formaciones liberales y seculares que defendían un estado civil con separación de poderes entre la esfera política y la religiosa y con las que mantenía relaciones de cooperación fraguadas en los años de la lucha contra el autoritarismo benalista. La Presidencia del Gobierno fue ocupada por Hamadi Yebali, secretario general de al-Nahda, partido que se reservó 14 de las 31 carteras ministeriales incluyendo las de Interior, Asuntos Exteriores y Justicia. Sus socios recibieron cuatro ministerios de menor entidad cada uno y el resto recayó en independientes.

La formación de este gobierno tripartito estuvo acompañado de un reparto provisional de responsabilidades institucionales hasta que la ANC concluyera la elaboración de la nueva Constitución en el plazo de un año y se celebraran elecciones legislativas y presidenciales. Al-Nahda cedió la Presidencia de la República a Moncef Marzouki, secretario general del CPR y la Presidencia de la Asamblea Nacional Constituyente a Mustapha ben Jaafar, secretario general de al-Takattul. El funcionamiento de la coalición se ha visto condicionado por tensiones derivadas de la falta de cohesión interna que han contribuido a erosionar el funcionamiento de un gobierno que se desgastó rápidamente por el deterioro de la situación socio-económica y el aumento del clima de inseguridad en el país. Estas diferencias también han afectado a las relaciones entre instituciones. La atribución de responsabilidades compartidas entre el Gobierno y el presidente de la República en temas de política exterior⁶⁹ ha dado lugar a una bicefalia generadora de disfunciones y tensiones públicamente visibles, por ejemplo, en septiembre de 2012 cuando el gobierno aprobó unilateralmente la extradición del ex primer ministro libio Al-Baghdadi al-Masmoudi. La ausencia de consultas previas provocó un airado comunicado oficial del presidente de la República en el que calificaba la decisión de «ilegal»⁷⁰.

⁶⁸ Ennahda Movement Programme. *For Freedom, Justice and Development in Tunisia*. Túnez, septiembre 2011.

⁶⁹ Loi constitutionnelle n° 6-2011 du 16 décembre 2011, relative à l'organisation provisoire des pouvoirs publics, *Journal Officielle de la République Tunisienne* n° 97 du 20 et 23 décembre 2011.

⁷⁰ «Le président Marzouki «poussé vers la sortie» par Ennahda», *France 24.com* <http://www.france24.com/fr/20120626-tunisie-moncef-marzouki-crise-extradition-premier-ministre-libye-annahda-politique-tartour>.

La decisión de participar en la troika, tanto en el CPR como en al-Takat-tul⁷¹, ha resquebrajado la unidad de estas formaciones abriendo una brecha entre sus dirigentes y una parte de la militancia muy crítica con el alineamiento de estos con las posiciones de al-Nahda. La colaboración y el reparto de poder institucional tampoco ha contado con un respaldo unánime en el interior de al-Nahda. Las posiciones pragmáticas favorables al consenso realizadas por los dirigentes islamistas y difundidas, especialmente a través de medios de comunicación internacionales, chocan con las profundas convicciones de su militancia activista. Años de exilio, prisión y vigilancia policial han producido diferencias políticas importantes entre los que vivieron exiliados en Londres y París y los que permanecieron en las cárceles del interior del país y unos jóvenes socializados en contexto autoritario, más receptivos a las interpretaciones salafíes. Estos últimos son partidarios de una identidad islámica de línea dura y, a menudo, defienden posiciones contrarias a la cúpula dirigente en materia religiosa. La condescendencia hacia los cuadros del antiguo régimen presentes en el aparato del Estado es otra fuente de tensiones con los sectores más jóvenes del movimiento que acusan a los responsables gubernamentales de priorizar una lógica administrativa y política sobre los objetivos religiosos.

Estas diferencias y ambigüedades se han hecho patentes no solo en declaraciones mediáticas contradictorias, amplificadas por las redes sociales⁷², sino también en los debates y trabajos de las comisiones de la Asamblea Nacional Constituyente. Los diputados nahdawies han intentado en varias ocasiones introducir referencias explícitas a la sharia y han propuesto, antes de acabar dando marcha atrás, fórmulas ambiguas en relación al papel de hombres y mujeres en la familia o en relación a criminalización de los ataques a la religión⁷³. La decisión de renunciar a introducir referencias a la sharia dio lugar a intensos debates en el Consejo Político de al-Nahda y obligó a Ghannuchi a emplearse a fondo para conseguirlo con argumentos como que, aun sin mencionarlo, el 90% del texto constitucional estaría inspirado por la sharia⁷⁴.

Las ambigüedades también se han hecho patentes en la forma de responder a los actos violentos de algunos grupos salafíes que han ido creciendo en intensidad desde 2011 (ataques a cines, cadenas de televisión o manifestaciones culturales consideradas irreverentes; destrucción de

⁷¹ Andrea G. Brody-Barre. «The impact of political parties and coalition building on Tunisia's democratic future». *The Journal of North African Studies*. 18/02/2013, págs. 211-230.

⁷² Véase, por ejemplo, la web antiislamista www.ennahda-info.com.

⁷³ INTERNATIONAL CRISIS GROUP. *Tunisia: Violence and the Salafi Challenge*. Middle East and North Africa Report 147, 13/2/2013, págs. 27-28.

⁷⁴ Isabelle Mandreaud. «Ennahda renonce à inscrire la Charia dans la Constitution». *Le Monde*, 27/12/2012.

santuarios sufíes, creciente presión moral en los espacios públicos, incluyendo las universidades; ataque contra la Embajada de Estados Unidos como reacción a la difusión por Internet del tráiler de la película islamófoba *La inocencia del islam*). La respuesta de al-Nahda ha sido la de tratar de evitar la inclusión de todos los salafíes en un mismo bloque condenando a los que recurren al uso de la violencia pero defendiendo el diálogo con las jóvenes generaciones consideradas un producto del autoritarismo benalista que les habría impedido conocer el auténtico y moderado islam tunecino⁷⁵. Aunque respaldó la detención de cerca de los dos centenares de salafíes acusados de estar involucrados en el ataque contra la embajada estadounidense, la respuesta comprensiva hacia muchas de sus acciones es interpretada por los adversarios de al-Nahda como una aprobación tácita a sus posiciones radicales con las que buscaría no comprometer su potencial apoyo electoral en los comicios legislativos y presidenciales que deberían celebrarse cuando concluya la redacción de nueva Constitución.

Al reafirmar, por un lado, su identidad islámica ante la concurrencia de los partidos salafíes y reiterar, por otro lado, su compromiso con un proyecto de sociedad modernista para tratar de conservar su alianza con sus socios seculares en la coalición gubernamental, al-Nahda se enfrenta a un dilema de difícil resolución que limita las posibilidades de éxito de su estrategia consensual. Al-Nahda necesita ser percibida como el representante del proyecto islámico para atraer a los elementos más conservadores de la sociedad cuyo apoyo aspira a obtener en las elecciones que deberían celebrarse cuando concluya la redacción de la Constitución. La apuesta por la vía consensual le empuja, sin embargo, a tratar de modernizar su proyecto de sociedad islámica para levantar los recelos de los sectores modernistas. Si mantiene posiciones conciliadoras hacia el activismo salafí, alarma a los no islamistas que le reprochan la existencia de una «agenda oculta» que actúa como revulsivo para la reunificación de una oposición secular muy fragmentada y si apuesta por una vía más pragmática corre el riesgo de alienar a sus bases empujándolas hacia los partidos salafíes que defienden la aplicación de un estricto orden moral.

La resolución de este dilema se ve dificultada por una polarización ideológica que desde la victoria electoral islamista no ha dejado de ir *in crescendo* y que poniendo el foco en cuestiones identitarias vinculadas con la religión ha apartado del debate político los temas socio-económicos que se encontraban en el origen de las revueltas que acabaron con el régimen de Ben Ali y que siguen sin ser resueltos.

El clima de polarización ha ido ganando intensidad desde febrero de 2013 tras el asesinato de Chukri Belaid, secretario general del izquierdista

⁷⁵ Monika Marks. «Youth Politics and Tunisian Salafism. Understanding the Jihadi Current». *Mediterranean Politics*. 18/01/2013, págs. 6-8.

Partido de los Patriotas Demócratas muy crítico con la gestión del partido islamista cuando la oposición secular acusó a al-Nahda de haber creado el contexto ideológico y político para que este tuviera lugar⁷⁶. El *shock* producido por este asesinato político, atribuido a militantes vinculados a Ansar al-Sharia, provocó una grave crisis política que permitió visibilizar las tensiones existentes en el interior de al-Nahda al tiempo que mostraba los límites de la estrategia consensual. El presidente del Gobierno Hamadi Yabali, denunciando los riesgos de la violencia política, propuso la creación de un gobierno de unidad nacional integrado por tecnócratas que dirigiera el país hasta la redacción de la Constitución y la celebración de nuevas elecciones. Esta propuesta fue, sin embargo, rechazada por los órganos ejecutivos de al-Nahda, del que Yebali era secretario general, al considerar que el partido disponía de legitimidad democrática para seguir gobernando. Esta desautorización provocó su dimisión y mostró el alcance de las disensiones existentes entre una parte de los dirigentes del partido que permanecieron en el país durante la dictadura benalista, partidarios de una línea más pragmática y menos ideologizada, y los que vivieron exiliados en Europa, más influidos por la dimensión internacional, para los que la propuesta de Yebali constituía una amenaza para la existencia del partido⁷⁷. Como sustituto en la presidencia del gobierno fue designado Ali Larayedh, hasta entonces ministro del Interior, quien tras infructuosas negociaciones para abrirlo a otras formaciones acabó formando un nuevo gobierno de coalición con el CPR y al-Takattul en el que al-Nahda renunció a controlar las carteras de Interior, justicia y Asuntos Exteriores que pasaron a ser confiadas a los independientes⁷⁸.

El asesinato en julio de 2013 de Mohamed Brahimi, dirigente izquierdista de la oposición y la intensificación de las acciones yihadistas contra el ejército tunecino en la frontera con Argelia –ocho soldados asesinados en los montes Chaambi pocos días después– acentúan la crisis política en el país en un contexto regional marcado por la guerra de Mali y el fin del experimento islamista en Egipto tras la destitución del presidente Mursi.

Las fuerzas de oposición intensifican sus críticas al gobierno de al-Nahda acusado de laxismo e incompetencia y reclaman la formación de un gobierno tecnocrático de salvación nacional y la disolución de la Asamblea Nacional Constituyente (ANC). Reagrupados en un heteróclito Frente de Salvación Nacional que incluye formaciones que van desde la extrema izquierda al centro derecha canalizan el malestar organizando sentadas delante de la sede de la ANC y manifestaciones, algunas multitudinarias,

⁷⁶ Fabio Merone y Francesco Cavatorta. «Ennahda: A Party in Transition». *Jadaliyya*, 25/3/2013. http://www.jadaliyya.com/pages/index/10762/ennahda_a-party-in-transition.

⁷⁷ Szmolka, Inmaculada. «Factores desencadenantes y procesos de cambio político en el mundo árabe». *Documentos CIDOB. Mediterráneo y Oriente Medio*. 19, 2012.

⁷⁸ Denis Bauchard. «Tunisie. An III de la révolution». Notes del l'IFRI, abril 2013. <http://www.ifri.org/?page=detail-contribution&id=7641>.

como la realizada coincidiendo con los seis meses del asesinato de Chukri Belaid, en las que demandaron la destitución de los cargos públicos designados por el gobierno presidido por Ali Larayedh. El movimiento *Tamarrud* inspirado en su homónimo egipcio, defiende objetivos similares.

En este contexto la decisión del presidente de la ANC, Mustapha Ben Jaafar, de congelar los trabajos de la Asamblea Nacional Constituyente, después de que 60 diputados en señal de protesta hubieran abandonado sus trabajos, hasta que los diferentes actores políticos iniciasen negociaciones para superar la crisis política creada por el asesinato de Mohamed Brahimi, ha agudizado la crisis institucional reflejando las tensiones existentes en el seno de los partidos que forman parte de la troika.

En el momento de concluir la redacción de estas líneas al-Nahda había aceptado la mediación de la Unión General de Trabajadores Tunecinos (UGTT) para superar la crisis política que sacudía al país. En este marco hay que situar el inicio de contactos directos entre Rachid Ghannouchi y Beji Caid Essebsi, presidente de Nidaa Tunis, el aplazamiento de la discusión de la ley de protección de la revolución, que impediría a los políticos vinculados con el régimen de Ben Ali concurrir a las próximas elecciones, o la decisión del gobierno tunecino de considerar a la organización salafí Ansar al-Sharia, cuyas actividades habían sido ya prohibidas en mayo, como una organización terrorista por su implicación en los asesinatos de Chukri Belaid y Mohamed Brahimi, así como en los ataques terroristas cometidos en el país⁷⁹.

El PJD y la monarquía en Marruecos: una cohabitación subordinada

Desde mediados de los años noventa la estrategia del Makhzen hacia el islamismo político se ha basado en aceptar la inclusión limitada de aquellos movimientos que no cuestionaran la preeminencia del sistema monárquico y las reglas del juego fijadas por él⁸⁰. La aceptación de estas condiciones permitió la integración en el juego político del Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD), legalizado en 1998, del Partido del Resurgimiento y la Virtud (PRV), escindido del anterior en 2006 y de la Alternativa Civilizadora (AC) que obtuvo estatus de formación legal en

⁷⁹ «Al-Qaida finance Ansar al-Sharia, révèle la Tunisie», 29/08/2013 <http://magharebia.com/fr/articles/awi/features/2013/08/29/feature-02>. «Ansar al-Sharia linked to political assassinations», 29/08/2013 http://www.al-monitor.com/pulse/security/2013/08/ansar-al-sharia-connected-to-assassinations.html?utm_source=&utm_medium=email&utm_campaign=8079.

⁸⁰ Laura Feliu y M.ª Angustias Parejo. «Morocco: the reinvention of an authoritarian system», en Ferran Izquierdo (ed.), *Political Regimes in the Arab World*, Routledge, Oxon y Nueva York. 2013. págs. 70-99. Antonio Remiro Brotóns (dir.), Carmen Martínez Capdevila (coord.), *Unión Europea-Marruecos: ¿Una vecindad privilegiada?*. Academia Europea de Ciencias y Artes, Madrid, 2012.

2005 aunque fue ilegalizada tres años después por su vinculación con una red terrorista.

Por el contrario las formaciones que no reconocen el papel central de la monarquía en el sistema son mantenidas en la ilegalidad. Es el caso de Justicia y Espiritualidad (JyE) organización que, desde una estrategia de acción pacífica y no violenta, considera ilegítimo el sistema político marroquí y no reconoce la condición de emir al-muminin del soberano⁸¹. JyE se configura como un *camino* espiritual a caballo entre la práctica sufí tradicional de Marruecos y una acción social y política militante y comprometida. La ausencia de reconocimiento legal no ha impedido a este movimiento, fundado por Abdessalam Yassine fallecido en diciembre de 2012, mantener un evidente perfil público, visible en la organización de actos públicos, conferencias de prensa, movilizaciones y en su participación en movimientos de protesta como el 20F en el que tuvo un papel muy activo junto a otras fuerzas de la oposición secular y de izquierdas⁸².

El proceso de inclusión en el sistema del Partido de la Justicia y el Desarrollo

El principal partido islamista legal de Marruecos es el Partido de la Justicia y el Desarrollo. Fue legalizado dos años después de que activistas del movimiento al-Islah wa-l-Taydid se integraran en 1996 en el cascarón vacío del Movimiento Popular Constitucional y Democrático (MPCD), partido leal a la monarquía escindido de la familia berberista del Movimiento Popular (MP) dirigido desde 1967 por Abdelkrim al-Khatib, figura histórica de la lucha por la independencia⁸³. El PJD tiene sus orígenes en sectores radicales vinculados a al-Shabiba al-Islamiyya surgidos a principios de los años setenta que, ante la represión sufrida y el fracaso de la estrategia violenta en otros países árabes, acabaron decantándose por explorar la vía de la participación política⁸⁴. Su inclusión en el siste-

⁸¹ Juan A. Macías Amoretti. «El islam político y Marruecos. La ética islámica como recurso de poder político» en Ferrán Izquierdo (ed.). *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución*, Barcelona: CIDOB, 2013, págs. 322-324.

⁸² Sobre el Movimiento 20 de Febrero véanse los trabajos de Thierry Desrues. «Moroccan youth and the forming of a new generation: social change, collective action and political activism». *Mediterranean Politics*, 17, (1), págs. 23-40, 2012 y Irene Fernández Molina. «The monarchy vs. the 20 February Movement: who holds the reins of political change in Morocco?». *Mediterranean Politics*, 16, (3), págs. 435-44, 2011.

⁸³ Khatib estableció vínculos con los sectores islamistas al ser el responsable de la oficina real creada para facilitar los viajes de los marroquíes que combatieron contra las fuerzas soviéticas en Afganistán tras la invasión del país. Matt Buehler. «Safety-Valve Elections and the Arab Spring: The Weakening (and Resurgence) of Morocco's Islamist Opposition Party». *Terrorism and Political Violence*. 25, pág.142, 2013.

⁸⁴ Mohamed Tozy. *Monarquía e islam político*. Barcelona, Bellaterra. 2000, pág. 192; Eva Wegner. *Islamist opposition in authoritarian regimes: the Party of Justice and Development*

ma se produjo después de intensas negociaciones con Palacio y estuvo supeditada a la aceptación del orden político vigente, al reconocimiento de la condición del rey como amir al-Muminin o emir de los creyentes, al reconocimiento de la naturaleza islámica del Estado⁸⁵ y a la defensa de causa de la integridad territorial de Marruecos⁸⁶. La no violencia es uno de los principios básicos de un partido que busca la reforma del sistema político marroquí desde el interior y que ha participado en las elecciones parlamentarias y municipales celebradas desde 1997 y ha gobernado en solitario o en coalición en ayuntamientos como Mequinez, Kenitra, Tetuán o Larache. Esta estrategia *enrista* se vio comprometida tras los atentados terroristas de Casablanca, en mayo de 2003, cuando algunos de sus oponentes le acusaron de ser «responsable moral» de los mismos a través de un discurso amalgamador que vinculaba islamismo y terrorismo con el que reclamaron su ilegalización. La conmoción causada por los atentados aceleró la aprobación de una ley antiterrorista, sin la oposición del PJD, que permitió una represión indiscriminada contra los islamistas. Este contexto político adverso fue contrarrestado durante las elecciones comunales de septiembre de 2003 con una estrategia de perfil bajo que llevó a la dirección del partido a limitar el número de candidaturas presentadas en las circunscripciones urbanas de las grandes ciudades. En paralelo la cuestión de la integridad territorial fue situada en el centro del programa electoral como prueba de su firme compromiso con la «causa nacional» en un momento en el que la posición internacional de Marruecos se veía comprometida a causa de su rechazo del Plan Baker II⁸⁷.

Aunque la participación del PJD en las instituciones contribuía a reforzar la fachada democrática del régimen y limitaba el alcance de su agenda opositora, no impedía la existencia de fuertes recelos ante una formación que hacía de la moralización de la vida pública y de la gestión transparente una de sus principales señas de identidad. Hasta el inicio de las protestas prodemocráticas en febrero de 2011, la estrategia del Majzen fue la de tratar de desgastar la imagen del PJD y dificultar su ascenso electo-

in Morocco. New York: Praeger, 2011; Paloma González del Miño. «El movimiento islamista en Marruecos: Entre la institucionalización y el asociacionismo», *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 93-94, 2011. Págs. 33-51.

⁸⁵ La lucha para la implementación de un Estado islámico es innecesaria ya que «el Estado islámico en Marruecos ya está establecido». En palabras de Saad-Eddine El Othmani, Secretario General del PJD entre 2004 y 2008. Citado por Juan A. Macías Amoretti. *Op. cit.*, pág. 333.

⁸⁶ Malika Zeghal. *Les islamistes marocains. Le défi à la Monarchie*. La Découverte, París, 2005, pág. 212.

⁸⁷ Thierry Desrues y Miguel Hernando de Larramendi, (eds.) *Mohamed VI. Política y cambio social en Marruecos*, Córdoba: Almuzara, 2011, págs. 42-44 y Irene Fernández Molina. «Le PJD et la politique étrangère du Maroc. Entre l'idéologie et le pragmatisme», *Documentos CIDOB Mediterráneo*, nº 7, 2007.

ral⁸⁸. La ley electoral aprobada en 2002 modificó el sistema de escrutinio pero siguió privilegiando las circunscripciones rurales en las que el partido estaba menos implantado. El desgaste producido por la asunción de responsabilidades municipales y las acusaciones de corrupción contra el alcalde del PJD en Mequínez, lanzadas durante las elecciones comunales de 2009, trataban de poner en cuestión la bandera de la ética de la gestión responsable y transparente del partido. En paralelo el Majzen recurrió a una operación de ingeniería política, apoyando la creación del Partido de la Autenticidad y la Modernidad (PAM), impulsado por Fouad Ali Himma, amigo personal del soberano y ministro delegado de Interior para la seguridad entre 1999 y 2007. La creación de esta formación con un programa reformista y regenerador de la vida política tenía como uno de sus objetivos neutralizar al PJD partido contra el que periódicamente lanzaba polémicas que contribuían a reforzar la idea de la existencia de dos proyectos de sociedad antagónicos. Percibido como un partido de la administración, el PAM ganó las elecciones municipales de 2009 con el apoyo de un número importante de oligarcas rurales lo que empañó la imagen regeneradora de la vida política que intentaba proyectar. En las circunscripciones urbanas, sin embargo, fue ampliamente superado por el PJD y por el partido del Istiqlal.

El Partido de la Justicia y el Desarrollo y las protestas antiautoritarias de 2011

Esta estrategia se ha visto alterada tras el inicio de la oleada de protestas antiautoritarias que durante 2011 recorrieron el Norte de África. En Marruecos, a diferencia de Túnez y Egipto, no se reclamó la caída del régimen sino su transformación en una monarquía parlamentaria. La posición adoptada por el PJD durante las protestas facilitó que esta formación islamista pasara a ser considerada por la monarquía como una pieza valiosa en el proceso de reconstitución de su legitimidad ante una ciudadanía que expresaba abiertamente su rechazo contra la corrupción y las desigualdades sociales y que mostraba una creciente desafección ante el campo político tradicional y las formas autoritarias de ejercicio del poder al tiempo que concentraba sus críticas en figuras del entorno real como Mounir Majidi, secretario personal del rey, o Fouad Ali Himma, amigo personal del soberano.

⁸⁸ En las elecciones legislativas de 2002 el PJD duplicó los resultados obtenidos en 1997 obteniendo el 9,84% de los sufragios emitidos, porcentaje que ascendió en las elecciones de 2007 al 10,9% convirtiéndose en la segunda mayor fuerza electoral en número de votos con un porcentaje muy próximo al obtenido por el Partido del Istiqlal –11%–. Bernabé López García. «Una década de elecciones en Marruecos: el desgaste de lo político» en Thierry Desrues y Miguel Hernando de Larramendi. (Eds.) *Mohamed VI. Política y cambio social en Marruecos*. Córdoba: Almuzara, 2011, págs. 93-114.

La decisión de no participar en las movilizaciones convocadas en todo el país el 20 de febrero de 2011, que dieron nombre al Movimiento 20F⁸⁹, permitió al PJD renovar su fidelidad a la monarquía y a un sistema majzeniano que continuaban considerando que debía ser reformado desde su interior. Pese a algunas posiciones críticas con esta decisión de aproximación al poder adoptada por la cúpula dirigente del partido⁹⁰, el alineamiento con la monarquía y su forma de gestionar las protestas se mantuvo sin cambios. Frente a las demandas formuladas por el movimiento 20F reivindicando una monarquía en la que el rey reinase pero no gobernase, el PJD intentó vencer las reticencias que el partido islamista suscitaba en Palacio⁹¹ presentándose como un ferviente «neodefensor» de la monarquía eludiendo formular críticas hacia el soberano tanto en su faceta de decisor político como en su condición de principal actor económico del país⁹². La posición del partido era explicada por su secretario general, Abdelillah Benkirane, en una entrevista concedida al semanario *Tel Quel*:

«No hemos apoyado al Movimiento 20 de febrero ya que sentimos que la monarquía estaba en peligro. Después de la huida de Ben Ali el 14 de enero y de la caída de Mubarak el 11 de febrero si hubiéramos descendido a la calle ese 20 de febrero es posible que hoy no tuviéramos monarquía. Por tanto decidimos no manifestarnos. Yo he sido uno de los pocos líderes políticos que ha dicho que es necesario un cambio pero sin poner en peligro a la monarquía»⁹³.

⁸⁹ «El PJD anuncia su no participación en la manifestación del 20 de febrero (...) al término de cuatro horas de vasta discusión (...) en el marco de la observancia de los intereses superiores del país y de su estabilidad y en virtud del respeto de las referencias del partido y las reglas de sus funcionamiento y eso a través de una votación secreta en la que 9 miembros han votado contra la participación, tres se abstuvieron y ninguno votó a favor de la participación (...). Por consecuencia cualquier participación de un miembro del partido (...) no puede ser más que una participación a nivel individual y bajo su responsabilidad (...). Comunicado del partido citado por Haoues Seniguer. «Les islamistes à l'épreuve du printemps arabe et des urnes». *L'Année du Maghreb 2012*, París: CNRS, págs. 76-81.

⁹⁰ Como las expresadas por dirigentes del partido como Mustapha Ramid, Lahbib Choubani y Abdelali Hamieddine. «Le parti de la lampe ébranlé», *Le Matin*, 22/2/2011.

⁹¹ Estos recelos son recogidos en un cable de la embajada de Estados Unidos en Rabat hecho público por Wikileaks. Mohamed VI se los habría transmitido en 2005 al recibir a un senador estadounidense cuando declaró: «No se dejen engañar por ellos porque a veces parecen ser razonables y amables». «EE.UU. no debe hacerse ninguna ilusión sobre ellos». Citado por Cembrero, Ignacio «Los islamistas se ven vencedores de las elecciones en Marruecos», *El País*, 23/11/2011. Accesible en http://internacional.elpais.com/internacional/2011/11/23/actualidad/1322075765_674195.html.

⁹² Catherine Graciet y Éric Laurent. *Le Roi prédateur. Main base sur le Maroc*. París: Seuil, 2012.

⁹³ *Tel Quel*, n° 493.

El proceso de reformas institucionales con el que la monarquía intentó desactivar el movimiento de protestas recibió el apoyo del PJD. El partido respaldó el proceso de reforma constitucional llevado a cabo por una Comisión Consultiva para la Reforma de la Constitución (CCRC), integrada por 18 miembros designados por el soberano, procedentes de diferentes sectores y sensibilidades incluyendo representantes del mundo académico y de la vida asociativa y política. Los principales partidos políticos marroquíes, incluyendo al PJD, aceptaron un rol subordinado en este proceso realizado fuera del Parlamento trasladando sus propuestas a la CCRC a través de un Mecanismo Político de Seguimiento y Concertación, dirigido por el Consejero Real y jurista Mohamed Moatassime. Las propuestas formuladas por las fuerzas políticas se caracterizaron mayoritariamente por su prudencia y, aunque las presentadas por el PJD fueron un poco más audaces, no plantearon abiertamente la cuestión de la concentración de poderes en manos del rey⁹⁴. La intervención del PJD parece, sin embargo, que fue decisiva para que las referencias a la libertad de conciencia recogidas en el borrador elaborado por la CCRC, fueran eliminadas del texto finalmente sometido a referéndum. El secretario general del PJD, Abdelilah Benkirane, llegó a amenazar con votar en contra si no eran retiradas al considerar que su inclusión tendría «consecuencias nefastas sobre la identidad islámica del país»⁹⁵. El nuevo texto constitucional fue finalmente aprobado el 1º de julio de 2011 con un 98,5% de los votos y una participación del 72,3% aportando la legitimidad popular buscada por la monarquía para desactivar la presión contestataria del Movimiento 20F.

Aun manteniéndose al margen del movimiento de protestas que obligó al soberano a impulsar una batería de «reformas preventivas»⁹⁶, el PJD fue capaz de capitalizar las expectativas de cambio existentes en la sociedad marroquí integrando en su estrategia electoral una parte de los eslóganes contra la dictadura y la corrupción. Su experiencia limitada de gestión jugó a su favor e impulsó su victoria en las elecciones legislativas de noviembre de 2011, boicoteadas como en anteriores ocasiones por el movimiento JyE. El PJD fue la fuerza más votada duplicando el número de votos obtenidos en las elecciones de 2007 pasando de 503.396 a 1.080.914 sufragios. El partido islamista obtuvo 107 escaños muy por delante del partido del Istiqlal

⁹⁴ Thierry Desrues. «Le mouvement du 20 février et le régime marocain: contestation, révision constitutionnelle et élections». *L'Année du Maghreb 2012*, París: CNRS. Págs. 359-389.

⁹⁵ R. Benzine. «Autrement: Adieu à la liberté de conscience». *Aujourd'hui le Maroc*. 28/6/2011.

⁹⁶ Miguel Hernando de Larramendi y Laurence Thieux «Los regímenes marroquí y argelino ante las protestas». *Afkar Ideas* nº 30, verano 2011, págs. 23-26. <http://www.afkar-ideas.com/article/?id=4671>.

que aunque avanzó posiciones solo consiguió 60 diputados en la Cámara Baja pero no consiguió una mayoría suficiente para gobernar en solitario⁹⁷.

Aunque la victoria del PJD y la llegada a la presidencia del gobierno del secretario general del partido fue presentada por la monarquía como la culminación del proceso de reformas iniciadas durante los meses anteriores en el marco de una renovada normalidad institucional, el nuevo escenario de «cohabitación» suscitaba interrogantes. La nueva Constitución restringía algunas de las prerrogativas del soberano pero no cuestionaba su papel central en el sistema. El artículo 1 de la nueva Constitución define la monarquía como «constitucional, democrática, parlamentaria y social», añadiendo el término «parlamentaria» a la redacción del texto de 1996. Ahora bien una lectura atenta del texto refleja que el rey sigue conservando un papel central en el sistema político. Si bien es verdad que pierde el carácter «sagrado» que le confería el artículo 23 de la anterior Constitución, sigue siendo definido como emir de los creyentes, máxima autoridad religiosa que preside el Consejo Superior de los ulemas con capacidad para emitir *fetwas* o dictámenes y como el elemento clave del poder ejecutivo. Una de las promesas planteadas por Mohamed VI en su discurso del 9 de marzo de 2011 en el que trazó la hoja de ruta de las transformaciones constitucionales que debía acometer la CCRC era la de ceder algunas de las prerrogativas reales al primer ministro, que en el nuevo texto constitucional sale reforzado pasando a ser denominado jefe del Gobierno y debe surgir obligatoriamente de la fuerza política ganadora de las elecciones. Alejando al rey de la gestión pública cotidiana que incumbiría en lo sucesivo al gobierno la Constitución establece una pantalla protectora entre la institución monárquica en el que la persona del rey es inviolable y los movimientos de contestación. En cualquier caso la supremacía de la monarquía es mantenida pues conserva amplios poderes en defensa, justicia y diplomacia. En el nuevo texto el rey sigue presidiendo el Consejo de Ministros, aunque pueda delegar en el jefe del gobierno esta función con un orden del día preciso. La novedad de esta reforma consiste en desglosar el Consejo de Ministros del Consejo de gobierno, institución que existía en la práctica para resolver los asuntos corrientes pero sin poder adoptar decisiones importantes. El Consejo de Gobierno cobra cierta autonomía, pudiendo enviar leyes al Parlamento y efectuar nombramientos de altos funcionarios, si bien los altos cargos cuyo nombramiento antes era competencia exclusiva del monarca como los walis o gobernadores, los embajadores, responsa-

⁹⁷ Bernabé López García. «La relativización del triunfo islamista y las perspectivas del gobierno de Benkiran». *Análisis del OPEMAM*, 22/12/2011, accesible en http://www.opemam.org/sites/default/files/AE-Marruecos_2011_Relavitizacion_del_triufo_islamista.pdf.

bles de la seguridad interior, o el gobernador del Banco de Marruecos, deberían ser nombrados desde el Consejo de Ministros, presidido por el soberano⁹⁸.

La doble cohabitación del gobierno de Abdelillah Benkirane

La aplicación del nuevo dispositivo constitucional y la práctica cotidiana constituían un test para calibrar el alcance efectivo de estos cambios en el reparto de poder. La desconfianza de Palacio y la necesidad de marcar distancias con el partido ganador de las elecciones quedó de manifiesto desde los primeros momentos. Mohamed VI no recibió a Abdelillah Benkirane, secretario general del PJD y ganador de las elecciones legislativas, en ninguno de sus palacios, sino en Midelt, pequeña localidad del medio Atlas, en la que se encontraba inaugurando unos programas de desarrollo. La elección de esta localidad para formalizar el encargo de formar gobierno revistió para algunos una significación añadida que buscaba resaltar que ninguna fuerza política tenía el monopolio de la gestión ética al tratarse de una localidad en la que el presidente del consejo municipal, militante del PJD, había estado implicado en agosto de 2010 en un asunto de corrupción y separado de la gestión municipal⁹⁹. En paralelo el soberano ha reforzado la composición del Gabinete Real, verdadero *shadow cabinet*, con la incorporación al mismo de nuevos consejeros reales: Abdellatif Mennouni (presidente de la Comisión Consultiva para la Reforma de la Constitución), Mustapha Sahel (ministro del Interior entre 2002 y 2006) hasta su fallecimiento en octubre de 2012, Omar Azziman (ministro de Justicia entre 1997 y 2002 y presidente de la Comisión Consultiva de Regionalización)¹⁰⁰, Yassir Zenagui (ministro de Turismo en 2010-2011), Taieb Fassi Fihri (ministro de Asuntos Exteriores entre 2007 y 2011) y también del controvertido amigo del rey, Fouad Ali Himma objeto de numerosas críticas por parte del Movimiento 20F.

El sistema electoral de listas proporcionales con el mayor resto a una sola vuelta no favorece la existencia de mayorías absolutas. La victoria del PJD en 2012 tiene lugar en un escenario en el que su presencia se ha «normalizado» y en el que sus opciones ideológicas han evolucionado hacia la de un partido nacionalista-conservador impregnado de referentes religiosos. La clara victoria electoral del PJD le aseguraba, de acuerdo con la nueva Constitución, la Jefatura del Gobierno pero le obligaba a buscar socios de gobierno. La oferta realizada a los partidos integrantes

⁹⁸ Ana I. Planet y Miguel Hernando de Larramendi. «El sistema político marroquí» en *Economía Marruecos-España*, Granada: Fundación Telefónica/Almed, Granada 2013, págs. 24-33.

⁹⁹ Véase <http://www.bladi.net/midelt-corruption-politique-video.html>.

¹⁰⁰ En agosto de 2013 ha sido nombrado presidente del Consejo Superior de Enseñanza.

de *al-Kutla al-dimuqratiyya* fue aceptada por el partido del Istiqlal, que comparte una parte del referencial arabista e islámico con el PJD, y también por el Partido del Progreso y el Socialismo (PPS), heredero del antiguo Partido Comunista. Sin embargo el rechazo de la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP) obligó a buscar el apoyo del Movimiento Popular (MP), partido berberista próximo a Palacio. El gobierno resultante, presidido por Abdelillah Benkirane, está integrado por 31 ministros. El PJD asumió 11 ministerios ocupados por pesos pesados del partido responsables de las carteras de Asuntos Exteriores, de Justicia y Libertad, de Enseñanza Superior, de Equipamiento y Transporte, de Comunicación, de Industria, Comercio y Nuevas Tecnologías, de Relaciones con el Parlamento y la Sociedad Civil y de Solidaridad, Mujer, Familia y Desarrollo Social. Esta última cartera es ocupada por Bassima Hakkaoui, la única mujer presente en el Gobierno lo que supone un claro retroceso en el proceso de feminización de la vida pública impulsado por el rey desde su llegada al trono en 1999¹⁰¹. El Partido del Istiqlal controla 6 ministerios incluyendo el de Economía y Finanzas. El Movimiento Popular obtuvo 4 ministerios, incluyendo el del Interior. El Partido del Progreso y del Socialismo, por su parte, obtuvo un número similar de carteras ministeriales entre las que destaca la de Empleo y Formación Profesional.

La gestión gubernamental del PJD, iniciada en enero de 2012, hay que situarla en el marco de una doble cohabitación. Por un lado una cohabitación en el seno del Gobierno derivada de la formación de un Ejecutivo de coalición ideológicamente heterogéneo, muy extenso y sometido a tensiones recurrentes entre sus miembros derivadas de la falta de cohesión interna y a las interferencias del Majzen. Muchas de las decisiones adoptadas por los ministros del PJD han sido abiertamente criticadas por sus socios de gobierno. La decisión de Abdelaziz Rabbah, Ministro de Transportes, de hacer pública en marzo de 2012 la lista de beneficiarios de las licencias de transporte interurbanas otorgadas de forma arbitraria como favores reales y posteriormente revendidas o realquiladas, fue abiertamente criticada por el Movimiento Popular y por el Partido del Istiqlal al considerar este intento de transparencia como una maniobra populista adoptada sin el suficiente debate en el seno del Ejecutivo. Las presiones recibidas impidieron que la publicación fuera seguida de acciones judiciales contra los infractores y tuvo como efecto el aplazamiento de la publicación oficial de los beneficiarios de otras licencias otorgadas discrecionalmente en el sector de la pesca, los taxis o las canteras de áridos¹⁰². La modificación de la legislación audiovisual impulsada por el ministro de Comunicación, Mustapha el Khalfi, fue también cuestionada al ser considerada como un intento de

¹⁰¹ Laura Feliu. «Feminism, Gender Inequality and the Reform of the Mudawana in Morocco», *The Scientific Journal of Humanistic Studies*, 4, 2012. Págs. 101-112.

¹⁰² Driss Bennani y Mohammed Boudarham. «PJD-Monarchie. Fin de la récreation», *Tel Quel*, 13/12/2012.

avanzar en la imposición de una agenda islamizadora. La reforma preveía, entre otras cosas, la retrasmisión de la llamada a la oración en las dos cadenas públicas y limitaba el uso del francés y del español en los informativos de los canales de la televisión pública¹⁰³. La polémica se saldó con la intervención del rey quien exigió una revisión de un texto considerado demasiado dirigista y conservador. La desautorización del soberano quedó claramente de manifiesto cuando interfirió en el trabajo del Gobierno asignando la tarea de revisar el texto a un ministro de otra formación política con un ámbito de competencias alejado, Nabil Ben Abdellah, ministro de Habitat y Políticas Urbanas¹⁰⁴. Las diferencias en el seno de la coalición gubernamental se intensifican a partir de septiembre de 2012 tras la elección de Hamid Chabat como nuevo secretario general del Partido del Istiqlal. Las críticas de su principal socio de gobierno se centran en los intentos del PJD por intentar monopolizar el poder y alcanzan al proyecto de reforma de Seguridad Social, al proyecto de reforma de la Caja de Compensación al considerar que la sustitución de las subvenciones a los productos de primera necesidad por ayudas individuales en función del nivel de renta podía contribuir a una base clientelar de apoyos al PJD. Estas diferencias alcanzan mayor intensidad en mayo de 2013 cuando el Partido de Istiqlal hace público un comunicado en el que anuncia su retirada del gobierno e invoca el artículo 42 de la Constitución para solicitar un arbitraje del rey, en una interpretación arcaica del nuevo texto constitucional que no es atendida por el soberano¹⁰⁵. La dimisión de cinco ministros del Istiqlal fue oficializada en julio de 2013 tras la destitución del presidente Mursi en Egipto y estuvo acompañada por el llamamiento del secretario general del partido para que Benkirane dimitiese y el PJD fuera disuelto¹⁰⁶.

¹⁰³ El texto preveía además la retrasmisión de la oración de los viernes así como la de otras festividades religiosas, incluía 52 minutos de programas religiosos en la programación semanal y preveía la presencia de un muftí en algunos programas. Asimismo prohibía la difusión de *spots* publicitarios relacionados con los juegos de azar y potenciaba la arabización de las emisiones que en el caso de la primera cadena debían alcanzar un 80% y en el de la 2M un 50%. «Palais et PJD. Le bras de fer» *Tel Quel*, 526, 14/6/2012. <http://www.telquel-online.com/En-couverture/Palais-et-PJD-le-bras-de-fer/526>.

¹⁰⁴ Aunque el rey se presenta como el garante de los avances de la sociedad marroquí se ha visto salpicado por decisiones como la fetua adoptada por el Consejo Superior de Ulemas que él preside. Este órgano emitió una fetua en mayo de 2013 en la que consideraba que los apóstatas merecían la pena de muerte lo que obligó al monarca y al ministro de bienes habices a desmarcarse de esta interpretación que también fue rechazada por el movimiento Justicia y Espiritualidad. Cembrero, Ignacio. «El monarca navega entre dos aguas». *El País* 9/5/2013. http://internacional.elpais.com/internacional/2013/05/09/actualidad/1368125031_366143.html.

¹⁰⁵ Tahar Abou el Farah. «Istiqlal vs PJD»: la Constitution mise à l'épreuve». *La Vie Economique*, 20/5/2013. <http://www.lavieeco.com/news/politique/istiqlal-vs-pjd-la-constitution-mise-a-l-epreuve-25511.html>.

¹⁰⁶ Mohammed Masbah. «What Will Egypt Mean for Morocco». *Sada. Analysis on Arab Reform*, 28/08/2013. <http://carnegieendowment.org/sada/2013/08/28/what-will-egypt-mean-for-morocco/gkl7>.

Estas diferencias internas han tenido como resultado una débil actividad legislativa en el desarrollo del texto constitucional. Durante los 16 primeros meses de gobierno islamista solamente fueron aprobadas cinco de las veinte leyes orgánicas previstas¹⁰⁷ y quedaron pendientes de ser convocadas las elecciones comunales necesarias para la renovación de la Cámara Alta. EL PJD ha tratado de contrarrestar las críticas suscitadas por la lentitud en el desarrollo de las disposiciones constitucionales invocando otras medidas legislativas como el aumento de las jubilaciones mínimas, la generalización del seguro médico y la reducción del precio de algunas medicinas así como la creación de un impuesto de solidaridad familiar, de un fondo de cohesión social y el anuncio de un impuesto especial para las grandes fortunas.

A esta complicada cohabitación en el interior del Gobierno hay que añadir otra derivada de las relaciones con Palacio y el Majzén. Aunque la Constitución prepara el camino para la separación de poderes, el rey sigue controlando las áreas claves de la vida pública. Las diferencias en el seno del ejecutivo han dificultado la capacidad del Gobierno para reforzar su autonomía frente al Majzén y han permitido al rey seguir manteniendo, *de facto*, su papel central en el sistema político. Frente a un nuevo texto que abría la puerta a un reequilibrio de poderes, Mohamed VI ha seguido interviniendo más allá de sus prerrogativas constitucionales. Lo ha hecho reactivamente corrigiendo decisiones adoptadas por ministros islamistas como en el caso de la reforma del sector, dando marcha atrás unilateralmente en decisiones como la retirada de la confianza a Christopher Ross, enviado especial de Naciones Unidas para el conflicto del Sáhara Occidental. Su intervención se ha dejado sentir también en los nombramientos de embajadores¹⁰⁸, walis y gobernadores así como en la designación de los miembros de instituciones públicas como el Tribunal de Cuentas, el Consejo Económico o Social y de instancias como la Comisión de Reforma de la Justicia¹⁰⁹. También lo hace indirectamente a través de los miembros del Gabinete Real a los que la Constitución no atribuye ningún papel formal pero que juegan un destacado papel público. La delegación que acompañó a Mohamed VI durante la gira que realizó en octubre de 2012 por Jordania y otros cuatro países del Golfo fue encabezada por uno de sus consejeros, Omar Azziman quien llevó a cabo las entrevistas de alto nivel. Este mismo consejero fue el encargado de presidir la reunión convocada por el Gabinete Real para cerrar filas ante el anuncio de Estados Unidos –luego retirado– de que apoyaría la ampliación del mandato

¹⁰⁷ Paul Schemm. «Morocco Islamists struggle wit coalition rule» 23/3/2013. <http://news.yahoo.com/morocco-islamists-struggle-coalition-rule-080033427--finance.html>.

¹⁰⁸ Ali Anouzla. «Nominations d'ambassadeurs, qu'est ce qui a changé?», *Lakome*, 12/3/2013. <https://fr.lakome.com/index.php/chroniques/502-nominations-d-ambassadeurs-qu-est-ce-qui-a-change>.

¹⁰⁹ Thierry Desrues. «Primer año de gobierno islamista en Marruecos. El poder de siempre en una coalición inédita». *Anuario del Mediterráneo 2013*. IEMED, Barcelona.

de la Misión de Naciones Unidas en el Sáhara Occidental (MINURSO) a los temas de derechos humanos. A la reunión asistieron representantes de todos los partidos políticos y miembros del gobierno, incluyendo a su presidente pero fue dirigida por los Consejeros del rey. Los miembros del Gabinete Real se reservan el derecho de supervisar las decisiones adoptadas por el Ejecutivo. Aunque la modificación de la *kafala* o procedimiento de adopción basado en la *sharia* no generó gran polémica, el Gabinete Real solicitó explicaciones a Mustapha Ramid, ministro de Justicia, por el impacto que esta medida estaba teniendo en los procesos de adopción internacionales iniciados por 58 familias españolas¹¹⁰.

Desde su nominación como jefe del Gobierno, Benkirane ha apostado por una estrategia conciliadora, basada en tratar de evitar conflictos con el Majzén al estar convencido de que no es posible llevar a cabo las reformas incluidas en su programa electoral sin el apoyo del rey¹¹¹. Se trataría de una «tercera vía» cooperativa. Esta visión es sintetizada por el portavoz del Gobierno Mustapha Khaldi en los siguientes términos: «La gente cree que la democracia será el resultado del conflicto entre el Gobierno y la monarquía. Están completamente equivocados. La democracia será el resultado de la cooperación entre ambos»¹¹².

Esta visión ha dado lugar a la aceptación de las interferencias del rey y su entorno así como a la asunción tácita de un reparto desequilibrado de tareas que ha permitido a este recuperar parte del terreno cedido en la Constitución de 2011. La subordinación del Gobierno a la monarquía es explicada en estos términos por Abdelilah Benkirane:

«En Marruecos el jefe del Gobierno tiene un poder, pero su majestad es el dueño supremo de este poder. El rey interviene en las decisiones del jefe del Gobierno y puede escoger el consejero que quiera. Yo y el señor Alí Himma no somos enemigos, tenemos rivalidades y tratamos de mantener buenas relaciones. A veces funciona y otras no. Mi relación con el rey va bien; es muy amable conmigo y gozo de su confianza. No somos una monarquía parlamentaria y a los marroquíes no les interesa cambiar esto. Lo mismo sucede con la religión. Es una prerrogativa que

¹¹⁰ «Gabinete real marroquí pide a ministro explicaciones por bloqueo de «kafalas». ABC 13/4/2013. <http://www.abc.es/agencias/noticia.asp?noticia=1391417> Ana I. Planet y M. Hernando de Larramendi «Spain and Islamist Movements: from the Victory of the FIS to the Arab Spring» en Vidino, Lorenzo (ed.), *The West And The Muslim Brotherhood After The Arab Spring*, Al Mesbar Studies & Research Centre in collaboration with The Foreign Policy Research Institute, 2013. http://www.fpri.org/docs/201303.west_and_the_muslim_brotherhood_after_the_arab_spring.pdf.

¹¹¹ Mohamed Masbah. «The PJD's Balancing Act». *Sada*, 1/5/2013. <http://carnegieendowment.org/sada/2013/05/01/pjd-s-balancing-act/g1uy>.

¹¹² David Ottaway. «Morocco's Islamists: in power Without Power», *Viewpoints 5*, Middle East Program, Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2012. <http://www.wilsoncenter.org/publication/morocco-s-islamists-power-without-power>.

tiene su majestad, que es el comendador de los creyentes desde hace siglos. Esta es una de las esencias de Marruecos, un país en el que hay saharauis, bereberes, amazighs, árabes... que tienen un pacto religioso con un jefe (...)»¹¹³.

De acuerdo con esta visión el gobierno asume la gestión de los asuntos corrientes y acepta la interferencia del soberano dando lugar a situaciones paradójicas como la prohibición por parte del Ministerio del Interior del acto de clausura al aire libre del Congreso de las juventudes del PJD que debía celebrarse en Tánger con la participación de Abdelilah Benkirane. Esta cohabitación subordinada recuerda la experiencia de la alternancia iniciada a finales de los años noventa cuando Abderrahman Youssufi, secretario general de la USFP, fue designado primer ministro por Hassan II. El escaso margen de autonomía de aquel gobierno, también de coalición, y sus limitados resultados desgastaron al partido socialista marroquí sumido desde entonces en una profunda crisis interna. El PJD corre el riesgo de sufrir un desgaste similar al haber optado por un espíritu de compromiso no siempre bien entendido por sus bases al tiempo que asume en solitario el coste de impopulares medidas de ajuste en un contexto de crisis económica global y de deterioro de las cuentas públicas como consecuencia de las decisiones de aumento del gasto público adoptadas por la monarquía para neutralizar las movilizaciones populares desencadenadas en 2011. El gobierno del PJD ha adoptado medidas como el aumento en un 20% del precio de la gasolina y el gasóleo, la retención salarial a los funcionarios que realicen huelgas, o el establecimiento de oposiciones para los diplomados en paro que quieran acceder a la función pública. Las exigencias del FMI que en agosto de 2012 concedió un préstamo de 6.200 millones de dólares a Marruecos, han empujado al ejecutivo de Benkirane a establecer en abril de 2013 un recorte del gasto público de 1.500 millones de euros que afecta a todos los ministerios. Aunque ese desgaste no se vio reflejado en términos electorales en las elecciones legislativas parciales celebradas en Tánger y Tetuán en octubre de 2012 sí ha dado lugar a tensiones dentro del campo islamista. Decisiones como la aceptación de la ceremonia de la *ba'ya* o juramento de fidelidad religiosa al rey han sido rechazadas por figuras destacadas del Movimiento Unidad y Reforma (MUR), matriz ideológica y organizativa del PJD. Las recurrentes interferencias de la monarquía en la gestión gubernamental y la pasividad del gobierno ante las mismas también han sido cuestionadas públicamente por algunos dirigentes del PJD¹¹⁴. La decisión de Mohamed VI de ordenar una investigación sobre la

¹¹³ J. M. Martí Font. «El día que Argelia quiera, la cuestión del Sáhara se resolverá» [entrevista a Abdelilah Benkirane], *El País*, 20/5/2012. http://internacional.elpais.com/internacional/2012/05/20/actualidad/1337539245_811381.html.

¹¹⁴ Hami Dine: «Le PJD ne doit reconnaître d'allégeance qu'au peuple». *Emarrakech info*, 37/8/2012. http://www.lemag.ma/Hami-Dine-Le-PJD-ne-doit-reconnaitre-d-allégeance-qu-au-peuple_a63239.html.

corrupción de las fuerzas de seguridad en las fronteras de Ceuta y Melilla fue calificada de inconstitucional por Abdelila Hamdiedine, miembro de la Secretaría General del PJD, al haber sido adoptada tras una reunión convocada por el rey a la que el jefe del Gobierno no fue invitado y en la que participaron altos cargos de las fuerzas de seguridad y dos ministros, pero ninguno de ellos del PJD¹¹⁵.

La evolución de los acontecimientos en Egipto tras el golpe que apartó de la presidencia al presidente Mursi ha sido utilizado por el monarca para agrandar sus distancias con el ejecutivo islamista en un momento en el que este necesitaba encontrar nuevos socios de gobierno tras la dimisión de los ministros del partido del Istiqlal. Mohamed VI, siguiendo la estela de Arabia Saudí y otros países del Golfo, se apresuró a felicitar al nuevo presidente interino de Egipto, Adli Mansur mientras que el gobierno de Benkirane tomaba nota de la situación en un comunicado neutro emitido por el Ministerio de Asuntos Exteriores¹¹⁶ dejando la condena del golpe a los órganos del partido y organizaciones como el MUR. Las críticas a la gestión del gobierno islamista marroquí arrojaron a mediados de agosto cuando la degradación del sistema educativo fue atribuida por el monarca a la gestión politizada del dossier durante el discurso que pronunció coincidiendo con el 60 aniversario de la Revolución del Rey y del Pueblo, pocas semanas después de que la gracia real concedida a un pederasta de nacionalidad española hubiera desencadenado una oleada de protestas contra la decisión de Mohamed VI. La respuesta del gobierno de Benkirane ha continuado siendo la de evitar el conflicto directo con el Palacio aun a costa de la incompreensión de sus seguidores. Las críticas recibidas por el deterioro de la situación del sector educativo no fueron respondidas por los ministros islamistas del gobierno. Esa misma prudencia fue puesta de manifiesto durante la manifestación organizada en Rabat, a mediados de agosto, para protestar contra la represión que estaban sufriendo los Hermanos Musulmanes en Egipto. En la misma no participó ningún miembro del gobierno aunque sí lo hicieron dirigentes del PJD junto a líderes salafíes y miembros del movimiento Justicia y Espiritualidad.

¹¹⁵ Cembrero, Ignacio. «El rey y los islamistas pugnan por el poder en Marruecos», *El País*, 2/9/2012.

¹¹⁶ <http://www.diplomatie.ma/Portals/0/Communiqu%C3%A9%202013/Communiqu%C3%A9%20%2003.07.2013.pdf>.

Las corrientes salafíes. Puritanismo religioso, proselitismo y militancia

Juan Ignacio Castien Maestro

Capítulo tercero

Resumen

Las corrientes salafíes han ido adquiriendo una creciente influencia social en varios países musulmanes, lo que obliga a tomar en cuenta su posible papel en los procesos de cambio político en curso en una gran parte del mundo árabe. Existe el riesgo de contraponerlas de manera demasiado mecánica al islamismo más moderado, sin tener en cuenta la porosidad entre ambas tendencias. El salafismo se presenta como un paradigma casi perfecto de fundamentalismo suní, caracterizado por una interpretación literalista de los textos sagrados y una desconfianza intensa y explícita hacia la razón humana. Sus orígenes se remontan a los primeros siglos del islam, pero recibió un enorme impulso con el desarrollo del wahabismo en la península arábiga a partir del siglo XVIII. Actualmente constituye una corriente extremadamente puritana y con una fuerte tendencia al repliegue sobre sí misma. Una parte del salafismo se ha inclinado hacia la violencia yihadista, pero otros sectores han logrado un relativo acomodo con la sociedad, al tiempo que otros han creado movimientos políticos que han recabado un notable éxito electoral, especialmente en Egipto. Está por ver si esta coexistencia con un mundo más secularizado y esta participación en el juego político pueden propiciar con el tiempo una mayor moderación en sus doctrinas y sus prácticas.

Palabras clave

Salafismo, wahabismo, fundamentalismo, islamismo.

Abstract

Salafi movements have become increasingly prominent and have shown a growing social influence in several Muslim countries. This fact obliges us to think about its potential role in the ongoing processes of political change which are taking place in much of the Arab world. There is a risk of setting them against moderate Islamism in a very mechanical way, without taking into account the porosity between both tendencies. Salafism is held up as a nearly perfect example of Sunni fundamentalism characterized by a literal interpretation of the sacred texts and an intense and explicit mistrust of the human reason. Its origins date back to the first centuries of Islam but it reached a milestone with the development of Wahabism in the Arabian Peninsula from the 18th century onwards. It constitutes today an extremely puritan movement with a strong inward-looking trend. Part of Salafi movement has shown inclination towards Jihadist violence whereas other sectors have achieved a comfortable position in society. Others have created political movements obtaining a remarkable electoral success, especially in Egypt. It remains to be seen whether the coexistence with a more secularised world and the participation in the political arena may favour greater moderation in their doctrines and practices over time.

Keywords

Salafism, Wahabism, fundamentalism, Islamism.

El salafismo y sus malentendidos

Palabras como «salafismo» y «salafí» se han ido haciendo habituales en los medios de comunicación en los últimos años. Esta creciente presencia pública responde sin duda al auge de las distintas corrientes que adoptan esta denominación como propia y que profesan, en líneas generales, una interpretación extremadamente rigorista y puritana del islam suní, basada en lo fundamental en el wahabismo. Pero, junto a este hecho objetivo, la creciente atención hacia el salafismo parece obedecer también a un afán por deslindar con nitidez esta tendencia del conjunto del islamismo. En un momento en que el islamismo más moderado aparece como relativamente comprometido con los valores democráticos y, por lo tanto, como un interlocutor más o menos aceptable para las fuerzas políticas secularistas y para las potencias occidentales, el salafismo tiende a ser percibido, en cambio, como una suerte de contrapunto al mismo, en resuelta oposición a todos estos valores, lo que le convertiría en un claro adversario para cualquier proceso de construcción democrática. Así, la rehabilitación progresiva del islamismo mayoritario como agente político legítimo requeriría, en justa contrapartida, de una demonización del salafismo, encaminada a hacer recaer sobre él en exclusiva el grueso de la hostilidad dirigida en otros tiempos contra el islamismo en su totalidad. Al salafismo se le adjudica, de este modo, un cierto papel de chivo expiatorio. Pero a pesar de los beneficios políticos que una táctica semejante pueda reportar a corto plazo, nos parece que la misma implica, por otra parte, una radical simplificación de una realidad que no se deja reducir con facilidad a tales dicotomías maniqueas. El islamismo mayoritario, el surgido de la matriz originaria de los Hermanos Musulmanes de Egipto, no siempre es tan moderado y el salafismo tampoco resulta en todos los casos tan irreductiblemente extremista, del mismo modo que las fronteras entre el uno y el otro muchas veces no son tan nítidas. El islamismo *ijwani*, el de los Hermanos, *Al Ijwan Al Muslimun*, se encuentra también influenciado por el wahabismo. Al mismo tiempo, diversas corrientes dentro del salafismo se han nutrido de las ideas de Said Qutb, el máximo teórico de la tendencia radical en el seno de la Hermandad. La propia praxis del ala mayoritaria de este movimiento, con su posibilismo, su inclinación hacia el compromiso y su mayor apertura hacia la cultura occidental, ha acabado por combinarse con determinadas versiones del salafismo, dando lugar a un islamismo marcadamente puritano en cuanto al estilo de vida que propugna, pero también dispuesto a participar en el juego electoral y, en cierta medida, a negociar con otros sectores de la sociedad. Por esta razón, nuestro principal objetivo en este trabajo va a consistir en resaltar en todo momento la complejidad del fenómeno que tenemos ante nosotros. En aras de esta aspiración tenemos que comenzar por caracterizar este salafismo en relación con las demás corrientes del islam contemporáneo, a fin de determinar qué es lo que tiene en común con muchas de ellas, pero también qué es lo que le separa de las

mismas. Para ello, bosquejaremos una serie de definiciones dirigidas a aprehender los rasgos básicos de estas distintas tendencias, así como las relaciones que mantienen entre sí y con los problemas generales a los que se enfrentan hoy en día el conjunto de las poblaciones musulmanas.

El salafismo en el contexto del islam pasado y presente

El islam es una religión cuyas versiones más difundidas ostentan un acentuado carácter *holista*, es decir, entienden la *shar'ia* como una normativa capaz de regular numerosas facetas de la existencia humana. Empero, lo más habitual a lo largo de la historia ha sido una cierta restricción de este holismo. Muchas veces los propios musulmanes han infringido en la práctica las normas a las que decían remitirse y han obedecido a otras diferentes, en especial, sus diversas costumbres locales. Del mismo modo, la identidad musulmana ha quedado también a menudo relativamente relegada en beneficio de otras afiliaciones más inmediatas, como la tribal o la étnica. De resultas de todo ello, la situación más común ha sido la de una cierta secularidad, pero una secularidad más de hecho que de derecho. Se trataba de un estado de cosas tenido por los ulemas como imperfecto, en oposición a un ideal cuya consecución se adivinaba harto lejana. No obstante, de tanto en cuanto se ha pretendido aplicar este ideal más holista, tomado por un remedio infalible contra los diversos males de la sociedad. Así ha ocurrido sobre todo cuando estos males se han vuelto más agudos, como en el caso de derrotas militares, desórdenes públicos y gobiernos especialmente tiránicos. En tales circunstancias ha sido corriente achacar las desgracias padecidas a una presunta desviación con respecto a los mandatos revelados, que un regreso a los mismos habría de solventar sin lugar a dudas. De este modo, a lo largo de la historia del mundo islámico se han sucedido de manera intermitente las reacciones revivalistas¹. Naturalmente, estas reacciones en contra de la relativa secularidad imperante han acostumbrado además a regirse por aquellas variantes del islam más marcadamente *fundamentalistas*. El fundamentalismo, o integrismo, puede ser considerado como un rasgo poseído por ciertas versiones de las más variadas ideologías, sean o no religiosas. Podemos hablar así de un fundamentalismo islámico, como podemos hacerlo igualmente de un fundamentalismo cristiano, judío,

¹ Sobre esta cuestión resulta especialmente valiosa la obra de Olivier Carré *El islam laico. ¿Un retorno de la Gran Tradición?* Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1996. Nuestra particular interpretación de esta problemática ha sido más desarrollada en nuestros artículos: «Islam, secularización e inmigración musulmana en Occidente», en *Inmigración y comunidades religiosas, implicaciones para las políticas de integración de los inmigrantes*, Ndouba, Kayamba Tshitshi (ed.). Madrid: Fundación de Estudios Internacionales e Instituto de Estudios Jurídicos Internacionales, 2012 y «El difícil camino hacia la modernización». *Sociología Histórica. Revista de investigación acerca de la dimensión histórica de los fenómenos sociales*: N° 1, 2012.

hindú, socialista o liberal. Lo que caracteriza a cualquiera de estos fundamentalismos estriba, en resumen, en su simplicidad, su rigidez y su globalidad. Sobre la base de una serie de principios sencillos e indiscutidos se reglamenta una gran parte de la existencia humana, mientras cualquier otra alternativa es descartada como ilegítima. Por ello, quienes no aceptan estos principios ideológicos, o quienes simplemente se desvían de ellos se convierten en víctimas de una profunda animadversión². El anterior ideal holista deja de ser asimismo un objetivo lejano, para pasar a operar como una meta mucho más a corto plazo, con todo lo que ello entraña de maximalismo ético. En lo que respecta en concreto al fundamentalismo islámico, podemos entenderlo como una intensificación extrema de ese relativo holismo presente en otras versiones más difundidas del islam. Ello lo coloca en una relación tanto de ruptura como de continuidad con las formas más extendidas de profesar esta religión, con aquellas versiones de la misma que podemos calificar simplemente de *conservadoras*. Estas últimas son, por supuesto, mucho menos globales y mucho más abiertas hacia lo diferente y hacia los portadores de esta diferencia. Pero no deja de ser cierto, por otro lado, que, muy a menudo, este mismo conservadurismo profesa, en definitiva, los mismos principios que el fundamentalismo, lo que puede conducirle a contemplar a este último como una versión radicalizada de sí mismo, merecedora de una cierta benevolencia e, incluso, de una clara admiración en virtud de sus actitudes más consecuentes. Semejante afinidad parcial otorga al fundamentalismo una notable capacidad para atraerse a los devotos conservadores bajo determinadas circunstancias.

El proceso de modernización de las sociedades musulmanas, iniciado hace ya más de siglo y medio en la mayoría de los casos, ha introducido ciertos cambios en este panorama. Ha sido una modernización inducida, en buena medida, desde el mundo occidental, lo cual se ha convertido en fuente de dos grandes problemas. El primero ha consistido en la dificultad objetiva de conciliar los cambios acaecidos con el islam en sus distintas versiones. El segundo ha estribado en el rechazo del que estos cambios se han hecho acreedores, al asociárselos con un Occidente con el cual se han mantenido a lo largo de la historia unas relaciones frecuentemente conflictivas. Se ha hecho preciso, por ello, emprender una adaptación recíproca entre lo islámico y lo moderno. Las estrategias utilizadas a este respecto han sido muy diversas. Ha habido, de este modo, quienes, a la manera de Atatürk, han optado por una intensa occidentalización, y no solo modernización, y han relegado el islam al ámbito de la creencia

² Este fundamentalismo consistiría en una variante del dogmatismo tal y como lo definió Milton Rokeach en su obra clásica *The Open and Closed Mind: Investigations into the Nature of Beliefs Systems and Personality Systems*. Nueva York: Basic, 1960. Hemos explicado más pormenorizadamente nuestra concepción del fundamentalismo en el artículo «Wahabismo y modernización. Las ambivalencias de una relación». *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*: Año III, Volumen III, 2007, págs. 77-79.

y el ritual, prescindiendo casi por completo del resto de la *shar'ia*. Frente a esta decidida apuesta por el secularismo, ha habido también quienes se han decantado, en el otro extremo, por tratar de preservar el holismo de un islam interpretado además de un modo muy conservador, tratando de reducir lo moderno a unos cuantos préstamos tecnológicos imprescindibles. En contraste con estas dos alternativas opuestas, se ha procurado también desarrollar una serie de vías intermedias. En unos casos lo que se ha buscado ha sido reinterpretar el islam de un modo acorde con la modernización, en vez de dejarlo de lado. Esta ha sido, en definidas cuentas, la estrategia del reformismo islámico nacido en el siglo XIX. Con el fin de alcanzar esta deseada conciliación, este reformismo se ha servido en lo fundamental de dos grandes procedimientos. Por una parte, se ha esforzado, con ingenio, pero también con bastante laxitud en muchos momentos, por descubrir ciertas concordancias básicas entre las instituciones, las normas y los valores modernos y los postulados por un islam convenientemente reinterpretado. Por la otra, ha insistido también en la relativa generalidad de muchos de los mandamientos de este mismo islam, lo cual dejaría un amplio margen para una adaptación de los mismos a las cambiantes circunstancias históricas, con toda la secularización que ello implicaría entonces³. Frente a esta estrategia tendente a «modernizar el islam», otros han pretendido, en cambio, «islamizar la modernidad». Esta segunda estrategia se ha caracterizado por el afán por readaptar un amplio conjunto de elementos modernos a un islam definido de ordinario de un modo sensiblemente más conservador, e incluso fundamentalista.

El islamismo actual constituye un intento de síntesis entre ambas orientaciones, la modernizadora y la islamizadora, decantándose más por una o por otra según el caso. Se trata de una corriente cuyos representantes más destacados son los Hermanos Musulmanes con sus distintas derivaciones. Este islamismo se distingue por una intensa inclinación hacia la totalidad. Pretende hacer del islam el fundamento de una ideología capaz de organizar de un modo global una sociedad moderna. Esta pretensión le separa del conservadurismo islámico más tradicional, mucho menos preocupado por estas cuestiones. Guiados por este propósito, los islamistas han generado una producción intelectual muy notable en términos cuantitativos y cualitativos, pero también un tanto confusa en muchas ocasiones. No en vano, en cuanto que defensor de este carácter holista del islam, el islamismo encuentra un difícil acomodo con una sociedad moderna cada vez más compleja y, por ello mismo, cada vez más

³ La bibliografía sobre el modernismo islámico es extensa. Una referencia fundamental sigue siendo la obra clásica de Albert Hourani *Arabic Thought in the liberal ages (1798-1939)*. Cambridge University Press, 1983. También es preciso consultar el libro de Tariq Ramadan *El reformismo musulmán. Desde los orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2000, aunque nos parezca discutible la conexión demasiado directa que establece entre los reformistas clásicos y los Hermanos Musulmanes.

difícil de someter a ninguna ideología omnicomprensiva. Este afán por conciliar holismo y modernidad desencadena entonces todo un conjunto de tensiones internas, que se procuran solucionar recurriendo a distintos registros. El islamismo oscila, así, entre el modernismo islámico, el conservadurismo y el fundamentalismo. En función de todas estas contradicciones, no debe resultarnos sorprendente que las diversas corrientes islamistas sean susceptibles de evolucionar en las más variadas direcciones, desde una apuesta plena por la modernización y por un islam reformista, hasta un fundamentalismo de corte radical.

Es sobre todo este trasfondo general sobre el que debe analizarse el salafismo. Lo que le distingue es ante todo su naturaleza resueltamente fundamentalista. El salafismo se nos presenta, así, como el paradigma del fundamentalismo suní, si bien existen también otros fundamentalismos suníes no salafíes, como el de los *deobandí*, cuya derivación más conocida son los talibán de Afganistán y Pakistán. Si en el islamismo mayoritario el modernismo, el conservadurismo y el fundamentalismo se combinan en diferentes proporciones, en el salafismo lo que prima de un modo abrumador es el fundamentalismo en exclusiva. En contraste, el modernismo se halla, en principio, ausente casi por completo y el conservadurismo se encuentra muy atemperado. No en vano, el salafismo lleva hasta su máximo extremo las conocidas críticas al conservadurismo musulmán más habitual, es decir, a aquella variante tradicional del islam en la cual han jugado un papel clave fenómenos tales como las cofradías sufíes y el marabutismo y que, asimismo, se ha caracterizado históricamente, como ya hemos señalado, por una notoria capacidad de acomodación a un mundo más secular y a unos gobernantes no demasiado obedientes a la *shar'ia*. Frente a este acomodo a las realidades seculares, el salafismo promueve un combate decidido a favor de la imposición de los mandamientos divinos en su totalidad. No se puede seguir una parte de la Ley e incumplir la otra y, mucho menos, intentar además justificarlo doctrinalmente. Rechazar una parte del islam equivale a rechazarlo por completo. Y rechazar el islam constituye un acto de apostasía, *rida*, que convierte a quien lo hace en un enemigo, al que incluso se puede dar muerte legítimamente⁴.

En el marco de esta actitud intransigente en el sentido más literal del término, el salafismo se niega también a contemporizar con la moder-

⁴ Una excelente exposición de las concepciones salafíes y de su desarrollo histórico puede encontrarse en Bernard Haykel. «On the Nature of Salafi Thought and Action. Appendix Al Qaeda's Creed and Path», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Meijer, Roel (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009. También puede consultarse Amghar, Samir. *Le salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*. París: Michalon Éditions, 2011, págs. 12-32. En castellano disponemos de la breve, pero muy acertada, síntesis de Juan José Escobar Stemman: «El salafismo en Europa». *Política Exterior*: N° 105, 2005.

nidad importada de Occidente. Sus objetivos son, pues, los opuestos a los de cualquier secularismo y modernismo. Resulta muy llamativo, en particular, el hecho de que no haga apenas uso de ese concordismo, de esa búsqueda de concordancias entre lo islámico y lo moderno, tan característica del viejo reformismo islámico. Es más: frente al interés de aquel por localizar semejanzas, él insiste de un modo reiterado en la presencia de diferencias insalvables. Si los modernistas rastrean en los textos sagrados islámicos puntos en común con conceptos como los de democracia, igualdad entre los sexos y derechos humanos, el salafismo ahonda en la brecha que separa a estos dos universos conceptuales. De este modo, de acuerdo con un posicionamiento muy extendido entre los salafíes, existiría una radical incompatibilidad entre el islam y la democracia, dado que el islam postula la soberanía divina y no la del pueblo. La democracia sería impiedad, *kufr*, por lo cual aquellos musulmanes que la defendiesen estarían abogando por un principio contrario al islam, lo que los convertiría automáticamente en apóstatas⁵, con los consabidos efectos. Este género de argumentaciones nos enseña mucho acerca de los métodos de razonamiento y de las actitudes más generales de los salafíes. Ciertamente, hacen gala de un indudable rigor lógico. Frente a la extendida tendencia a asimilar sin más conceptos vagamente parecidos, se es aquí mucho más cuidadoso a la hora de determinar las propiedades específicas de aquello que se está comparando. Cuando, en contraste con cualquier analogía fácil, se subrayan las diferencias entre el concepto islámico clásico de *shura*, consulta del gobernante a un cuerpo de notables vagamente definido, y la moderna democracia parlamentaria, se está haciendo una mayor justicia a la complejidad inherente a cada uno de estos dos conceptos y a la de los respectivos sistemas doctrinales dentro de los cuales toman sentido. Ahora bien, al mismo tiempo, no se están explorando en la suficiente medida las potencialidades de estos conceptos y de estos sistemas, con sus posibles desarrollos en distintas direcciones, lo cual podría, quizá, a la postre, hacerlos converger en un grado mayor de lo inicialmente previsto. Pero obrar así requeriría de una mayor apertura hacia el otro y de un mayor interés por profundizar en sus ideas, en vez de perseguir su rápida refutación, del mismo modo que exigiría también una actitud más creativa y dinámica con respecto al propio bagaje intelectual. Y es todo esto lo que está ausente en el salafismo más difundido. Así, el rigor lógico exhibido posee, en verdad, un ámbito de aplicación en extremo limitado. No en vano, se abriga una fuerte desconfianza hacia una razón humana proclive a extraviarse con facilidad, es decir, a desviarse de lo ordenado por la revelación. Esta desconfianza con respecto a la razón se encuentra en las antípodas de la entusiasta reivindicación de la misma emprendida por los reformistas, para los cuales constituye un instrumento imprescindible para poder aplicar los

⁵ Véase a este respecto Emmanuel Sivan. *El Islam radical. Teología medieval, política moderna*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1997, págs. 93-96.

principios generales del islam sobre unas situaciones concretas diversas y cambiantes.

Esta hostilidad hacia cualquier mezcla con elementos extraños arroja mucha luz sobre la específica naturaleza del holismo propugnado por las corrientes salafíes. Otras corrientes dentro del islam se muestran más favorables hacia lo que podemos denominar un *holismo de hibridación*. Se han distinguido históricamente por su inclinación y por su capacidad para asimilar construcciones ajenas, como las filosofías helenísticas y orientales y las leyes de los pueblos convertidos, primero, y, luego más tarde, la ciencia y las filosofías modernas, junto con ideologías como el liberalismo y el socialismo. Las estrategias modernizadora e islamizadora, ya referidas, operan precisamente en este sentido. Ciertamente, esta hibridación resulta enriquecedora y ayuda a adaptarse a nuevas situaciones, pero también puede favorecer la irrupción de elementos demasiado heterogéneos, que acaben por alterar en exceso el sistema global en el que se los ha integrado, hasta el punto de volverlo difícilmente reconocible. Frente a este holismo tendente hacia la mezcla, el salafismo se decanta, por el contrario, por un *holismo purista*. En vez de tratar de incorporar elementos extraños, los rechaza. Construye una totalidad mucho más armónica, pero también mucho más excluyente. Lo ajeno queda condenado, sin que sea ya tan fácil redimirlo mediante una adecuada islamización. Sin duda, cualquier sistema holista va a compartir, hasta cierto punto, estas dos orientaciones, hibridacionista y purista, aunque el peso de cada una de ellas no vaya a ser el mismo. En particular, la inclinación purista se vuelve mayor cuando se sostiene el origen revelado de los principios centrales de una doctrina, lo que los vuelve incomparablemente superiores a cualquier eventual adición humana, susceptible además de adulterarlos con facilidad. Este es precisamente el punto de vista mayoritario en el islam. Pero ello no significa que toda aportación de las criaturas haya de ser rechazada ya que puede ser requerida para desarrollar y aclarar ciertos contenidos revelados. Sin embargo, las distintas versiones de esta religión difieren en cuanto a las concesiones que están dispuestas a realizar ante este factor terrenal. Cuanto más completo y detallado sea el componente divino, menos necesario y más peligroso será el componente humano. Y lo mismo ocurrirá en el sentido contrario. Mientras que los musulmanes más secularistas enfatizan «así» la importancia y la necesidad de la razón, los más fundamentalistas, y, en especial, los salafíes restringen al máximo la relevancia y utilidad de la misma. En cuanto a las demás orientaciones de las que nos hemos estado ocupando, se situarían, por su parte, en una posición intermedia⁶.

⁶ Nuestra concepción general sobre la estructura y dinámica de los sistemas ideológicos se encuentra explicada en nuestro libro *Las astucias del pensamiento. Creatividad ideológica y adaptación entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid*. Madrid: Consejo Económico y Social de la Comunidad de Madrid, 2003.

El salafismo es profundamente excluyente no solo con la diferencia, sino también con los diferentes, incluidos los musulmanes no salafíes. Este exclusivismo le depara, sin embargo, un fuerte atractivo entre determinados sectores sociales. En sociedades donde una parte importante de la población experimenta una profunda insatisfacción vital, en razón de todos los males reales que padece, pero también de su dificultad para dotar de sentido a su propia existencia con los elementos culturales de los que se dispone, el salafismo no solo proporciona una respuesta sencilla y fácilmente comprensible para todas estas desdichas, sino que, en virtud de su propia radicalidad, propicia además una abierta ruptura con el medio social y con la vida anteriormente vivida. Potencia una suerte de renacimiento personal, de ese que suelen buscar los individuos radicalmente insatisfechos, quienes, como ya apuntó en su tiempo Eric Hoffer, son los mejores candidatos a transformarse en «verdaderos creyentes»⁷. Quien rompe con casi todo y con casi todos puede pasar sin mucha dificultad a sentirse miembro de una pequeña comunidad de elegidos. Así hacen los salafíes, cuando se definen a sí mismos como la «secta victoriosa», *at ta'ifa al mansura*, o el «grupo que se salvará», *al firqa an nayia*, aludiendo a un hadiz del Profeta de acuerdo con el cual con el tiempo el islam se dividirá en setenta y tres sectas, de las que todas irán al infierno menos una. Los salafíes creen que ellos constituyen obviamente esa afortunada secta. También recurren con frecuencia a otro dicho profético, que afirma que el islam comenzó como algo extraño para la mayoría de la gente y terminará también del mismo modo. En un plano ya más concreto, el salafismo se alza también contra muchas de las jerarquías sociales establecidas. Es lo que hace con la preeminencia social atribuida tradicionalmente a los *sheij* de las cofradías sufíes. Asimismo, se ha apuntado que el auge salafí en Yemen es protagonizado con frecuencia por antiguos emigrados a Arabia Saudí que regresan no solo impregnados de wahabismo, sino también con las riquezas y el afán de desafiar a la estricta jerarquía tribal ligada al chiísmo zaydí⁸. Más allá de esta rebelión contra unas autoridades investidas de una legitimidad religiosa ahora rechazada, el salafismo opera asimismo como un arma muy efectiva contra la autoridad patriarcal, al poner en cuestión las costumbres cotidianas de los mayores⁹. Se revela, de este modo, contra ciertas tradiciones en nombre de otra tradición distinta, tenida por más valiosa. En este sentido, la adhesión al salafismo puede contemplarse en muchos casos como una manifestación particular de esa búsqueda de una

⁷ Eric Hoffer. *El verdadero creyente. Sobre el fanatismo y los movimientos sociales*. Madrid: Tecnos, 2009.

⁸ Laurent Bonnefoy. «L'illusion apolitique: adaptations, evolutions et instrumentalisation du salafisme yéménite», en *Qu'est-ce que le salafisme?*, Bernard Rougier (ed.). París: Presses Universitaires de France, 2008.

⁹ Samir Amghar 2011, *op. cit.*, págs. 161-166, François Burgat. *El islamismo cara a cara*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1996, págs. 11-13.

mayor autonomía individual, de esa mayor individuación, que constituye uno de las facetas fundamentales del proceso de modernización. No en vano, frente al seguimiento rutinario de la costumbre imperante, el salafí reflexiona a conciencia sobre su forma de vida y frente a quienes se despreocupan bastante de la moralidad de sus actos, confiados en la bondad de Dios y en la intercesión de los santos, el salafí asume, asimismo, la carga de su responsabilidad personal en toda su plenitud. Sin embargo, esta relativa individuación tiene lugar sobre la base de una ideología fundamentalista que, con su defensa de un modelo social basado en una rígida cosmovisión religiosa y sus severas cortapisas al ejercicio de la razón individual, colisiona con aspectos fundamentales de la condición moderna. Así, la relación del salafismo con la modernización resulta extremadamente ambivalente y contradictoria. Pero, quizá, un poco a la manera de lo que ocurría con el nazismo según Wilhelm Reich, su atractivo resida precisamente en esta capacidad para conjugar la sumisión a la tradición y a la autoridad con una rebeldía parcial contra algunos de sus aspectos¹⁰.

Los antecedentes históricos

Una vez que hemos bosquejado algunos rasgos básicos del salafismo y los hemos confrontado con los de otras corrientes dentro del pensamiento islámico, nos queda ahora por examinar sus fundamentos más concretos en los planos social e intelectual. Con este fin vamos a tener también que sumergirnos en la génesis histórica de este movimiento. La corriente doctrinal que hoy en día llamamos salafismo hunde sus orígenes en los primeros siglos del islam. Esta época contempló una serie de debates doctrinales de enorme calado acerca de la naturaleza de los textos sagrados y del mejor modo de interpretarlos¹¹. El Corán era considerado por todos como la palabra de Dios, en el sentido literal del término, y, como tal, era incuestionable. Ahora bien, junto al Corán había que contar también con el Hadiz, es decir, con el conjunto de dichos atribuidos al Profeta. El Hadiz es mucho más voluminoso que el Corán y su contenido abarca muchas más cuestiones y lo hace además con una mayor concreción y profundidad. Sin embargo, es menos fiable, debido al complejo proceso de transmisión de cada uno de estos dichos. De ahí que se les pueda conceder una mayor o menor credibilidad, en función de la que merezcan su particulares cadenas de transmisores, sus *isnad*. Estas divergencias en cuanto a su grado de credibilidad permiten posturas más o menos exigentes al respecto. Pero estos distintos niveles de exigencia se vinculan, a su vez, con la específica relevancia concedida al Hadiz.

¹⁰ Wilhelm Reich: *La función del orgasmo*. Barcelona: Paidós, 1995.

¹¹ Una breve síntesis de estos debates puede encontrarse en el libro de Mohamed Arkoun *EL pensamiento árabe*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1992, págs. 27-90.

Todos lo consideran la segunda fuente revelada después del Corán, pero el papel que se le atribuye puede variar luego desde el de un complemento imprescindible al de un mero suplemento utilizado simplemente para remarcar alguna argumentación. Cuanto más exigente se sea con los hadices, menos numerosos serán estos y con más escepticismo habrá que tomarlos, de modo que su rol se volverá mucho más secundario en comparación con el del Corán. En cambio, cuando se relaje el nivel de exigencia, se ampliará el corpus disponible. Este podrá desarrollarse entonces hasta convertirse en un cuerpo doctrinal a un tiempo extenso y detallado. Junto con el Corán servirá entonces de base para la edificación de un sistema global, apto para regular una parte substancial de la vida humana. La conveniencia de una hibridación con otros sistemas doctrinales disminuirá, con ello, drásticamente. Esta última cuestión nos lleva, a su vez, a una segunda gran polémica, referente esta al grado de creatividad con el que podían ser interpretados los textos sagrados. Esta interpretación podía ser más o menos literalista, más o menos centrada en el sentido manifiesto de los términos o, por el contrario, más o menos imaginativa, como ocurría en especial con las interpretaciones esotéricas tan caras al chiísmo, pero también a numerosos místicos suníes. Estas interpretaciones más creativas habrían de resultar tanto más necesarias cuanto más extensas fueran las lagunas dentro del corpus revelado. Cuanto más holístico fuese este, gracias a la aceptación de una mayor cantidad de hadices, menos necesidad habría, en principio, de tales sutilezas intelectuales. Pero a este primer requisito había que añadirle también otro adicional, concerniente a la orientación intelectual más o menos ambiciosa que se estuviese albergando. Si tan solo se buscaba en los textos unas orientaciones morales y unas reglas de comportamiento, podía bastar con el literalismo, pero no había de ser así cuando también se pretendiese desarrollar a partir suyo una reflexión filosófica en profundidad o un código normativo susceptible de evolucionar y de adaptarse a situaciones muy variadas.

Aún así, quedaba siempre un cierto margen para la interpretación individual de los textos. Pero este margen podía restringirse un poco más todavía, si se primaban las aportaciones de ciertos exegetas privilegiados. En el islam, dejando aparte a aquellos a quienes una parte de los musulmanes atribuyen ciertos dones místicos, estos intérpretes cualificados son diversos. En primer lugar, figuran los sabios y, de hecho, las distintas escuelas jurídicas se han ido conformando a raíz de los enfoques específicos adoptados por algunos de ellos y continuados más tarde por sus seguidores. Las opiniones, *ray*, de los grandes sabios son muy tenidas en cuenta por los partidarios de estas escuelas. Pero a esta práctica se le puede objetar un exceso de dependencia con respecto a las opiniones de quienes, a fin de cuentas, no son más que simples seres humanos, por más sabios que sean y más admiración que merezcan. Por ello mismo, el consenso, *iyma'*, entre los distintos sabios de una o de varias escuelas,

aunque haya de ser tomado en consideración, tampoco es infalible. Otra alternativa consistía, en cambio, en basarse en los actos y opiniones de los compañeros del Profeta, *Al Sahaba*. Esta primera generación de musulmanes había sido sucedida por la de los sucesores, los *Tabi'un*, y la de los sucesores de los sucesores, *Atiba'a At tabi'in*. Entre las tres conformaban el colectivo al que se vino a denominar los Piadosos Antecesores, *As Salaf As Salih*. Se suponía que estas tres primeras generaciones de musulmanes habían sido particularmente virtuosas y habían practicado el islam de una manera cuasiperfecta, después de lo cual había comenzado una decadencia que duraba hasta el momento presente. Semejante suposición no dejaba, por otra parte, de constituir una patente idealización de aquellas mismas generaciones de musulmanes que habían protagonizado los grandes conflictos que marcaron la historia del islam, con toda la crueldad e intriga que habían llevado aparejadas. Como quiera, a consecuencia de esta idealización, el testimonio de estos antecesores resultaba también especialmente adecuado para validar las cadenas de transmisión de una multitud de hadices y, así, incrementar el volumen global del Hadiz. Quienes acostumbraban a recurrir a estos primeros musulmanes para resolver los distintos problemas que se les planteaban empezaron a ser conocidos como salafíes. El término salafí hacía mención ante todo a un método, un *minhach*, lo cual sigue ocurriendo en buena parte hasta nuestros días. Pero el énfasis en este método implica ya de por sí la acentuación de una peculiar visión de la historia, muy difundida entre los musulmanes de todos los tiempos, pero también entre otras muchas gentes, sobre todo en las sociedades tradicionales. De acuerdo con esta concepción, el progreso no existe como tal. Más bien, ha sido en el pasado donde ha habido un momento fundacional de una inmensa perfección, al que es muy difícil equipararse hoy. Pero en la medida en que se logre aproximarse a él, en la medida en que, entonces, se esté regresando al momento fundacional, se estará consiguiendo regenerarse.

Fue en este contexto general en donde elaboró su obra Ahmed Ibn Hanbal (780-855), el fundador de una de las cuatro escuelas canónicas actuales del sunismo, la hanbalí. La apuesta de Ibn Hanbal y de sus discípulos consistió en un desarrollo sistemático de ese enfoque salafí sobre la base de una doble aspiración, muy fundamentalista, a la globalidad y a la simplicidad. De este modo, se concedía una enorme importancia a los hadices y se relajaban los criterios de aceptabilidad que se les aplicaban, se rechazaba de manera taxativa la especulación filosófica con influencias helenísticas y orientales y se defendía una lectura literalista de los textos sagrados. El sentido de estos textos era claro y diáfano. El análisis de los mismos había de restringirse en lo fundamental a sus aspectos gramaticales y la ciencia del Hadiz habría de ocuparse del análisis de las cadenas de transmisión de los dichos proféticos, su *isnad*, más que de su contenido, el *matn*. En lo que se refiere en concreto a las cuestiones jurídicas, el hanbalismo se esforzaba igualmente por cumplir escrupulosamente con

lo ordenado por Dios, sin matizaciones ni correcciones de ningún tipo. Las normas explícitas habían de ser aplicadas sin contemplaciones. El cumplimiento de este imperativo suponía prescindir al máximo de las argucias legales, las *hayl*, por medio de las cuales se trataba de mitigar la severidad de ciertas normas, como las referentes a la prohibición del préstamo con interés o la imposición de los castigos físicos, *hudud*¹². En los casos dudosos, cuando aparecían supuestos no previstos en los textos, se autorizaba el razonamiento analógico, el *qiyas*, pero con mucho más comedimiento que en el caso de las otras escuelas, con el fin nuevamente de restringir la independencia del jurista. De la misma forma, se podía aplicar el *ichtihad*, la interpretación creativa de los textos, pero de un modo particular, completamente distinto de esa acepción del mismo que un milenio más tarde popularizarían los reformistas. El trabajo a realizar no iba a consistir tanto en la interpretación novedosa del texto, como en la búsqueda del pasaje más adecuado para la cuestión particular que se estuviese abordando. En este punto, y siempre ciñéndose a los textos autenticados, se permitía un cierto debate entre los sabios e incluso la capacidad de desafiar los consensos existentes previamente, aduciendo un nuevo fragmento atinente al problema y al que no se le hubiera prestado previamente la atención debida. Por último, de un modo parecido a como se hacía con los hadices, se adoptó un criterio muy laxo a la hora de determinar qué personas en concreto merecían la consideración de *compañeros* y de *antecesores*. Con esta tolerancia se incrementaba aún más la cantidad de testimonios y juicios disponibles y, en consecuencia, lo hacía también el carácter holista de todo el sistema, en la misma medida en que se reducía con ello el espacio para la creatividad individual. El objetivo de todo este proyecto doctrinal parece haber consistido en establecer un marco doctrinal relativamente sencillo, al que pudieran acceder el conjunto de los musulmanes. Limitando el papel de la creación individual se pretendía poner coto a esa exuberancia intelectual que venía acompañando la división de la comunidad en distintas facciones enfrentadas. Se hacía más fácil la integración entre grupos diferentes, pero al precio de la eliminación de la diversidad, de una homogenización empobrecedora. Venía a ser, así, una especie de reacción conservadora frente a los conflictos generados por la creciente complejidad de la sociedad musulmana. Pero como esta complejidad persistía y se acrecentaba con el tiempo, la corriente hanbalí quedaba condenada a una condición minoritaria.

El pensamiento de esta escuela recibió un notable impulso con las aportaciones de Taqi Ad Din Ahmed Ibn Taymiyya (1263-1328). La labor de este importante teórico discurrió en varios sentidos. Ante todo desarrolló

¹² Con respecto a lo primero consúltese la obra clásica de Máxime Rodinson *Islam et capitalismo*. París: Editions du Senil, 1966. Para lo segundo véase Charfi, Mohamed. *Islam y libertad. El malentendido histórico*. Barcelona: Almed, 2001, págs. 143-146.

con mucho mayor rigor y contundencia el planteamiento hanbalí en su conjunto. Pero, la faceta de su trabajo de la que mayor uso suelen hacer los salafistas actuales estriba en su discusión sobre las condiciones bajo las cuales un gobernante puede ser o no calificado de musulmán. Para Ibn Taymiyya solo podía ser tenido por tal aquel dirigente que aplicase la *shar'ia* en su totalidad y sin adulterarla con aditamentos externos. Por ello, la dinastía mongola de los Iljanes, que mezclaba la *shar'ia* con otros códigos normativos, no podía ser reconocida como musulmana. El suyo era un gobierno infiel y era legítimo, en consecuencia, que el sultán mameluco, del cual Ibn Taymiyya era súbdito, calificase de *yihad* su guerra contra ella¹³. El acusado fundamentalismo que subyace a este planteamiento se hace patente en su rechazo tajante a la hibridación y en su nula apertura hacia lo diferente. Pero, en razón de su claridad y sencillez, se trataba también de una argumentación que se prestaba a ser reproducida en cualesquiera otras ocasiones fuese necesaria. Podía ser, asimismo, extendida a otras situaciones no del todo semejantes. Serviría entonces no solo para justificar la guerra contra gobernantes extranjeros tenidos por falsos musulmanes, sino también la rebelión contra el propio gobernante por parte de sus súbditos, de no aplicar aquel tampoco debidamente la *shar'ia*. Tradicionalmente, el pensamiento suní había desaprobado la rebelión contra el mal gobernante musulmán, aduciendo que era preferible soportar la tiranía antes que la *fitna*, el desorden social, una idea muy influenciada por la experiencia traumática de las primeras querellas intestinas dentro de la comunidad musulmana. Pero no era lo mismo el tirano que, pese a sus malas acciones, seguía respetando más o menos la *shar'ia* y permitía a los musulmanes vivir como tales, que aquel otro que la adulteraba y forzaba a sus súbditos a obedecer unas leyes que no procedían de Dios. Este primer problema remitía su vez a otro también muy debatido desde los primeros tiempos del islam. Se trataba del referente al estatuto del pecador. Existía una honda disparidad de pareceres acerca de en qué momento los pecados cometidos por un musulmán podían llegar a ser tan graves como para excluirle de la comunidad de creyentes y convertirle entonces en un apóstata, *murtad*, incluso, aunque él se siguiese teniendo por musulmán. En esta misma línea de razonamiento totalizadora podía sostenerse ahora que «asociar», *shirk*, otras entidades a Dios como objeto de culto excluía a quien lo hiciera de la comunidad musulmana, con independencia de cualquier otra consideración. De ahí la acusada hostilidad de Ibn Taymiyya y sus seguidores hacia los chiíes y hacia una gran parte de los sufíes. Del mismo modo, quienes obedecían otras leyes distintas de las establecidas por Dios, también estaban incurriendo en la idolatría y el politeísmo y debían ser tratados igualmente como renegados.

¹³ Emmanuel Sivan, *op. cit.*, págs. 121-130, Gilles Kepel. *Faraón y el Profeta*. Barcelona: Muchnik Editores, 1988, págs. 208-213.

Mohamed Ibn Abdel Wahab (1703-1792) partió de estas ideas, las divulgó y las convirtió en uno de los principios básicos del movimiento al que dio inicio, un movimiento cuyos seguidores gustan llamarse *Ahl As-Suna*, «Gentes de la Suna», o *muahidun*, «unitaristas» o «partidarios de la unicidad», pero que hoy son universalmente conocidos como wahabíes. Miembro de una familia de jurisconsultos hanbalíes del centro de la península arábiga, Ibn Abdel Wahab se convirtió en el promotor de un activo movimiento de reforma en un sentido rigorista, es decir, de lucha contra las prácticas desviadas y de afirmación del puritanismo en las costumbres cotidianas. Como tal, este movimiento se asemejaba a otros que en ese mismo momento se estaban dando también en otras partes del mundo islámico, tales como el Sahel o la India, por referirnos tan solo a dos puntos extremos. Por su interés en retomar el islam en la prístina pureza de los Piadosos Antecesores, relativizando el peso de las escuelas jurídicas, estos distintos movimientos revestían un genérico carácter salafí. Todos ellos se presentaban además como una suerte de respuesta ante la cada vez más visible debilidad del mundo islámico en comparación con el mundo occidental, lo que se estaba traduciendo en una dolorosa sucesión de derrotas militares. Desde un punto de vista fundamentalista estos fracasos eran contemplados como una consecuencia fatal de la desviación en que los pueblos musulmanes habían incurrido con respecto al verdadero islam. Si querían recuperar su anterior grandeza, debían comenzar por recuperar la religión pura de los primeros tiempos. Semejantes planteamientos resultaban, y resultan aún hoy en día, muy atractivos, en virtud de la sencillez del diagnóstico y de la cura prescrita. Proponían una vía de actuación clara y nítida, que es la mejor forma de combatir la ansiedad generada por un entorno sobre el cual se está perdiendo el control. Pero todo este consuelo subjetivo se pagaba con una patente falta de profundización en las razones objetivas de la decadencia que se estaba sufriendo, lo que hacía mucho más difícil elaborar una estrategia realmente efectiva para ponerle remedio. Con matices, este es un problema que continúa presente hasta el día de hoy. Lo que distinguía a la postura de Ibn Abdel Wahab de las demás tendencias reformistas era su carácter extremo. El *takfir*, la designación de alguien como *kafer*, infiel, se aplicaba a todos los desviados, al tiempo que se pregonaba la *yihad* contra ellos como el único medio efectivo para hacerles regresar al buen camino. Este programa no se quedó en la mera teoría, sino que fue llevado a la práctica con notable éxito. La alianza establecida en 1744 entre Ibn Abdel Wahab y la dinastía local de los Al Saud permitió conformar una amplia coalición tribal vertebrada por la común adhesión a un proyecto religioso, de acuerdo con un modelo hartamente frecuente en la historia del islam y al cual, como es sabido, Ibn Jaldun consagró páginas memorables.

Tras una serie de complejas vicisitudes, en las que aquí no podemos entrar¹⁴, esta coalición alcanzó finalmente una victoria que le permitió crear

¹⁴ Para una historia del wahabismo y de la dinastía saudí, véase Alexei Vassiliev. *The History of Saudi Arabia*, Londres: Saqi Books, 1998 y más resumidamente Juan Igna-

en 1932 el Reino Saudí de Arabia. Es este un auténtico Estado ideológico, cuya legitimidad emana fundamentalmente de su vinculación con el proyecto wahabí de imposición de un islam suní rigorista dentro de sus fronteras y de promoción del mismo más allá de ellas. El triunfo del wahabismo tuvo consecuencias muy positivas para la suerte del salafismo, del cual habría de convertirse en su principal componente. Ya no era una simple corriente minoritaria dentro del conjunto del islam suní. Ahora era la doctrina oficial de un Estado que, aunque pobre y atrasado en sus comienzos, era también el Estado que mantenía bajo su control los santos lugares de la Meca y Medina, lo cual no solo le deparaba rentas y prestigio, sino también excelentes oportunidades para hacer proselitismo entre la inmensa masa de musulmanes que peregrinaban a estas ciudades sagradas y, más aún, entre aquellos que decidían además establecerse en ellas e integrarse en los círculos de estudiosos del islam allí afincados. Gracias a este trasiego humano, el wahabismo había ido extendiendo su influencia por el mundo musulmán desde hacía más de un siglo y había ido tejiendo vínculos con otros movimientos revivalistas, en especial los del subcontinente indio¹⁵. Este proceso se aceleró tras su victoria militar definitiva. Y lo hizo aún más cuando llegaron las rentas del petróleo tras la II Guerra Mundial.

Ahora bien, como en el caso de otras ideologías fundamentalistas, el éxito político planteó el grave problema de cómo conciliar la lealtad a un planteamiento simple y global del cual se extraía el grueso de la propia legitimidad con la necesidad de atender a los imperativos de la *realpolitik*, algo especialmente imprescindible en una región tan convulsa como Oriente Próximo. Fue necesario, así, suavizar la presión sobre la mayoritaria población no wahabí, especialmente la chií, objeto inicialmente de cruentas persecuciones. De la misma manera, era preciso mantener una política de alianzas con potencias impías. El reino era rico en petróleo, pero su población era escasa, lo que le convertía en una codiciada presa para sus vecinos. Al tiempo, el auge del panarabismo de izquierdas o el del islamismo chií constituían una peligrosa amenaza contra su propia legitimidad. Ambos hechos le empujaban hacia el entendimiento con Estados Unidos. Pero este no era solamente una potencia infiel, sino también el mayor valedor de Israel. A estos problemas se sumaban además las tensiones resultantes de la rápida modernización del país, favorecida por las rentas del petróleo. Los contactos con el exterior se multiplicaban. Había que importar extranjeros de un modo masivo, enviar a los propios estudiantes a otros países y maximizar los contactos comerciales y cul-

cio Castien Maestro. «Wahabismo y modernización. Las ambivalencias de una relación». *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*: Año III, Volumen III, 2007 y Commins, David. «Le salafisme en Arabie Saoudite», en *Qu'est-ce que le salafisme?*, Rougier, Bernard (ed.). París: Presses Universitaires de France, 2008.

¹⁵ Véase Barbara Daly Metcalf. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 2002.

turales con el resto del mundo. Todo ello entrañaba un grave riesgo de corrupción moral. El aumento del nivel de vida favorecía, asimismo, un patente hedonismo que chocaba con el arraigado puritanismo wahabí. Y en un sentido más amplio, la modernización suponía una vida social más diversificada, cuya regulación se volvía muy difícil por parte de una cosmovisión religiosa tan rígida. De este modo, aunque el wahabismo había tenido inicialmente ciertos efectos favorables a la modernización, como su utilidad para superar fraccionamientos tribales, su domesticación del viejo *ethos* guerrero beduino y su combate contra una multitud de prácticas mágicas, la contradicción entre su holismo y rigidez y la cultura más flexible y diversificada requerida por una sociedad moderna se ha ido haciendo más aguda con el paso del tiempo¹⁶. La solución adoptada por el poder saudí ha consistido, en conjunto, en permitir esta modernización, pero islamizando una gran parte de la misma. Una gran parte de la legislación ha sido calcada, así, de modelos occidentales. Se ha reproducido, asimismo, ese modelo harto frecuente en la historia de las sociedades musulmanas, con arreglo a la cual los gobernantes se rigen por criterios en buena parte seculares, mientras el clero se ve relegado al cuidado de la pureza doctrinal y al control de las buenas costumbres¹⁷. Estos desajustes entre el ideal de una sociedad regida por un credo global, interpretado por los dignatarios religiosos, y una realidad bastante más secularizada han suscitado un fuerte resentimiento entre los sectores más claramente identificados con el wahabismo. El resultado han sido distintas explosiones de descontento, como la rebelión de los *Ijwan*, las fuerzas de choque wahabíes, en los años veinte, el asalto a la Gran Mezquita de la Meca en 1979 y el propio nacimiento de Al Qaeda. Con todo, este descontento ha podido ser básicamente contenido y canalizado por las autoridades, repartiendo dádivas y prebendas y desviando en su momentos a los individuos potencialmente peligrosos hacia la *yihad* en Afganistán, así como involucrando a una gran parte de los ulemas en la empresa de la propagación del wahabismo a escala mundial, por medio de todo un entramado de instituciones y organizaciones generosamente financiadas. Esta acción exterior ha resultado ser, sin embargo, un arma de doble filo, desde el momento en que también ha fomentado el desarrollo de un salafismo fuera de sus fronteras, al que les cuesta controlar, y que, con frecuencia, les ha acabado acusando de haber traicionado sus ideales originarios¹⁸.

Debe notarse, sin embargo, que los proyectos de reforma del islam del siglo XIX tuvieron unos desarrollos enormemente intrincados. No todos ellos condujeron a planteamientos salafíes en el sentido en que los estamos entendiendo aquí, pero incluso una parte de aquellos que avanzaron en

¹⁶ Véase, Juan Ignacio Castien Maestro, 2007, *op. cit.*

¹⁷ Mohamed Charfi, *op. cit.*, pág. 204.

¹⁸ Gilles Kepel, 2002, *op. cit.*, págs. 205-231 y 338-369.

un sentido contrario acabaron influyendo sobre el salafismo si bien de un modo indirecto. De este modo, los reformistas modernistas del siglo XIX también querían volver al islam originario, solo que este islam concordaba para ellos con los principios de la modernidad. De ahí que los líderes de esta corriente reivindicasen el apelativo salafí y que durante mucho tiempo fuese en ellos en quienes se pensase primero cuando se escuchaba este término. Sin embargo, el proyecto reformista, pese a sus indudables logros, adolecía de notorias carencias. Su afán por descubrir a toda costa concordancias entre islam y modernidad le abocaba con suma frecuencia a una notable laxitud metodológica y su visión de esta religión como un sistema holista, aunque menos que para otros musulmanes, no casaba bien con la inevitable diversificación que implica la modernidad. No resulta entonces tan sorprendente que, como respuesta a estas contradicciones, una parte de los reformistas acabasen virando con el tiempo hacia posiciones más conservadoras, hacia un método más cercano al salafí y hacia una postura más favorable al wahabismo. Esto es lo que acabó ocurriendo, en particular, con los Hermanos Musulmanes, herederos parciales e indirectos del reformismo clásico. En un movimiento más conservador y, hasta cierto punto, fundamentalista como este, la influencia wahabí resultó más clara. Sin embargo, la influencia habría de ejercerse en los dos sentidos. La gran carencia del salafismo más clásico residía en que, en razón de ese holismo suyo tan purista, se hallaba un tanto desprovisto de los instrumentos necesarios para organizar una sociedad moderna y para enfrentarse ideológicamente a unos adversarios mucho más preparados que él para afrontar este desafío. Ciertamente, la sociedad saudí pudo esquivar este problema, hasta un cierto punto, gracias, primero, a su retraso y, más tarde, a las rentas petroleras, que le permitieron elevar espectacularmente su riqueza sin tener que producirla ella misma en su mayor parte. Pero el problema seguía allí y privaba al wahabismo de mucho de su potencial atractivo.

La solución parcial vino de la mano de una cierta fusión entre este wahabismo y determinadas corrientes del islamismo más radical. Los dos pensadores clave de este islamismo radicalizado fueron Abu Al Ala Al Mawdudi (1903-1979) y Said Qutb (1906-1966), quien estuvo muy influenciado por el primero¹⁹. Estos autores elaboraron una doctrina muy sencilla y fácilmente comprensible, que en gran medida era deudora de las aportaciones teóricas ya examinadas con anterioridad. Su punto básico consistía en la contraposición entre la soberanía divina, denominada por ellos *hakimya*, y la *yahilya*, el estado de la ignorancia propio de quienes no

¹⁹ Jan Meter Hartung. «La Yamaat-I Islami», en *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»*, en Frank Peter y Rafael Ortega (eds). Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012, Mohamed Heikal. *Otoño de furia. El asesinato de Sadat*. Barcelona: Argos Vergara, 1983: págs. 122-123, Gilles Kepel, 1988, *op. cit.*, págs. 47-70, Gilles Kepel, *La yihad. Expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Editorial Península, 2002, págs. 39-47 y 100-112.

profesan el islam y no obedecen, por tanto, a su Creador. Desde su punto de vista, las sociedades musulmanas, al secularizarse parcialmente, habían abandonado su sumisión a la ley divina y se habían vuelto de facto infieles. Aunque sus miembros se considerasen musulmanes, no lo eran ya. Vivían en una nueva *yahiliya*. Era preciso hacerles regresar a la estricta obediencia islámica. Esta tarea podía realizarse, según los distintos teóricos, por diferentes medios, como la propaganda y la transformación paulatina de la sociedad civil o mediante el derrocamiento violento de los gobernantes impíos y la subsiguiente imposición de una suerte de dictadura islamizadora. Se trataba, pues, en lo fundamental de adaptar la idea previa de la *yihad* contra los malos musulmanes al contexto de una sociedad mucho más compleja. Eso mismo ocurría con el diseño del futuro Estado islámico. Semejante tarea acabó exigiendo una cierta hibridación, al tomar como fuente de inspiración los totalitarismos occidentales de izquierda y derecha, junto con formas organizativas como los partidos de vanguardia y las organizaciones de masas, así como, en ciertos casos, la guerrilla rural y urbana. Todo ello era formulado además de un modo sencillo y con un léxico moderno, que lo hacía accesible a capas mucho más amplias de la población, no versadas en el lenguaje especializado de la intelectualidad islámica tradicional. No en vano, tanto Mawdudi como Qutb no eran ulemas. Su formación universitaria era moderna y habían adquirido su saber islámico de un modo autodidacta, conforme a un modelo muy extendido entre numerosas islamistas de aquella época. La síntesis entre este islamismo radicalizado y el salafismo wahabí tuvo lugar cuando desde finales de los años cincuenta cohortes enteras de islamistas llegaron a Arabia Saudí huyendo de la persecución a la que estaban siendo sometidos por parte, sobre todo, de los regímenes panarabistas de izquierda. Allí fueron bien acogidos por un país en plena modernización y urgentemente necesitado de cuadros. En ese mismo momento el régimen saudí, especialmente desde el acceso al trono de Faysal en 1964, estaba comprometido además en una dura batalla contra este mismo panarabismo con el que tantas diferencias mantenía, más aún cuando su propia inclinación hacia Estados Unidos chocaba con la orientación hacia la URSS de su adversario. La nueva síntesis demostró ser muy eficaz para combatir el secularismo y el izquierdismo. De ella nace el salafismo actual. Del islamismo radical toma su mayor complejidad y su adaptación a la sociedad moderna; del wahabismo su mayor rigor escolar y su mejor conocimiento de las fuentes clásicas, lo que conduce a algunos de sus más señalados representantes a desdeñar a Mawdudi, Qutb y sus émulos como divulgadores poco rigurosos. Este nuevo salafismo preserva el conservadurismo extremo del salafismo anterior, pero lo enriquece con un mayor conocimiento del mundo contemporáneo. Esta misma fusión tiene lugar en cuanto a los perfiles sociológicos. El ulema recupera peso frente al «seglar» autodidacta en cuestiones de religión, al tiempo que los propios «seglares» empiezan a exhibir una mayor preparación religiosa, obtenida muchas veces a través de una formación universitaria

en centros de prestigio. La brecha entre los distintos modelos de intelectual islámico se estrecha así de modo significativo. Frente al lenguaje moderno y didáctico de los islamistas radicales, vuelve también por sus fueros una terminología clásica, con frecuencia abstrusa, difícil de entender para muchos lectores, pero con la cual se les impresiona e intimida²⁰.

La identidad salafí

Tras esta breve contextualización histórica, vamos a profundizar ahora un poco más en algunos de los rasgos característicos del salafismo a los que ya hemos aludido antes. Comenzaremos con su tratamiento de las cuestiones identitarias. En su calidad de ideología fundamentalista, el salafismo es radicalmente *heteróforo*, radicalmente hostil hacia el otro, hacia el diferente. Esta diferencia es definida en términos doctrinales, pero también prácticos, ya que esta corriente potencia también un rasgo muy propio del conservadurismo islámico en su conjunto, consistente en una intensa preocupación por el correcto desempeño de las actividades más cotidianas. Se promueve, de este modo, no solo una ortodoxia, sino también una *ortopraxia*, lo que supone, en contrapartida, un fuerte interés por detectar y erradicar cualquier atisbo de *heteropraxia*. Para muchos musulmanes, y no solo para los salafíes, el modelo perfecto de ortopraxia radica en la Suna del Profeta, en la que se exponen al detalle los modos en que ha de rezarse, asearse, caminar, dormir, comer, vestirse y demás. Quienes sostienen este punto de vista consideran que el buen musulmán no es quien cumple con los cinco pilares del islam, respeta las grandes prohibiciones y se conduce de un modo decoroso y solidario, sino únicamente quien, asimismo, imita en todo lo posible el modelo profético. De lo contrario incurrirá una y otra vez en la *bida'*, la innovación reprobable. Otros movimientos islámicos comparten este mismo punto de vista. Es el caso de los deobandi del continente indio y de su derivación *tabligi*, cuyo cuidado por la ortopraxia es proverbial. Por ello, los salafíes respetan la faceta conductual de estos movimientos, aunque puedan reprocharles luego sus debilidades doctrinales. Ni que decir tiene que cuanto más se endurece la norma, más se incrementa también el número de los infractores, una paradoja que ya explicó Durkheim en su tiempo²¹.

El primer grupo de estos infractores está conformado, por supuesto, por los no musulmanes. Los salafíes detestan no solo a los politeístas o «asociadores», los *mushriqun*, sino también a judíos y cristianos, a los que también tachan de infieles, *kuffar*. En apoyo de esta postura gustan

²⁰ David Commins, 2008, *op. cit.*, págs. 40-43, Gilles Kepel, 2002, *op. cit.*, págs. 232-245 y Gilles Kepel. *Fitna. Guerra en el corazón del islam*. Barcelona: Paidós, 2004, págs. 175-184.

²¹ Émile Durkheim. *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Editorial Akal, 1987, págs. 85-90.

de repetir los pasajes más virulentos a éste respecto de los textos sagrados. Su actitud es la opuesta a la de aquellas otras corrientes dentro del islam, incluido una gran parte del islamismo más moderado, que promueven un mayor acercamiento hacia los no musulmanes y, en particular, hacia las «gentes del Libro», esgrimiendo en su favor otros fragmentos distintos de la revelación. En oposición a este relativo ecumenismo, los salafíes pregonan una enemistad radical entre musulmanes e infieles que solo podrá concluir con la conversión de estos últimos. Mientras tanto, se puede coexistir con ellos, cuando no quede otro remedio, pero deben restringirse los contactos al mínimo indispensable a fin de protegerse de influencias perniciosas. Esta política se resume en el principio de *al wala wa al bara'*, «fidelidad (entre los musulmanes) y separación (hacia los infieles)»²². Así ha de ser sobre todo cuando se ha emigrado a una sociedad no musulmana. En este último caso lo más aconsejable es regresar lo más pronto posible a tierra del islam, a imagen de la *hiyra* del Profeta. Se ha observado en esta línea una cierta emigración a países musulmanes por parte de salafíes antes residentes en Occidente²³. Esta animadversión hacia el extraño se dirige igualmente contra los considerados como malos musulmanes, a los que puede llegar a tratarse prácticamente como apóstatas. El blanco privilegiado de su hostilidad son, por supuesto, los chiíes. Las acusaciones dirigidas contra ellos son básicamente tres. La primera es la de incurrir en el *shirk*, la asociación, con su culto desmedido a la familia de Alí. A ello se añade la de ser unos «reprobadores», *rawafid*, por el hecho de rechazar como legítimos a los tres primeros califas, a los cuales execran junto a un gran número de compañeros y de piadosos antecesores, al haberse opuesto al partido de Alí. Esta segunda acusación reviste una especial gravedad para los salafíes, por cuanto supone justamente un ataque directo en contra de aquellos a quienes ellos toman como fieles transmisores de los hadices proféticos e intérpretes privilegiados de toda la revelación y, por lo tanto, como los garantes de su particular versión del sunismo. La tercera y última gran denuncia de la que son objeto los chiíes estriba en haber actuado a lo largo de la historia musulmana como una suerte de quinta columna de los enemigos del islam. Se les reprocha, así, el haberse aliado con los mongoles que arrasaron Bagdad en el siglo XIII, una acusación oportunamente recuperada en el curso del actual conflicto interconfesional en Irak²⁴. Sin embargo, los suníes no salafíes tampoco se encuentran a salvo de

²² Joas Wagemakers. «The Transformation of a Radical Concept: *al-wala' wa-l-bara'* in the Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009.

²³ Romain Caillet. «Trajectories de salafies français en Égypte», en *Qu'est-ce que le salafisme?*, Bernard Rougier (ed.). París: Presses Universitaires de France, 2008.

²⁴ Guido Steinberg. «Jihadi-Salafism and the Shi'is: Remarks about the Intellectual Roots of anti-Shi'ism», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009.

esta reprobación. Sufíes, secularistas y musulmanes modernistas, pero también los islamistas mayoritarios pueden ser blanco de duros ataques, incluidos, en ciertos casos, los violentos.

La política de autosegregación social de los salafíes puede contemplarse como el resultado de dos grandes mecanismos. El primero es el aislamiento, propiamente dicho y con respecto al otro, viviendo, por ejemplo, en casas y barrios separados, rezando en mezquitas distintas de las de los demás musulmanes y tratándose poco con los extraños al grupo. En esta misma línea, los salafíes son propensos al autoempleo, a trabajar como autónomos o empresarios, en razón de las dificultades que encuentran en muchos lugares para acceder al trabajo asalariado. Su apariencia física desincentiva a menudo su contratación, tanto en las sociedades de origen como en las de inmigración, y en las primeras se les puede vetar incluso el acceso a la función pública, aunque pueden esquivar este escollo adoptando una apariencia menos llamativa. Pero es también probable que ellos mismos quieran evitar todo contacto con un Estado al que tachan de impío. No obstante, la segregación aparece asimismo como un resultado indirecto de la insistencia en la ortopraxia, y de la negativa concomitante a participar en actividades incorrectas, con lo que ello implica de ruptura o debilitamiento de lazos sociales previamente existentes. Así, los salafíes no acostumbran a ver la televisión profana o, al menos, su programación menos decorosa, ni a escuchar música, salvo los cánticos, *anashid*, de temática religiosa, acompañados en todo caso por instrumentos de percusión. No asisten tampoco a fiestas no autorizadas por su interpretación de la *shar'ia*, ni aprueban los excesivos dispendios en las celebraciones legítimas como las bodas. En el caso del Yemen, los salafíes rechazan el consumo del *qat* y se desligan, por tanto, de las prácticas de sociabilidad tejidas en torno al mismo. Pero es el ámbito de la indumentaria en donde los salafíes despliegan con mayor nitidez su ortopraxia distintiva. Una vestimenta diferenciada es un excelente medio de afirmarse frente al entorno, de desafiarlo, pero también de hacer proselitismo. Insistiendo en el rigor indumentario, los salafíes realizan una clara llamada de atención en contra de los malos hábitos de otros muchos musulmanes, quienes imitan a los infieles e incumplen las normas básicas del pudor. Puede que con todo ello susciten la desconfianza entre quienes les contemplan y que vuelvan también más fácil su identificación por parte de las fuerzas de seguridad, riesgo este nada desdeñable. Pero estos mismos padecimientos pueden reforzar la solidaridad interna dentro del grupo. En contrapartida, el incremento de las personas vestidas como ellos operará como un excelente indicador de su creciente predicamento. Constituirá un instrumento para la conquista simbólica de nuevos espacios sociales. Con este proceder, los salafíes obran de un modo similar al de una infinidad de movimientos a lo largo de la historia. Y al mismo tiempo, todo este vestuario no resulta ajeno al islam conservador, con el que tantas continuidades mantienen.

En lo que atañe a la mujer, se le exige el uso riguroso del *hiyab*. En cuanto al *niqab*, si no estrictamente obligatorio, sí suele considerársele altamente recomendable. Se optará por vestidos amplios, holgados y oscuros, frecuentemente negros. Este énfasis en el recato femenino se plasma también en la exclusión o, al menos limitación, de la presencia de rostros femeninos en fotografías y películas. Se suele prohibir asimismo estrechar la mano de una persona de distinto sexo, a no ser que se trate de alguien inhabilitado como posible cónyuge en función de su grado de parentesco, así como permanecer a solas con esta persona en una misma habitación. En cuanto a la indumentaria masculina, ésta debe ser también pudorosa, larga y holgada. Lo más común es el uso de una larga y amplia túnica blanca, cortada por encima de los tobillos. Con esta última particularidad se remarcan las diferencias con otros musulmanes. La cabeza suele cubrirse con turbantes anudados o un casquete, o *quba'*, de color blanco. Pero de nuevo hay que marcar distancias con ciertos usos muy extendidos. Siguiendo ejemplo de los wahabíes más ortodoxos, puede llevarse una larga tela sobre la cabeza, pero sin recurrir al *'iqal*, el cordón que la sujeta, en contraste con una práctica muy difundida, sobre todo entre las dinastías y aristocracias en el poder. Una vez más se observa una relación de continuidad y ruptura simultáneas con las tradiciones más arraigadas. Por último, en lo que respecta al uso de la barba, los salafíes, como otros musulmanes, consideran que es obligado dejársela crecer. Con ello contrastan con quienes se afeitan, pero también con quienes usan solamente bigote y a veces perilla. A veces la barba puede dejarse crecer libremente, y a veces puede recortarse algo, pero, casi siempre va a diferir de manera ostensible con la barba más recortada típica del islamismo mayoritario, tanto suní como chií. Del mismo modo, ésta barba puede teñirse en ocasiones con *henna*, a imitación del Profeta, y puede afeitarse el bigote. En cuanto al cabello, suele dejarse corto, pero algunas tendencias lo dejan crecer libremente, siguiendo el presunto hábito del Profeta y de sus compañeros²⁵. Ni que decir tiene que sutiles diferencias en cuanto a la barba, el corte de pelo y la longitud de las túnicas sirven, con frecuencia, para distinguir a unos grupos de salafíes de otros.

Todo este rigorismo conlleva un cierto sacrificio, tanto por las renunciaciones que impone, como por el esfuerzo consagrado a adecuarse a la norma en todo lo posible. Pero quien sea capaz de asumir tales sacrificios habrá de sentirse, sin duda, superior a quienes no lo hagan. Experimentará entonces una variante particular de lo que Bourdieu denominaba el «aristocratismo ascético»²⁶ y que es muy común a muchos movimientos puritanos. No solo se sentirá superior a los extraños, sino que también dentro del propio grupo podrá darse una marcada rivalidad entre sus distintos

²⁵ Laurent Bonnefoy, 2008, *op. cit.*, pág. 143.

²⁶ Samir Amghar, 2011, *op. cit.*, págs. 139-152, Pierre Bourdieu. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 1988, pág. 211.

miembros por determinar quiénes cumplen mejor con los preceptos, de la cual se derivará luego una jerarquía entre ellos²⁷. Ciertamente, este mecanismo para elevar la propia autoestima y la propia consideración social parece operar con más frecuencia entre personas con carencias previas, como ocurre precisamente con los amplios sectores excluidos en la mayoría del mundo musulmán, al igual que les sucede en el mundo occidental a numerosos inmigrantes musulmanes. En su caso, al tiempo que se eleva la autoestima, se marcan las distancias con respecto a los grupos privilegiados y a su estilo de vida con frecuencia mucho más hedonista²⁸. Este perfil podría aplicarse, incluso, a un cierto número de occidentales conversos al islam, muchos de los cuales parecen proceder de ambientes marginales o haber experimentado diversas formas previas de desarraigo²⁹. De todos modos, es preciso evitar las generalizaciones demasiado fáciles. Tampoco debe olvidarse, a este respecto, que el salafismo y, de un modo más general, el puritanismo en las costumbres atraen también a amplios sectores acomodados. Existen, así, unas numerosas y nutridas burguesía y clase media piadosas, a las cuales su rigorismo les ayuda a marcar distancias con las viejas elites más occidentalistas que han dirigido muchos países desde la independencia. Por otra parte, la inserción dentro de las redes de contactos salafíes puede constituir una excelente herramienta para el medro personal, al igual que ocurre con las del islamismo más moderado. En el caso concreto del salafismo merecen una especial atención las redes de comercialización de alimentos *halal*, ropas, materiales didácticos como libros y cd's, pero también de importación y exportación de electrodomésticos entre Europa y el Golfo. El éxito económico resultante puede ser interpretado como una recompensa divina en esta vida que anticipa la que con seguridad se recibirá en la otra, en una suerte de repetición de la célebre «ética protestante» weberiana, aunque tampoco deja de mostrar, por otra parte, una más que llamativa coincidencia con el consumismo más actual³⁰. No obstante, este mayor bienestar material amenaza con debilitar el celo de sus beneficiarios, incitándoles a disfrutar más de los bienes terrenales y despreocuparse de Dios con sus premios y castigos ultraterrenos.

²⁷ Resulta de especial interés a este respecto el testimonio personal de Khaled Al-Berry en *Life is More Beautiful than Paradise. A Jihadist's Own Story*. Londres: Haus Publishing, 2009.

²⁸ Mohammed Adraoui. «Salafism in France. Ideology, Practices and Contradictions», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009; Samir Amghar. 2011, *op. cit.*, Martijn de Koning. «Changing Worldviews and Friendships: An Exploitation of the Life Stories of Two Female Salafis in the Netherlands», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009; KEPEL, Gilles, 2002, *op. cit.*, pág. 253.

²⁹ Miguel Ángel Cano Paños. *Generación Yihad. La radicalización islamista de los jóvenes musulmanes*. Madrid: Editorial DYKINSON, 2010, págs. 81-89.

³⁰ Mohamed Adraoui, 2009, *op. cit.*, p. 374-376; Samir Amghar, 2011, *op. cit.*, págs. 204-208.

Puede producirse entonces una cierta relajación de la autosegregación, incrementando por ejemplo, los contactos amigables con los musulmanes no salafíes y multiplicando los matrimonios «exógamos» con ellos, una evolución que Samir Amghar apunta ya entre ciertos salafíes de Francia³¹.

Estrategias de proselitismo

Toda esta estrategia de autosegregación, llevada más allá de un determinado punto, desembocaría en un completo aislamiento social, que bloquearía cualquier eventual maniobra proselitista. Es preciso, por ello, conciliar este relativo repliegue sobre el propio grupo con el establecimiento de una serie de canales de comunicación con el exterior. Una vez más, la existencia de continuidades con el conservadurismo islámico facilita enormemente esta tarea, rodeando a los núcleos salafíes de una amplia periferia conservadora en donde pueden reclutar nuevos adeptos. Un buen ejemplo de este equilibrio entre el cierre y la apertura hacia el resto de la sociedad viene dado por el peculiar modo de utilizar las mezquitas que caracteriza a los salafíes. Estos acostumbran a reunirse en sus propios centros, lo cual les permite servirse mejor de ellos como espacios de adoctrinamiento, sin tener que soportar las molestias ocasionadas por gentes con otros puntos de vista. Tal segregación resulta tanto más fácil, en cuanto que el islam suní permite, en principio, que cualquier grupo de fieles funde una mezquita con su propio *imam*, por más que luego en casi todas partes las autoridades se esfuercen por mantener las mezquitas y los imames bajo un estricto control. Es frecuente, de este modo, que los simpatizantes de un determinado predicador, los adeptos de una cofradía o, simplemente, un grupo de parientes y amigos acostumbren a congregarse en un determinado templo o que cualquiera de estos grupos, o incluso algún devoto acaudalado, con deseos además de acumular prestigio social, acabe por hacer construir uno nuevo³². Los salafíes profundizan en esta orientación. Lo hacen también porque a veces los otros fieles les expulsan de la mezquita o la abandonan ellos. Con todo, esta segregación va a ser con frecuencia solo parcial. Habrá otros musulmanes que acudan también a *sus* mezquitas, por necesidad en un momento dado, por no estar enterados de su naturaleza o porque estén empezando a interesarse por los mensajes que allí se propagan. También puede ocurrir que los salafíes comiencen a frecuentar una mezquita corriente, vayan haciendo adeptos por medio de conversaciones informales y, más tarde, cuando estos nuevos adeptos estén lo suficientemente

³¹ Samir Amghar, 2008, *op. cit.*, págs. 199-210.

³² Al-Berry, 2009, *op. cit.*, Mohamed Heykal, 1983, *op. cit.*, págs. 226-227, Jordi Moreras y Sol Tarrés. «El desarrollo de la doctrina salafí en España», en *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»*, Frank Peter y Rafael Ortega (eds.). Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012.

maduros, les inviten a venirse con ellos a sus propios centros. Se dan así simultáneamente distintas modalidades, desde la total inmersión en la masa de creyentes hasta la completa separación de la misma, cada una de ellas con sus propias ventajas e inconvenientes.

Naturalmente, este contacto con los potenciales seguidores puede en- tablarse también a través de otros canales. El vecindario y los centros de estudio y de trabajo constituyen lugares óptimos para el proselitismo cara a cara, apoyado, al igual que entre los islamistas mayoritarios, por una notable obra social. Los periódicos, revistas y emisoras de radio y de televisión permiten llegar a un público aún más amplio, aunque con un contacto menos íntimo, que impide controlar directamente los posi- bles progresos del candidato. Mención aparte merece el uso de Internet. La proliferación de sitios web salafíes es verdaderamente asombrosa. Su utilidad radica no solo en su capacidad para enviar mensajes de un modo rápido y barato a cualquier lugar del planeta, sino también en la interacción que posibilita entre personas situadas a grandes distancias. Por medio de estas interacciones se recrea además un sentido de per- tenencia comunitaria, incluso aunque no haya contacto personal directo. Asimismo, la entrada en estas redes interactivas resulta, en un principio, discreta y reversible en cualquier momento, todo lo cual elimina posibles recelos entre quienes inicialmente solo quieren curiosear, pero pueden acabar al final siendo atraídos progresivamente al seno del grupo, mo- mento este en el que podrán entrar en otros foros de acceso más restrin- gido. Ocurre, incluso, que ciertos rasgos del salafismo se adecuan muy bien con ciertas características de la red. El salafismo se distingue por la simplicidad de sus mensajes e Internet, al igual que los medios de comunicación de masas, favorece estos mensajes de fácil comprensión. En este punto, el salafismo, como otras doctrinas también relativamente simples y como la propia publicidad comercial, juega con ventaja frente a otras formas culturales más sofisticadas. Internet permite la consulta rápida. Cualquiera puede servirse hoy en día de un buscador para loca- lizar al momento algún pasaje de los textos sagrados relacionados con la cuestión que le interese. También puede preguntar directamente a los grandes sabios y ellos le responderán con un dictamen. Todo se vuelve más inmediato, más directo, pero también menos profundo y exigente.

La red es también un medio descentralizado. Permite la circulación de la información en las más diversas direcciones, en contraste con la unilateralidad de los medios de comunicación tradicionales. Con ello hace posible la proliferación de centros emisores. Crea, así, una estructura, en principio, más igualitaria y policéntrica, igual que lo es el propio salafismo. Escindido en una multitud de corrientes enfrentadas, no dispone de un liderazgo único, sino de una serie de líderes y de aspirantes a serlo, que, en parte, cooperan, entre sí, pero que, en parte también, rivalizan unos con otros. En cuanto a sus seguidores, pueden pasar igualmente de una obediencia a otra, cosa que hacen aún en mayor medida los numerosos

simpatizantes y curiosos. El suyo es un mundo inestable y fluido, en el que, otra vez, se acentúa una característica histórica del islam suní, carente de una jerarquía clerical consolidada y reconocida por todos, de modo que se pueda distinguir con total nitidez entre las autoridades legítimas y las ilegítimas y, por lo tanto también, entre las exhortaciones que han de ser obedecidas y las que no. Para paliar esta inestabilidad conviene poner en marcha algún mecanismo de integración. La sumisión a un sistema simple y global resulta aquí de lo más útil. Pero el precio a pagar radica con frecuencia en la rigidez y el inmovilismo. El potencial democrático inherente a una fuerte descentralización se ve contrarrestado, de este modo, por el dogmatismo inherente a la homogenización doctrinal³³. Esta tendencia, presente ya en el Islam suní tradicional³⁴, se ve acentuada aún más en el caso del salafismo. Pero lo mismo sucede también a todo lo largo y ancho de Internet, en donde la creatividad retrocede con suma frecuencia frente al pensamiento grupal. En lo que respecta en concreto, al salafismo violento, al yihadismo, también se produce una llamativa confluencia entre los procedimientos organizativos tradicionales y los modernos. Se ha escrito mucho sobre el carácter descentralizado del terrorismo yihadista, tan acorde con la corriente salafí en su conjunto, como adecuado para operar en un mundo globalizado, gracias a su organización en pequeñas células autónomas, escasamente coordinadas entre sí y que se crean y se disuelven con suma rapidez³⁵.

La dinámica interna del salafismo

Escindido en distintos grupos y confrontado con diversos entornos, el salafismo está muy lejos de ser homogéneo en lo doctrinal y en lo estratégico. Se halla atravesado, por el contrario, por enconados debates en torno a dos grandes cuestiones. La primera atañe a las relaciones que han de mantenerse con el poder político. La segunda a las condiciones bajo las cuales podría ser adecuado recurrir a la violencia. En cuanto al

³³ Puede encontrarse un buen análisis sobre el papel del adoctrinamiento como mecanismo organizativo de coordinación en Miguel García Sáiz. «Estructuras organizacionales», en *Introducción a la Psicología de las Organizaciones*, en Francisco Gil Rodríguez y Carlos María Alcover de la Hera (coords.). Madrid: Alianza Editorial, 2003.

³⁴ Mohamed Charfi, 2001, *op. cit.*, págs. 151-153, examina con lucidez estos aspectos del mundo suní tradicional, Olivier Roy. *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2003, se ocupa de las relaciones generales entre globalización, informatización y desarrollo de nuevas formas de islam. Podemos encontrar análisis más específicos en Akil N. Awan. «Los medios de comunicación virtuales "yihadíes"», en *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»*, Frank Peter y Rafael Ortega (eds.), Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012 y en Dominique Thomas. «Le rôle d'internet dans la diffusion de la doctrine salafiste», en *Qu'est-ce que le salafisme?*, Bernard Rougier (ed.). París: Presses Universitaires de France, 2008.

³⁵ Miguel Ángel Cano Paños, 2010, *op. cit.*, págs. 19-56.

primero de estos dos problemas, existe una profunda divergencia entre quienes se atienen más a la tradición mayoritaria en el sunismo de resignarse ante el mal gobierno, salvo en casos extremos, y quienes optan, en cambio, por una postura mucho más maximalista. Realmente, la discrepancia versa más en torno a las estrategias a aplicar en un momento concreto que sobre el objetivo final, que en todos los casos sería el de una sociedad íntegramente regida por una *shar'ía* interpretada de un modo fundamentalista. El debate se centra entonces más en los medios que en los fines. Hay quienes sostienen a este respecto una postura prudente, de acuerdo con la cual todavía no se dispone de suficientes seguidores bien formados, ni se ha islamizado lo bastante a la sociedad en su conjunto, ni se posee un plan de gobierno, por lo que el asalto directo al poder sería mero aventurerismo y fuente de *fitna*. Mientras tanto, puede optarse por una razonable coexistencia con un poder islámico imperfecto, allá donde este exista. Bajo las habituales condiciones autoritarias, esta coexistencia implica renunciar a la crítica política directa y limitarse a la defensa de las buenas costumbres, conforme a la vieja práctica de los ulemas. Podrá también apoyarse a este régimen imperfecto frente a adversarios aún peores y, a cambio, claro está, de diversas contraprestaciones, como la tolerancia policial y la ayuda económica. El apoliticismo resulta ser así más una opción temporal, aunque sea muy a largo plazo, que una vocación permanente. Esta es, básicamente, la línea adoptada por un salafismo quietista en lo político. Es un salafismo escolar, conocido a menudo como *salafya 'ilmya* o *sheijia*, de los *sheij*. Con todo, este apoliticismo tiene inmediatas consecuencias políticas, por cuanto favorece la retirada de la actividad política directa de quienes se ven influenciados por esta tendencia, lo que contribuye a la desmovilización de ciertas franjas de la población de fuerte inclinación conservadora. No es de extrañar, por ello, que, en una auténtica pirueta estratégica, más de un gobierno de la región preste su apoyo a este tipo de salafismo, con el fin de debilitar al islamismo más moderado. Así se ha obrado en países como Marruecos, Argelia, Egipto, Israel en los territorios ocupados, y quizá, sobre todo, Yemen, en donde el líder salafí Muqbil bin Hadi, fallecido en 2001, mantenía un claro entendimiento con el expresidente Alí Abdallah Saleh y declaraba *haram* las elecciones, privando así a los islamistas *ijwani* de parte de su electorado potencial. Este salafismo quietista puede operar, asimismo, como un excelente medio de encuadrar a sus simpatizantes en un marco relativamente inocuo, en detrimento de otras variantes más violentas. En la propia Arabia Saudí es promovido, por las autoridades como un freno contra otras tendencias más politizadas, así como al conjunto de la disidencia política. El *sheij* Rabi' bin Hadi Al Madjali desempeña un papel de primer orden en esta corriente quietista saudí, pero con influencia en todo el mundo. Ni que decir tiene que este salafismo apolítico se hace objeto de numerosas críticas, tanto por parte de los islamistas, como de los salafíes más politizados. Se puede tachar entonces a estos ulemas quietistas de «ulemas de la corte», '*ulama' al balat*, o incluso mofarse de

ellos por concentrar toda su atención en discusiones detallistas sobre pureza ritual, desentendiéndose de otras más acuciantes. El apelativo burlón de «ulemas de la menstruación y del puerperio», *'ulama al- ha'id wa an nafas*, resulta aquí de lo más significativo³⁶.

Más allá de este afán por ahorrarse problemas con las autoridades o del miedo a actuar prematuramente, esta orientación quietista resulta reveladora de una peculiar manera de afrontar la complejidad del mundo real. El holismo tradicional salafí estaba pensado para una sociedad premoderna y relativamente sencilla. En ella las tareas encomendadas a las autoridades eran bastante simples y la homogeneidad en las formas de comportamiento, sobre todo las más externas, podía funcionar como un excelente mecanismo de cohesión social. El problema surge cuando este modelo se traslada a sociedades mucho más complejas y dinámicas. Ante el reto ahora planteado, las respuestas pueden ser varias. Una de ellas puede consistir en procurar desarrollar esta concepción holista, dotándola de mayor sofisticación, pero con el riesgo de una fuerte hibridación, en la línea de los Hermanos Musulmanes. Otra, especialmente poco realista, estriba en ignorar el nuevo desafío y continuar luchando por imponer el holismo tradicional. Pero una tercera vía, que quizá se encuentre en parte de estos salafíes quietistas, puede radicar en una toma de conciencia de la complejidad de este nuevo mundo y de la dificultad de adecuarlo, al menos en un plazo razonable, a los ideales profesados, replegándose entonces dentro del propio grupo y velando por la moralidad del mismo. De este modo, el maximalismo ético desemboca en una curiosa forma de secularización por resignación. Se abandona el mundo a su inabarcable complejidad y se recrea otro nuevo más pequeño y manejable.

Muy distinto es el parecer de quienes optan por la participación activa en la política. A veces se hace de manera indirecta, a la manera de aquellos salafíes que se organizan en grupos de presión y hacen propaganda a favor de la islamización de las leyes. Se trata, obviamente, de una actividad en el límite entre lo político y lo no político. Dar el paso hacia la actividad política directa no deja de suponer, en gran medida, imitar la vía seguida anteriormente por otros movimientos islamistas, especialmente los de corte *ijwani* hacia los que se profesa, en general, tanta antipatía. En contextos semidemocráticos, como lo son los de la mayoría de los países musulmanes en los que actúan los salafíes, esta entrada en la política va a suponer casi siempre la participación en los procesos electorales,

³⁶ Samir Amghar, 2011, *op. cit.*, págs. 35-70, Laurent Bonnefoy, 2008, *op. cit.*, Escobar Stemman, 2005, *op. cit.*, Khaled Hroub. «Salafi Formations in Palestine: The Limits of Palestine Milieu», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009, Carine Lahoud. «Koweït: salafismes et rapports au pouvoir», en *Qu'est-ce que le salafisme?*, Bernard Rougier(ed.). París: Presses Universitaires de France, 2008.

formando partidos propios o coaligándose con otros islamistas más moderados. Esta vía electoral puede combinarse naturalmente con un activismo más apolítico en el seno de la sociedad civil. De este modo, hemos ido presenciando en distintos lugares, como Egipto o Kuwait la formación de partidos políticos salafíes³⁷. Destaca especialmente el caso de Egipto donde en las últimas elecciones, es decir, en las primeras elecciones razonablemente democráticas en más sesenta años, la coalición Bloque Islámico, recabó un espectacular 27% de los votos solo diez puntos por debajo de la liderada por los Hermanos Musulmanes. Debe destacarse que la principal formación de este Bloque Islámico estaba conformada por el partido *An Nur*, creado a partir de la organización *Ad Dawa As Salafya*, la Predicación Salafista. En la misma coalición figuraba también el Partido de la Construcción y el Desarrollo, emanación de la célebre *Yama'a Islamiya*, la Asamblea Islámica, antigua organización violenta luego reconvertida a la acción pacífica, sobre cuya interesante trayectoria habremos de decir más adelante algunas palabras. Este éxito electoral salafí, en relativo detrimento además de los Hermanos Musulmanes, parece obedecer a varios factores. No debe olvidarse, para empezar, que el salafismo y el wahabismo se encuentran implantados en Egipto desde hace muchos años, algo además facilitado por la proximidad geográfica con Arabia Saudí. Ya en 1926, dos años antes de la creación de los Hermanos Musulmanes, se había fundado la organización wahabí *Ansar As Sunna Al Mohammedia*, los Partidarios de la Suna de Mahoma. Con posterioridad, una multitud de egipcios han viajado al Reino Saudí y a otros países de la península arábiga, en donde se han visto muy influenciados por el salafismo wahabí, en particular, y por un claro conservadurismo en las costumbres, ya de un modo más general. El alarde de ciertos hábitos conservadores, como la indumentaria pudorosa, sobre todo entre las mujeres, se han ido asociando, por ello, con la residencia en el Golfo y, por lo tanto, con el éxito social³⁸. En esta tesitura, la política más moderada y pactista de los Hermanos Musulmanes parece haberle restado apoyos entre importantes franjas de la población. Asimismo, su postura más firme con respecto a Israel y su defensa de políticas más sociales por parte del Estado parecen también haberles atraído numerosos votantes. Resulta también digno de mención el caso de Arabia Saudí, donde no existe sistema electoral como tal. Aquí se ha desarrollado, sin embargo, el llamado *As Sahwa Al Islamiya*, el Despertar Islámico, un movimiento de salafíes fuertemente inspirados por aquellos Hermanos Musulmanes refugiados allí desde los años sesenta. Este movimiento se ha distinguido por su criticismo contra la política exterior del reino, en razón de su alianza estratégica con Estados Unidos, su corrupción y sus arbitrariedades. Pero todo ello lo ha conjugado con un marcado conservadurismo en cuanto al

³⁷ Stéphane Lacroix. «Jeques y políticos: el nuevo salafismo egipcio», *Policy Briefing*. *Brooking Doha Center*, 2012 y Carine Lahoud, 2008, *op.cit.*

³⁸ Gilles Kepel, 2002, *op. cit.*, págs. 105-106.

estilo de vida propugnado. Sus raíces sociales son complejas. Revelan en parte una pérdida del monopolio del campo religioso detentado previamente por los viejos *sheij* wahabíes, muchas veces pertenecientes al clan *Al Sheij*, descendiente de Mohamed Ibn Abdel Wahab, a manos de nuevos ulemas, en ocasiones de origen humilde. En este aspecto, constituyen un posible síntoma de apertura dentro del sistema. Sin embargo, el poder monárquico parece haberlos domesticado mediante la consabida mezcla de coerción y cooptación y hoy en día sus principales dirigentes se muestran mucho más contemporizadores³⁹.

Este auge del salafismo político en Egipto y de un salafismo con una fuerte implantación social en Túnez y otros lugares introduce un nuevo e importante actor en el escenario político. Supone, básicamente, la existencia de una fuerza todavía más conservadora que los Hermanos Musulmanes. Su presencia puede constituir entonces una clara rémora para una plena asunción del sistema democrático por parte de los islamistas moderados, ante el miedo de estos a perder partidarios en beneficio de los salafíes. Al mismo tiempo, la existencia de estos últimos posibilita un cierto juego de maniobras, en el que los islamistas moderados se arrojan el papel de interlocutores entre ellos y el resto de la sociedad e, incluso, recurren a su radicalismo como un mecanismo de chantaje sobre los sectores más secularistas. Tampoco hay que olvidar que las fronteras entre ambos movimientos no son totalmente nítidas. De hecho, los salafíes metidos en política se asemejan a los sectores más conservadores del islamismo mayoritario, lo que podría facilitar los desplazamientos de seguidores en uno o en otro sentido. Sobre todo, este tipo de salafismo guarda un notable parecido con el islamismo *ijwani* de hace tan solo unas décadas. Desde esta perspectiva, podría preverse que, con el tiempo, los salafíes experimentarían también su propia travesía hacia la moderación. Aunque suponer que tenga que ser así necesariamente constituye un planteamiento bastante teleológico y desiderativo, existen, sin embargo, algunos elementos de juicio que hacen factible esta perspectiva. Para empezar, el salafismo que participa en política se impregna en gran medida de los métodos y de la perspectiva *ijwanis*. En cuanto a los métodos, tiene que acostumbrarse a negociar y llegar a ciertos acuerdos con otros grupos políticos, lo cual implica concederles un mínimo reconocimiento como interlocutores, aunque sea simplemente de facto y a regañadientes. Ello les podría ir impulsando a desarrollar lentamente una cultura del pacto y la negociación. De igual forma, han de ir tomando conciencia de la complejidad de los asuntos públicos y administrativos y de la conveniencia de tomar algunas herramientas externas para manejarla. Todo ello podría llevarles finalmente a una relativa admisión de la autonomía de lo político y, por lo tanto, a ese mínimo de secularización que parece imprescindible para una genuina modernización y democrati-

³⁹ Gilles Kepel, 2004, *op. cit.*, págs. 181-194.

zación⁴⁰. No obstante, tampoco habría que hacerse demasiadas ilusiones con esta perspectiva, ya que puedan darse también dos posibles desarrollos alternativos. Uno de ellos consistiría en que esta disposición a la negociación y al diálogo se concibiera como una mera concesión táctica y temporal, manteniendo al mismo tiempo los antiguos objetivos estratégicos de carácter totalitario. La otra, que nos parece más probable, es tribaría en una especie de conversión en partidos bisagra, al estilo sobre todo de los partidos religiosos en Israel, pero también en Pakistán. En un escenario semejante, los salafíes se resignarían a ser una minoría influyente y regatearían su apoyo a otros movimientos a cambio de ciertas medidas legislativas y, sobre todo, de una jugosa financiación para su infraestructura organizativa⁴¹.

Mención aparte merece el salafismo violento. Este último, muy influido por Said Qutb, se caracteriza por aplicar sus presupuestos hasta sus últimas consecuencias teóricas y prácticas. Naturalmente, la red Al Qaeda constituye su máxima expresión. No nos extenderemos demasiado en analizar este movimiento, ya que en este mismo volumen figura un artículo de Santiago Velasco dedicado a este tema. No obstante, vamos a realizar algunos apuntes. Este movimiento cuenta, innegablemente, con la simpatía de ciertas minorías muy comprometidas a lo largo del mundo musulmán, incluidas las diásporas en Occidente. Sin embargo, no parecen disponer en ningún lugar del apoyo de un sector suficientemente importante de la población como para constituir una amenaza real para los gobiernos establecidos, más allá del terrible coste de sus atentados. En este sentido, retomando el símil utilizado por Gilles Kepel, se trata de una red conformada por auténticos «electrones libres», por gentes en gran parte desarraigadas y con grandes dificultades para enraizarse con fuerza en ningún lugar. Ello no le ha impedido, sobre todo en sus inicios, recabar una real simpatía a distancia por parte de segmentos mucho más amplios de la población, que se admiraban de sus acciones contra los intereses de Occidente, en momentos de fuerte conflictividad con aquel por cuestiones como las de Irak, Afganistán y, ante todo, Pa-

⁴⁰ Castien Maestro, 2012, *op. cit.*, págs. 90-99.

⁴¹ Pero incluso pueden darse variantes más complejas, como la alianza táctica de los salafíes egipcios de An Nur con diversas fuerzas laicas para derrocar al presidente Morsi. Ciertamente, esta colaboración aparentemente contra natura ha durado poco y ha sido reemplazada por un claro distanciamiento con respecto al nuevo poder, pero el mero hecho de que haya llegado a producirse merece algunos comentarios. Sin duda, la dependencia ideológica y financiera de An Nur con respecto a unas autoridades saudíes empeñadas en frenar a toda costa la oleada revolucionaria en el mundo árabe constituye un factor explicativo clave. Pero acaso también los salafíes aspiren a debilitar todo lo posible a los Hermanos Musulmanes, con el fin de reemplazarlos más adelante como la gran referencia islámica y conservadora de la población. Como quiera, la flexibilidad táctica mostrada por ellos, pero también por las fuerzas laicas que recabaron su apoyo, nos dice mucho acerca de la capacidad de las diferentes tendencias en liza para tejer acuerdos temporales por encima de filias y fobias ideológicas.

lestina. No obstante, este apoyo difuso parece haber disminuido notablemente, conforme los atentados han afectado también a musulmanes y conforme también la violencia, pese a su frecuente espectacularidad, se ha demostrado políticamente ineficaz. En cierto modo, este yihadismo funciona como una especie de parásito con respecto a los conflictos existentes sobre el terreno. Se aprovecha de su existencia para involucrarse en ellos, aportando su amplio caudal de medios materiales y de militantes comprometidos y consigue, así, a menudo desplazar a otras facciones más moderadas. Pero su propia brutalidad aleja partidarios de la causa y proporciona una excelente coartada para que el otro bando despliegue su potencial militar con mucha menos contención. Lo ocurrido recientemente en el Azawad y ahora en Siria resulta más que aleccionador. Se estaría repitiendo, de este modo, en un contexto más amplio, aunque con menos intensidad, el mismo proceso acaecido ya en los noventa en Argelia y Egipto, en donde una violencia cada vez más indiscriminada acabó por segar la hierba bajo los pies de los grupos yihadistas y conducirlos a la derrota final⁴².

Resulta de especial interés en este contexto la experiencia de la *Yama'a Islamiya* de la que ya hemos hecho mención un poco más arriba. Se trataba de una organización seguidora de la tesis de Said Qutb, y bien implantada en El Cairo y en el Alto Egipto. Desde los años setenta se había distinguido por su rechazo absoluto del régimen egipcio, su enfrentamiento armado con él y sus atentados contra cristianos coptos, turistas, responsables gubernamentales e intelectuales laicos. Destacó en particular por su ejercicio violento de la *hisba*, el control social, consistente en cumplir el mandato coránico de «imponer el bien y combatir el mal», *al amr bi il ma'aruf wa an nahi 'an al munkar*. Los militantes del grupo obligaban a la gente a vestir de manera decorosa, prohibían el consumo de alcohol y hasta impedían a las parejas de sexo contrario pasear juntas. Todo ello era impuesto mediante un uso sistemático de la violencia, recurriendo con frecuencia al apaleamiento de los pecadores. Por medio de esta política, los militantes lograron instaurar sus normas en diversos barrios populares y campus universitarios. Su estrategia consistía en ir conquistando espacios sociales por la fuerza y arrebatárselos a las autoridades. Vendría a ser como una suerte de *yihad* de baja intensidad⁴³. Sin embargo, a finales de los años noventa esta organización experimentó una interesante transformación, constatando el fracaso de la violencia terrorista, renunció de manera expresa a la misma y, lo que es más importante, emprendió una autocrítica de sus planteamientos anteriores. Obviamente, ha continuado siendo un grupo extremadamente conservador, pero,

⁴² Gilles Kepel, 2002, *op. cit.*, págs. 440-514, Gilles Kepel, 2004, *op. cit.*, págs. 117-155.

⁴³ De nuevo el testimonio personal de Al-Berry, 2009, *op. cit.*, es extraordinariamente instructivo. Consúltese también Mohamed Heykal, 1983, *op. cit.*, págs. 128-129, Gilles Kepel, 1988, *op. cit.*, págs. 142-183, Gilles Kepel, 2002, *op. cit.*, págs. 438-472.

sin embargo, ha pasado a condenar la *yihad* contra las autoridades como una fuente de *fitna*, que provocaría enormes daños al conjunto de la sociedad islámica. Del mismo modo, ha renunciado a mucho de su anterior maximalismo y formalismo moral y ha reconocido que las normas islámicas deben ser aplicadas de un modo flexible, en función del contexto concreto⁴⁴.

Nos encontramos, en definitiva, ante un escenario extremadamente complejo. Existen distintas tendencias que actúan en sentidos opuestos y es harto difícil pronosticar cuáles de ellas se impondrán en cada caso. Los distintos grupos pueden pasar de unas estrategias a otras, así como combinarlas entre sí, en función de las circunstancias. Y cada una de estas combinaciones se articula además con sus particulares elaboraciones doctrinales. Queda por ver si, con algo de ayuda desde fuera, se conseguirá que primen, al menos, las formas de salafismo menos agresivas. Pero para ello será preciso desterrar cualquier rigidez en nuestro propio pensamiento y aprender a captar la fluidez y mutabilidad del fenómeno con el que nos enfrentamos.

Bibliografía

- ADRAOUI, Mohammed. «Salafism in France. Ideology, Practices and Contradictions», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009.
- AL-BERRY, Khaled. *Life is More Beautiful than Paradise. A Jihadist's Own Story*. Londres: Haus Publishing, 2009.
- AMGHAR, Samir. *Le salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*. París: Michalon Éditions, 2011.
- ARKOUN, Mohamed. *EL pensamiento árabe*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1992.
- AWAN, Akil N. «Los medios de comunicación virtuales "yihadíes"», en *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»*, Frank Peter y Rafael Ortega (eds), Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012.
- BONNEFOY, Laurent. «L'illusion apolitique: adaptations, evolutions et instrumentalisations du salafisme yéménite», en *Qu'est-ce que le salafisme?*, Bernard Rougier (ed.). París: Presses Universitaires de France, 2008.

⁴⁴ Roel Meijer. «Commanding Right and Forbidding Wrong as a Principle of Social Action: The Case of the Egyptian al-Jama'a al-Islamiyya», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009. En castellano puede consultarse Emilio Sánchez de Rojas Díaz. «El islamismo violento en Egipto. Un camino de ida y vuelta». *Boletín de Información* del Centro de Estudios Superiores de la Defensa Nacional : N° 137, 2010.

- BOURDIEU, Pierre. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 1988. .
- BURGAT, François. *El islamismo cara a cara*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1996.
- CAILLET, Romaní. «Trajectories de salafies français en Égypte», en *Qu'est-ce que le salafisme?*, Bernard Rougier (ed.). París: Presses Universitaires de France, 2008.
- CANO PAÑOS, Miguel Ángel. *Generación Yihad. La radicalización islamista de los jóvenes musulmanes*. Madrid: Editorial Dykinson, 2010.
- CARRÉ, Olivier. *El Islam laico. ¿Un retorno de la Gran Tradición?* Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1996.
- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio. *Las astucias del pensamiento. Creatividad ideológica y adaptación entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid*. Madrid: Consejo Económico y Social de la Comunidad de Madrid, 2003. Disponible en la dirección www.cesmadrid.es.
- «Wahabismo y modernización. Las ambivalencias de una relación». *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*: Año III, Volumen III, 2007. Disponible en la dirección www.tresculturas.org.
- Juan Ignacio. «Islam, secularización e inmigración musulmana en Occidente», en *Inmigración y comunidades religiosas, implicaciones para las políticas de integración de los inmigrantes*, Kayamba Tshitshi Ndouba (ed.). Madrid: Fundación de Estudios Internacionales e Instituto de Estudios Jurídicos Internacionales, 2012.
- «El difícil camino hacia la modernización». *Sociología Histórica. Revista de investigación acerca de la dimensión histórica de los fenómenos sociales*: Nº 1, 2012. Disponible en la dirección <http://revistas.um.es>.
- CHARFI, Mohamed. *Islam y libertad. El malentendido histórico*. Barcelona: Almed, 2001.
- COMMINS, David. «Le salafisme en Arabie Saoudite», en *Qu'est-ce que le salafisme?*, Bernard Rougier (ed.). París: Presses Universitaires de France, 2008.
- DE KONING, Martijn. «Changing Worldviews and Friendships: An Exploitation of the Life Stories of Two Female Salafis in the Netherlands», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009.
- DURKHEIM, Émile. *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Editorial Akal, 1987.
- ESCOBAR STEMMAN, Juan José. «El salafismo en Europa». *Política Exterior*: Nº 105, 2005. Disponible en la dirección www.politicaexterior.es.
- GARCÍA SAIZ, Miguel. «Estructuras organizacionales», en *Introducción a la Psicología de las Organizaciones*, en GIL RODRÍGUEZ, Francisco Gil

- Rodríguez y Carlos María Alcover de la Hera (coords.). Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- HARTUNG, Jan Meter. «La Yamaat-I Islami», en *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»*, en Frank Peter y Rafael Ortega (eds.). Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012.
- HAYKEL, Bernard. «On the Nature of Salafi Thought and Action. Appendix Al Qaeda's Creed and Path», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009.
- HEIKAL, Mohamed. *Otoño de furia. El asesinato de Sadat*. Barcelona: Argos Vergara, 1983.
- HOFFER, Eric. *El verdadero creyente. Sobre el fanatismo y los movimientos sociales*. Madrid: Tecnos, 2009.
- HOURANI, Albert. *Arabic Thought in the liberal ages (1798-1939)*. Cambridge University Press, 1983.
- HROUB, Khaled. «Salafi Formations in Palestine: The Limits of Palestine Milieu», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009.
- KEPEL, Gilles. *Faraón y el Profeta*. Barcelona: Muchnik Editores, 1988.
- *La yihad. Expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Editorial Península, 2002.
- *Fitna. Guerra en el corazón del islam*. Barcelona: Paidós, 2004.
- LACROIX, Stéphane Lacroix. «Sheiks and Politicians. Inside the New Egyptian Salafism». *Policy Briefing. Brooking Doha Center*, 2012. Disponible en la dirección: www.brookings.edu.
- LAHOUD, Carine. «Koweït: salafismes et rapports au pouvoir», en *Qu'est-ce que le salafisme?*, Bernard Rougier (ed.). París: Presses Universitaires de France, 2008.
- MEIJER, Roel. «Commanding Right and Forbidding Wrong as a Principle of Social Action: The Case of the Egyptian al-Jama'a al-Islamiyya», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009.
- METCALF, Barbara Daly. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 2002.
- MORERAS, Jordi y TARRÉS, Sol. «El desarrollo de la doctrina salafí en España»; en *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un «islam europeo»*, Frank Peter y Rafael Ortega (eds.). Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012.
- RAMADAN, Tariq. *El reformismo musulmán. Desde los orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2000.
- REICH, Wilhelm. *La función del orgasmo*. Barcelona: Paidós, 1995.

- RODINSON, Maxime. *Islam et capitalisme*. París: Editions du Senil, 1966.
- ROKEACH, Milton. *The Open and Closed Mind: Investigations into the Nature of Beliefs Systems and Personality Systems*. Nueva York: Basic, 1960.
- ROY, Olivier. *El Islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2003.
- SÁNCHEZ DE ROJAS DÍAZ, Emilio. «El islamismo violento en Egipto. Un camino de ida y vuelta». *Boletín de Información del Centro de Estudios Superiores de la Defensa Nacional*: N° 137, 2010. Disponible en la dirección www.ceseden.es.
- SIVAN, Emmanuel. *El Islam radical. Teología medieval, política moderna*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1997.
- STEINBERG, Guido. «Jihadi-Salafism and the Shi'is: Remarks about the Intellectual Roots of anti-Shi'ism», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer(ed.). Londres: Hurst & Company, 2009.
- THOMAS, Dominique. «Le rôle d'internet dans la difusión de la doctrine salafiste», en *Qu'est-ce que le salafisme?*, Bernard Rougier (ed.). París: Presses Universitaires de France, 2008.
- VASSILIEV, Alexei. *The History of Saudi Arabia*, Londres: Saqi Books, 1998.
- WAGEMAKERS, Joas. «The Transformation of a Radical Concept: *al-wala' wa-l-bara'* in the Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi», en *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Roel Meijer (ed.). Londres: Hurst & Company, 2009.

Al Qaeda: origen, evolución y su presencia hoy en el mundo

Santiago Velasco Tuduri

Capítulo cuarto

Resumen

En el origen de Al Qaeda como organización yihadista se encuentra tanto la propia evolución de los movimientos islamistas en Oriente Medio, como el desarrollo de la geopolítica de la región. La expansión de Al Qaeda en el mundo árabe en los últimos diez años ha sido vertiginosa, estando presente, en mayor o menor medida, en un número importante de países del Norte de África y Oriente Medio. Para España es de vital importancia que se minimice la presencia de Al Qaeda en el Sahel, que se mejoren las condiciones de seguridad en Libia, que se detenga la violencia en Siria y que se establezca la situación en Egipto para que no se favorezca la presencia y expansión de Al Qaeda.

Palabras clave

Al Qaeda, salafismo, yihadismo, Ben Laden, Afganistán, Al Qaeda en el Magreb Islámico, Al Qaeda en la península arabiga, Sahel Occidental, Grupo Salafista para la Predicación y el Combate, Al Zawahiri, Al Zarkawi, Grupo Islámico Armado, Mokhtar Ben Mokhtar, Grupo Islámico Combatiente Marroquí (GICM), Grupo combatiente islámico libio.

Abstract

The origin of Al Qaeda as a yihadist organization has been influenced by the evolution of both, the islamist movements of the Middle East and the geopolitics of the Region. The Al Qaeda ´s expansion in the Arab world has been very rapid in the last ten years and nowadays it is a reality within an important number of North African and Middle Eastern countries. For Spain is very important to minimize the Al Qaeda ´s presence in the Sahel, to promote security in Libya, as well as to eliminate the violence in Siria and to improve stability in Egypt in order to avoid both the presence and expansion of Al Qaeda.

Key Words

Al Qaeda, salafism, yihadism, Ben Laden, Afganistan, Al Qaeda in the Islamic Magreb, Al Qaeda in the Arabian Peninsula, Western Sahel, Grupo Salafista Group for preaching and Combat, Al Zawahiri, Al Zarkawi, Armed Islamic Group, Mokhtar Ben Mokhtar, Moroccan Combatant Islamic Group, Libian Combatant Islamic Group.

Al Qaeda como organización está relacionada fundamentalmente con el mundo árabe y como tal tiene sus límites, al menos en lo que a su dirección se refiere, en este área geográfica, lo que no es un impedimento para que ejerza influencia sobre otras organizaciones e individuos que se mueven en la órbita yihadista.

Las únicas motivaciones de Al Qaeda son políticas, amparándose en mensajes que las poblaciones hacía las que van dirigidos son receptivas para ganar apoyo social y facilidad de reclutamiento, como cualquier otro grupo terrorista.

Mientras el salafismo y el wahabismo son corrientes religiosas ultra-conservadoras, de retorno a las prácticas de los primeros musulmanes, el yihadismo es un movimiento violento que únicamente tiene fines de carácter político. Por eso mientras en el proceso de desarrollo del salafismo y el wahabismo, la propia historia política de Oriente Medio es determinante, para el yihadismo de Al Qaeda lo importante es el uso que hace de la historia política ya no solamente de Oriente Medio, sino de todo el mundo árabe, para justificar su violencia.

En el nacimiento inicial del yihadismo y también de Al Qaeda, se ha utilizado la narrativa ligada a la injerencia occidental en el mundo árabe a lo largo del siglo xx, especialmente en Oriente Medio, lo que unido a la mala imagen de los Estados Unidos en el mundo árabe, fundamentalmente por su apoyo a Israel, hizo de catalizador para que Bin Laden se convirtiera en un héroe y Al Qaeda en una referencia. De acuerdo con el informe elaborado por la fundación century en 2004, la labor necesaria por parte de los Estados Unidos para derrotar al yihadismo en aquel momento tenía cuatro aspectos importantes y uno de ellos era el de mejorar las relaciones con el mundo islámico y con las naciones específicas que lo integran con el fin de reducir el apoyo a los yihadistas¹.

Sin embargo, tanto la narrativa inicial de Al Qaeda como el apoyo de las sociedades árabes han cambiado, fundamentalmente al haberse convertido también éstas en víctimas de la propia organización.

Al Qaeda que nació muy localizada geográficamente en Afganistán, ha ido expandiéndose y mutando en los últimos diez años, pasando de tener por objetivo los Estados Unidos a tener a todo el mundo occidental y los gobiernos de prácticamente todos los países árabes. Además, ha ido penetrando también en poblaciones de origen árabe de los países europeos que han servido de bolsa de reclutamiento para los diferentes frentes que se han ido abriendo: Irak, el Sahel y actualmente también Siria.

¹ Richard A. Clark (dir.). *Como derrotar a los yihadistas, un plan de acción*, Madrid: Taurus, 2005, pág 19.

Por otra parte, la situación que se ha creado en varios países del Norte de África con la llamada Primavera Árabe, donde paradójicamente Occidente ha observado la caída de los Gobiernos a los que la propia organización Al Qaeda trataba de derrocar por considerarlos apóstatas, ha acelerado un proceso de propagación de ideas salafistas e incluso yihadistas en lugares donde anteriormente prácticamente no existían. Un claro ejemplo es Libia, donde la caída de Gadafi favoreció el que en enero de 2013 tuviera que intervenir Francia militarmente para evitar que la capital de Mali cayese en manos yihadistas.

Hay países que constituyen una referencia en la lucha contra el yihadismo, como es el caso de Argelia, donde ya no solo la ideología yihadista, sino que el propio salafismo ha retrocedido de manera muy importante. El propio hecho de la creación de AQMI, principal baluarte de Al Qaeda hoy en día, no es fruto sino una huida hacia adelante del principal movimiento terrorista argelino, el Grupo Salafista para la Predicación y el Combate. Argelia es un país clave en la lucha contra el terrorismo de Al Qaeda.

La muerte de Bin Laden pasó prácticamente desapercibida en plena Primavera Árabe, donde la propia Al Qaeda tampoco se hizo notar. Esto es un síntoma de que, si bien la violencia y los objetivos políticos son los mismos, la Al Qaeda que golpeó a Estados Unidos el 11 de septiembre de 2001, se ha debilitado, para, paradójicamente, constituir hoy en día una mayor amenaza para los países europeos y, concretamente para España, a través de AQMI.

Aproximación al fenómeno

La historia política de Oriente Medio y del Norte de África, ha moldeado durante casi 100 años las sociedades árabes contribuyendo a la aparición y expansión del islamismo, primero como movimiento social y, posteriormente, como movimiento político.

Los Hermanos Musulmanes, nacen en 1928 en Egipto, procedentes de los reformadores musulmanes del siglo XIX, que iniciaron la reflexión sobre las causas de la decadencia de las sociedades árabes y musulmanas², en reacción a los profundos cambios sociales, políticos, económicos y culturales que se produjeron en Egipto a finales del siglo XIX y principios del XX.

El paso del salafismo, y su acción en principio en el ámbito social y posteriormente político, al yihadismo, acción armada, nació, en un principio, como una reacción contra los propios estados árabes, como Arabia Saudí

² Rafael Ortega. *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un islam europeo*. Barcelona: Ediciones bellaterra, 2012, pág 27.

(toma de la gran mezquita de la Meca en 1979) o Egipto (asesinato de Sadat por parte de la Yihad Islámica Egipcia). Las razones de estas acciones fueron, por una parte, el acuerdo de paz con Israel, en el caso de Egipto, y, por otra parte, la laxitud religiosa del régimen saudí unido a sus relaciones con Estados Unidos. Gracias a los esfuerzos antiterroristas del Gobierno de Mubarak la Yihad Islámica se debilitó de manera importante en los años posteriores al asesinato de Sadat y acabó siendo absorbida por Al Qaeda, convirtiéndose Ayman Al Zawahiri, líder de la Yihad en aquel momento, en su número dos después de Bin Laden.

En el fenómeno del terrorismo yihadista, y, concretamente Al Qaeda como una de sus representaciones más importantes, la guerra fría contribuyó, en cierta medida, a aumentar las condiciones favorables para que finalmente el fenómeno se produjera tal y como eclosionó ante el mundo el 11 de septiembre de 2001.

La lucha de poderes en el tablero geopolítico entre Estados Unidos y la URSS hizo que el primero tomara al islamismo como contrapunto a la influencia soviética en la región. De esta manera, Estados Unidos alentó en determinados momentos el avance de un islamismo en los países árabes al que consideraba moderado, e incluso compatible con una posible democracia en la región y el libre mercado.

Así, el apoyo en contrapeso al nasserismo de Egipto, que Estados Unidos prestó a Arabia Saudí para equilibrar la influencia soviética sobre el nacionalismo árabe, sirvió para que la doctrina wahabí se expandiera prácticamente por el mundo árabe a través, fundamentalmente, de la financiación de mezquitas.

Además, Arabia Saudí, conjuntamente con Estados Unidos tuvo un papel importante en el apoyo que prestó a la lucha contra los soviéticos en Afganistán. Así, no solamente un gran número de combatientes en Afganistán eran de origen saudí, sino que estos tenían un apoyo espiritual muy ligado al reino saudí. Abdullah Azzam, jordano de origen palestino, dejó su puesto en la universidad de Jeddah y se mudó a Pakistán al comienzo de los años 80, donde fundó una oficina de apoyo a los mujahidines³.

Es precisamente de este apoyo a la lucha en Afganistán que eclosionó la filosofía de Al Qaeda, creada en 1988 por Osama Bin Laden, resultado del éxito que en la lucha contra la Unión Soviética había tenido.

En 1990 Bin Baz, figura importante del wahabismo saudí emitió una *fatwa* favorable a la decisión gubernamental de permitir la presencia de tropas de Estados Unidos en el Reino de Arabia Saudí como resultado de la invasión de Kuwait por parte de Irak en 1990. Esta y otras decisio-

³ Jordan's 9/11: dealing with jihadi islamism, *International Crisis Group, Middle East Report n° 47*, 23 November 2005, Executive Summary and Recommendations, pág. 3.

nes hicieron crecer corrientes wahabíes que iban más allá, pasando a la acción política en contra del Gobierno por su política exterior y la crítica a las autoridades religiosas por legitimar la decisión de los dirigentes saudíes. Académicos salafistas, hasta entonces inmersos en el pietismo apolítico, se radicalizaron y la lucha contra los infieles se convirtió en una obligación y en su principal «leit motif».

En febrero de 1998 Ossama Bin Laden proclama una *fatwa*, en nombre del Frente Islámico Mundial, que es una clara declaración de intenciones al marcar como objetivo los Estados Unidos. En esta *fatwa* el entonces líder de Al Qaeda arremete contra los Estados Unidos por la presencia de sus tropas en suelo sagrado del islam, su apoyo a Israel, y la guerra y posterior bloqueo contra Irak, el país árabe más potente militarmente de acuerdo con el propio Bin Laden.

Esta declaración sería el prelude tanto de los ataques contra las embajadas norteamericanas de Kenia y Tanzania en agosto de ese año, como del ataque al buque norteamericano USS Cole en el puerto de Aden (Yemen) en el año 2000.

Los objetivos estratégicos de Al Qaeda son eliminar la presencia occidental y su influencia del mundo musulmán, derrocar a gobiernos considerados apóstatas de los países musulmanes y establecer un califato panislámico gobernado por su propia interpretación de la ley islámica⁴.

Al Qaeda y su conexión con el mundo árabe

En cuanto al origen de los componentes de Al Qaeda, si bien ha habido atentados, como el de Londres, realizado por pakistaníes, la inmensa mayoría del personal de Al Qaeda es de origen árabe, algo que tampoco parece ser sorprendente. En efecto, si bien existen un buen número de movimientos en el mundo musulmán de carácter yihadista, el mundo de Al Qaeda se centra fundamentalmente en el mundo árabe, empezando por una razón tan simple como la lengua.

La lengua árabe es el idioma vehicular de esta organización, lo que queda de manifiesto en los comunicados que ha realizado tanto en televisión como en internet. De esta manera, por ejemplo, la barrera del idioma es un desincentivo para los académicos norteamericanos a la hora de realizar estudios sobre yihadismo, ya que se encuentran con la dificultad añadida, debido a la falta de conocimientos de árabe, del acceso a los medios de comunicación yihadistas⁵.

⁴ Department of State 2012. Chapter 6. Foreign Terrorist Organizations. Office of the Coordinator for Counterterrorism. US Government. <http://www.state.gov/j/ct/rls/crt/2011/195553.htm#AQ> (mayo 2013).

⁵ Center for a new American Security, «Special Tenth Anniversary of 9/11 Q&A with Thomas Hegghammer», *Abu Muqawama: Post*, 11 September 2011.

Pero no solamente no existe una demanda excesiva de estudiantes que quieran trabajar este tema, sino que realmente es difícil realizar estudios académicos de cierta entidad sobre Al Qaeda, al ser necesario que los especialistas que a ello se dediquen tengan un buen nivel de conocimiento del idioma árabe, para poder comprender y analizar los comunicados de la organización. Un ejemplo es el Centro para Combatir el Terrorismo (CTC) de West Point que mantiene una carencia en este ámbito, a pesar de haber llenado parcialmente este vacío al contar con algunos especialistas sobre Al Qaeda con suficientes conocimientos de árabe⁶.

Por otra parte, es interesante destacar la importancia de la lengua árabe en relación con la religión. Así, el hecho de que el Corán esté escrito en árabe es una de las razones de la importancia que tiene este idioma no solamente en el mundo árabe sino en todo el mundo musulmán. Precisamente es uno de los motivos por los que el árabe de hoy es prácticamente el mismo que el del siglo VII. Por lo tanto en todo el mundo árabe existe una unidad de lenguaje, el árabe, idioma oficial en todos los países árabes, en los que si bien existen dialectos, estos, a diferencia del árabe, no se escriben.

Además, la palabra Dios en árabe (Allah) no tiene ni género femenino ni número plural. Este hecho ahonda en la idea de la importancia de la lengua árabe y su vinculación con el islam, ya que el primer pilar del islam (no hay Dios sino Dios y Muhammad es el profeta de Dios), alcanzaría en esta lengua su plena significación⁷.

Aunque parece evidente que el árabe es el idioma de la religión del islam, el que la lengua árabe sea la elegida para comunicarse por este grupo terrorista se debería más bien a un aspecto meramente práctico, si bien también tiene un marcado carácter simbólico por lo que se ha explicado.

Este hecho hace que el universo de Al Qaeda se centre en una parte del mundo donde sus mensajes pueden ser comprendidos en su totalidad: el mundo árabe en su conjunto. La generalidad del mundo musulmán (no árabe) quedaría al margen y solamente personas que dominaran el árabe, debido a una formación específica en esta materia, tendrían la capacidad de diferenciar los matices de los mensajes enviados por la organización.

Lo contrario también es cierto, principalmente personas de origen árabe, con un dominio del idioma por ser su lengua materna, estarían en condiciones de construir un mensaje completo que pudiera satisfacer total-

⁶ Ibid.

⁷ Federico Aznar y Mohamed Salih, «Política de Defensa, consideraciones sobre aspectos culturales y religiosos en las relaciones con los países árabes». Madrid, *Boletín de Información del CESEDEN* nº 320 año 2011, pág. 94.

mente las necesidades de comunicación de la organización. Esto pone de manifiesto una interesante conclusión: lo dirigentes de Al Qaeda serán personas de origen, fundamentalmente, árabe.

Los comunicados públicos conocidos de Bin Laden y Ayman Al Zawahiri han sido dirigidos en árabe, y esta generalidad del uso del idioma árabe se podría extender, al menos, hasta el año 2007, en que los distintos foros yihadistas en internet estaban impulsados por académicos salafistas de la península arábiga⁸.

Sin embargo, posteriormente las comunicaciones a través de la red se habrían diversificado, posiblemente buscando un público diferente del habitante de los países árabes, principalmente aquellos ciudadanos de origen árabe que viven en países occidentales. Existen páginas web y blogs que están en idiomas diferentes al árabe, como la revista *on line* en lengua inglesa, titulada *Inspire*, en la que participa Anwar Al Awlaki, norteamericano de origen yemení⁹. En el año 2013, entre los componentes del grupo Al Nusra en Siria, creado con el apoyo de la franquicia de Al Qaeda en Irak, habría componentes procedentes de países occidentales, al menos de Australia, Francia y España¹⁰.

Historia y evolución

Los combatientes que se habían adiestrado y servido en la misma lucha que Bin Laden en Afganistán, retornaron a Argelia tras la derrota de la URSS para combatir a un régimen que en aquel momento era cercano a la órbita soviética.

La disolución del Frente Islámico de Salvación en 1992 para impedir que los islamistas ganasen las elecciones, derivó en una cruenta actividad terrorista del Grupo Islámico Armado (GIA), para luchar por las armas contra el sistema argelino, que posteriormente se transformaría en el año 1998 en el Grupo Salafista para la Predicación y el Combate, germen de lo que hoy es Al Qaeda en el Magreb Islámico.

Los atentados de Washington y Nueva York en 2001 constituyeron el punto álgido de la organización terrorista en su capacidad de infligir daño a su principal enemigo: Estados Unidos.

Además, este momento le hace ganar a Bin Laden y, por tanto, a Al Qaeda una gran popularidad en el mundo árabe. La imagen de Estados Unidos

⁸ Escobar, Juan José la nueva Al Qaeda, en *Política Exterior*, num. 119, septiembre/octubre 2007, Madrid, p 74

⁹ Fernando Reinares, «La situación en Yemen y la amenaza terrorista de Al Qaeda». *Notas de actualidad: Q&A del Real Instituto Elcano*, 14/04/2011.

¹⁰ Bruce Riedel. Feb. 23, 2013. <http://www.thedailybeast.com/articles/2013/02/23/al-nusra-Al-Qaeda-s-syria-offensive.html>.

en la mayoría social del mundo árabe era entonces bastante negativa y, en cierta manera, continúa siéndolo, fundamentalmente por su política de apoyo hacia Israel, por lo que los atentados del 11 de septiembre, hasta cierto punto, encumbraron a Bin Laden como un héroe en una parte no despreciable de la sociedad árabe.

La reacción de Estados Unidos tras los atentados no se hizo esperar y lanzó la Operación Libertad Duradera, primero centrada en Afganistán dentro del marco general de su guerra global contra el terrorismo y, posteriormente, en el océano Índico. Más tarde, las operaciones militares norteamericanas se ampliaron a Irak, si bien fuera del contexto de la operación libertad duradera.

La guerra en Afganistán contra las fuerzas de Al Qaeda, y los talibanes que las protegían, desde un principio fue efectiva, ya que, gracias a esta intervención, Al Qaeda perdió su Estado-nación santuario.

Aunque si bien la intervención en Afganistán ha debilitado de manera muy importante al denominado núcleo central de Al Qaeda, solamente en el 2011, casi diez años después del comienzo de la guerra contra el terrorismo, Bin Laden pudo darse por muerto de manera oficial.

La invasión de Irak en el año 2003 ha constituido uno de los factores de crecimiento de Al Qaeda en el mundo árabe. A partir de ese momento Irak se convirtió conjuntamente con Palestina en tierras ocupadas para una parte importante de la sociedad árabe y, por lo tanto, un elemento importante en la narrativa yihadista. La guerra de Irak tuvo un efecto llamada importante en el mundo de la Yihad donde Al Zarkawi, jordano de nacimiento, lideró durante bastante tiempo la presencia de Al Qaeda en ese país.

En 2003 se produce también el primer atentado de Al Qaeda en Arabia Saudí, con 37 víctimas mortales, país que desde los atentados del 11 de septiembre en Nueva York y Washington había comenzado una campaña para hacer ver al mundo que nada tenía que ver con los ataques, ya que los terroristas que atentaron en Estados Unidos en 2001 eran en su mayoría saudíes. En aquel momento la nebulosa que se percibía en Occidente entre la doctrina wahabi y las acciones realizadas por Al Qaeda también contribuyó a cuestionar en algunos círculos la relación entre esta doctrina y el terrorismo de Al Qaeda. Además, el propio Bin Laden era saudí, de una familia que actualmente es la quinta fortuna del país¹¹.

Por su parte, la rama iraquí de Al Qaeda, con Al Zarkawi a la cabeza, fue quién realizó los atentados contra tres hoteles de Amán en noviembre de 2005, causando 56 muertos. Estos ataques, que provocaron víctimas

¹¹ Jacinto Soler Matutes, «El nuevo capital árabe: principales actores y oportunidades para empresas españolas», Madrid, editorial Casa Árabe, pág. 50.

entre la población jordana, sirvieron también para que Al Qaeda perdiera adeptos en Jordania¹².

Además, en esa época empiezan también los ataques con víctimas árabes al ampliar sus objetivos Al Qaeda a los gobiernos de la mayoría de los países árabes, considerados apóstatas para la organización. Es la época de los atentados no solamente en Jordania y Arabia Saudí, sino también en Egipto, en 2005 (88 muertos), Túnez, en 2002 (17 personas muertas) e incluso Marruecos, en 2003 (45 muertos).

A partir de 2006 Al Qaeda en el Magreb Islámico (AQMI) comenzaría a atacar en Argelia, tras la incorporación del Grupo Salafista para la Predicación y el Combate (GSPC) argelino a la organización liderada entonces por Bin Laden. La propia Al Qaeda fomentó en 1996 la escisión del Grupo Islámico Armado (GIA), responsable de matanzas indiscriminadas de civiles en Argelia, para formar el GSPC que se centraría más en las fuerzas de seguridad argelinas.

Este cambio de estrategia de Al Qaeda, al incluir a países árabes como escenario de atentados, le ha costado una buena parte del respaldo que tenía en las sociedades árabes.

Muerte de Bin Laden y Primavera Árabe (2011), consecuencias para Al Qaeda

El 2 de mayo de 2011 el presidente Obama compareció para informar que Bin Laden había sido abatido en Pakistán, en una residencia cercana a una academia militar. Fuerzas SEAL norteamericanas entraron en Pakistán aerotransportadas y procedieron al asalto de la casa donde se encontraba Bin Laden. El éxito de la operación dejó en evidencia ante el mundo el papel que ha jugado Pakistán en la lucha contra el terrorismo, al menos en el caso de Al Qaeda.

A partir de ese momento, se produce un cambio en la presencia de Al Qaeda en la opinión pública: el poder central, con Ayman Al Zawahiri a la cabeza, prácticamente se desvanece y reaparece con más fuerza una filial de Al Qaeda, AQMI. Paradójicamente, la Al Qaeda que golpeó a Estados Unidos en 2001 se ha debilitado para convertirse, a través de AQMI, en un peligro mucho mayor para Europa y, concretamente, para España.

Bin Laden, tras su muerte, no se ha convertido en bandera de enganche de la nueva Al Qaeda, o al menos no es el mensaje que se capta en los mensajes que se emiten en la web o la televisión. Sin embargo, al igual que ha ocurrido con la guerra de Irak, o incluso y paradójicamente la pro-

¹² Jordan, s 9/11: Dealing with Jihai Islamism, *Middle East Report*, n° 47, *International Crisis Group* 23 November 2005. Pág. 1.

pia captura y muerte de Saddam Hussein, la muerte de Bin Laden puede contribuir en un futuro a alimentar la narrativa de futuros grupos terroristas vinculados o no a la actual Al Qaeda. Resulta una amarga ironía que Irak se convirtiera en aquello que se pretendía evitar: un santuario para los terroristas, con una presencia de Al Qaeda que sobrepasaba con creces la que había durante la dictadura de Sadam Husein¹³.

Si bien, también es cierto que Al Qaeda, en una parte importante de la sociedad árabe, ha perdido el apoyo popular al haber sido la población de países árabes, y continuar siendo, víctimas de la organización en los países donde esta actúa¹⁴.

Otro hecho significativo de la muerte de Bin Laden es que está coincidió en el tiempo con la Primavera Árabe, revoluciones en países árabes del Norte de África, Oriente Próximo e, incluso en la península arábiga, contra gobiernos declarados enemigos por Al Qaeda. Paradójicamente, la participación de esta organización terrorista en esos movimientos fue prácticamente nula, si se exceptúa Libia y Siria, donde la violencia generada ha favorecido la presencia de elementos ligados a Al Qaeda. Al Zawahiri, en un mensaje de 22 minutos colgado en páginas web yihadistas, pidió unidad a las milicias de la oposición siria y advirtió a estas de las supuestas intenciones de Estados Unidos, de acabar con el régimen criminal del partido Baaz para instaurar un Gobierno que salvaguarde la seguridad de Israel¹⁵.

Por otra parte, en cierta manera, la Primavera Árabe que ha triunfado en algunos países como Egipto, Túnez y Libia, iría en contra de una parte de la narrativa de Al Qaeda. Concretamente la postura de esta organización en relación con el derrocamiento de los gobiernos árabes considerados apóstatas por Al Qaeda, no tendría, en principio, más sentido en esos países.

La situación de Al Qaeda hoy

Norte de África y Sahel

Tradicionalmente en Argelia, al igual que en Marruecos y otros países del norte de África, como Mauritania e incluso Túnez y Libia, el islam practicado ha estado ligado a las cofradías religiosas. En este sentido es interesante resaltar que el propio presidente argelino, Abdel Aziz Bouteflika, pertenece a la Tarika (cofradía) Tiyanina, cuya presencia se encuentra

¹³ Clark, Richard A. Clark (dir.). *Como derrotar a los yihadistas, un plan de acción*, Madrid: Taurus, 2005, pág. 118.

¹⁴ Fernando Reinares. «Pensar otro modo sobre Al Qaeda», *El país, opinión*, 30/4/2012.

¹⁵ Mikel Ayestarán, «La guerra de Siria se extiende a la explosiva frontera con Israel», *ABC* 7 de junio.

prácticamente en todo el Magreb y el Sahel Occidental, hasta llegar a Senegal.

En estas cofradías la interpretación del islam es mucho menos extremista que la que proviene del salafismo, permitiendo entre otras cosas la existencia de santos los cuales pueden interceder, de una manera similar a lo que ocurre en el cristianismo, ante Dios. Un ejemplo es Sheij Ma el Ainin, considerado de gran sabiduría y santidad, cuyos descendientes gozan hoy en día de un gran prestigio social en Mauritania¹⁶.

El yihadismo de Al Qaeda, que se nutre del salafismo y el wahabismo, no permite estas actuaciones ni otras que se dan en la religión tradicional del Norte de África y el Sahel Occidental. Además, en Túnez se ha producido la quema de una treintena de tumbas de los más destacados santos magrebíes (Sidi Bou Said, Sayyida Manoubiyya, Al Mahdawi) ante el desconcierto y la impotencia de sus ciudadanos¹⁷.

Por su parte, la tradición nómada de las poblaciones árabes locales del Sahel occidental, que comparten una genealogía y lengua común, unida con la alta jerarquización de estas sociedades, herencia secular de un sistema tribal socialmente aceptado, han sido en sí mismos garantías de una estabilidad político social¹⁸.

En la pirámide de la escala social de ese sistema tribal tradicionalmente han estado personas «Jerifes», cuya genealogía se remonta al profeta y, estos, a su vez, pueden ser guerreros (descendientes de las tribus Beni Hassan) u hombres de libro zuwaia (dedicados a la enseñanza del Corán). A los descendientes de estos dos grupos es a los que se denomina hoy en día *moro blanco*. Siguiendo la importancia de la escala social, en esa sociedad tradicional había tributarios (pescadores y ganaderos, músicos y artesanos) y en la parte más baja de esta pirámide estaban los esclavos, negros, y los libertos.

Además, la estructura social de esas tribus árabes, con la existencia de notables (personas de cada tribu respetadas por su edad, su valor, su sabiduría, o su riqueza), la Jemaa (reunión de notables con poderes legislativos y ejecutivos) y otros elementos propios de la tradición social de estas tribus, deja poco margen para la aparición de nuevas ideas, especialmente la ideología yihadista, que vayan en contra de la tradición tribal.

¹⁶ Santiago Velasco. IEEE. «Importancia de los aspectos antropológicos en la contención del yihadismo, el caso de Mauritania», Documento de opinión 20/ 2013, 26 feb 2013.

¹⁷ Carlos Varona en el ABC (opinión) del 25 de mayo de 2013.

¹⁸ Santiago Velasco. IEEE. «Mauritania. importancia de los aspectos antropológicos en la contención del yihadismo, el caso de Mauritania». Documento de opinión 20/ 2013, 26 feb 2013.

Esta organización tribal ha estado presente en mayor o menor medida en las poblaciones árabes locales del Sahel occidental, donde existe una continuidad en el origen de las tribus que lo pueblan. Así, el sur de Marruecos, sur de Argelia, el antiguo Sahara español, Mauritania y Mali, están poblados por tribus que muchas veces son comunes¹⁹. Concretamente en Mauritania y Mali existen tribus que, hoy en día, están presentes en los dos países como los kunta, ijafar y ould daud, las dos últimas de origen Beni Hassan.

El mensaje de libertad que proclama AQMI es contrario a la jerarquización tradicional de las sociedades de moros blancos que habitan tanto Mauritania como Mali. De acuerdo con Fernando Reinares, en relación con el grupo Yihadista Ansar Din, este grupo buscaría unificar a todos los hijos de la umma islámica, árabes y no árabes, negros y blancos, especialmente sobre la tierra del Azawad²⁰.

Por lo tanto el mensaje yihadista de igualdad es, *per se*, contra natura en estas sociedades, en las que hasta hace no mucho tiempo existía la esclavitud, formalmente abolida en el año 1981 en Mauritania.

Por otra parte, las costumbres que introducen los hombres de Al Qaeda en el Magreb Islámico nada tienen que ver con las costumbres locales de, al menos, las poblaciones árabes de Mauritania y Mali, donde, por ejemplo, la música está muy extendida, hasta el punto que en la sociedad tribal tradicional era un estamento de la sociedad perfectamente definido tal y como se ha mencionado anteriormente. Sin embargo las corrientes de Al Qaeda prohíben la música y quieren imponer costumbres a las mujeres que no existen en esas tierras, donde si bien van cubiertas, nada tiene que ver con el velo completo que estas teorías quieren imponer. Por lo tanto, desde el punto de vista social el universo que dibuja Al Qaeda está lejos de las tradiciones de las sociedades árabes del Sahel Occidental.

El gran éxito de Al Qaeda en los países del Sahel Occidental ha sido la incorporación en Mali, a su lucha yihadista, tanto de poblaciones tuareg como árabes locales, que tienen una organización social y tendencia religiosas muy alejadas de las que preconiza AQMI. Estas poblaciones árabes locales son parientes de las poblaciones árabes de Mauritania y, por lo tanto, muy alejadas en sus concepciones de la organización social y tendencias religiosas preconizadas por AQMI.

Mokhtar Ben Mokhtar, que había combatido en Afganistán y posteriormente, a su regreso del país asiático, se había enrolado en el GIA, acompañando a este grupo en su transición hacia el GSPC y finalmente en AQMI, siendo uno de sus principales líderes, comenzó en el año 2004 a realizar una política de asimilación de tribus árabes en Mali. Esta política se centraba principalmen-

¹⁹ Ibid.

²⁰ Fernando Reinares en el *ARI* 52/2012, 17/07/2012, del Real Instituto Elcano.

te tanto en la realización de matrimonios de conveniencia con mujeres de la minoría árabe local, especialmente al norte de Tombuctú, como en el ofrecimiento de dinero, asistencia médica y alimentos a las poblaciones de estos territorios, tradicionalmente olvidadas por el Gobierno central de Bamako²¹.

AQMI trata de asimilar ideológicamente al moro blanco, ya que juntamente con la población tuareg son los únicos a los que su condición de árabe no produce rechazo en esta región. Sin embargo, la propia estructura social de esta población es tradicionalmente contraria al mensaje que trae Al Qaeda a esta parte del mundo.

Además, el propio hecho del abandono en que ha tenido el Gobierno de Bamako, desde la independencia en 1960, a las poblaciones tuareg y árabes del norte de Mali, donde el 80% de la población es analfabeta, ha favorecido la incursión de AQMI en esta región. Las fronteras que fueron delimitadas antes de la independencia de Mali y Mauritania, y que se mantienen actualmente, no tuvieron en cuenta la homogeneidad de la población como de hecho ocurre en Mauritania y el norte de Mali, lo que ha provocado en este país una fractura étnica entre tribus de raza negra y los blancos (tuareg y árabes) del norte.

Un claro ejemplo de la fractura étnica que vive Mali es el hecho de que los refugiados malienses que están desplazados en Mauritania son blancos (árabes y tuareg) mientras que la población refugiada negra está en Burkina Faso. Muchos de estos refugiados, tuaregs y árabes, que se encuentran en Mauritania habrían huido de los abusos cometidos por los propios militares malíes de raza negra en el norte de Mali contra esta población después de que fueran señalados de forma generalizada como integrantes de los grupos yihadistas²².

Por lo tanto, AQMI que ha ido asimilando ideológicamente a las poblaciones árabes y tuareg, ha aprovechado la oportunidad que le brindó la caída de Gadafi y el posterior paso al norte de Mali de los soldados tuareg fieles a Gadafi y fuertemente armados, que derivó en la rebelión tuareg de principio del año 2012.

Es fundamental en este caso que las poblaciones árabes locales no caigan en la mentalidad yihadista y para eso es importante que de la actual crisis de Mali salga un Gobierno que tenga en cuenta a toda la población y no marginalice a las poblaciones del norte. Así mismo, un ejército que esté formado por todas las etnias es un primer paso importante a dar.

También, se puede exponer la situación de la forma contraria: la propia AQMI tiende a destruir las sociedades árabes del Sahel Occidental y del

²¹ Juan José Escobar Stemman, «Al Qaeda en el Magreb Islámico: del Sahel a España», *Política Exterior* n° 134, marzo/abril 2010, pág. 4.

²² «Los refugiados tuareg de Mali protestan en Mauritania». *ABC* / Madrid 15/04/2013 - 03.06h.

Norte de África, tal y como existen hoy en día, ya que son en sí mismas un freno a la expansión de sus ideas.

Argelia

Argelia es un claro enemigo de AQMI, país al que la organización terrorista tratará de desestabilizar si tuviera ocasión. La década de los años 90 fue de una violencia extrema en Argelia por parte del terrorismo yihadista y solamente a partir de la llegada del presidente Abdel Aziz Bouteflika al poder, en el año 1999, y su Carta por la Paz y la Reconciliación Nacional, empezó a mejorar la situación.

La organización de Bin Laden sirvió de estímulo, a través de Al Zarkawi, para que el yihadismo argelino adquiriera también un carácter transnacional que después se desarrollaría en su expansión por el Sahel.

Ya en 2004, antes de que el Grupo Salafista para la Predicación y el Combate pasara a convertirse en Al Qaeda en el Magreb Islámico, el entonces líder del GSPC, Abdelmalek Droukdel, habría mantenido contactos con el líder de Al Qaeda en Irak, Abu Musa Al Zarkawi para enviar voluntarios de todo el norte de África a luchar contra Estados Unidos en Irak²³.

El grupo salafista para la predicación y el combate dió su primer golpe en el sur de Túnez en febrero de 2003, al secuestrar a 32 turistas europeos. El GSPC empezó a desplazarse hacia el sur, penetrando en países como Mauritania, donde en junio de 2005 atacó un puesto militar en Lemghety, frontera con Argelia, y mató a 15 soldados mauritanos. A partir de ese momento los ataques en Mauritania, primero del GSPC y después de AQMI, han ido creciendo donde la organización terrorista iría pasando de los ataques a los secuestros de occidentales.

Posteriormente, las pérdidas sufridas por el GSPC en el nivel militar, el debilitamiento progresivo de su discurso político-religioso en Argelia, gracias a la lucha antiterrorista, las medidas tomadas en Argelia y en el mundo para privar el terrorismo de sus fuentes de financiación tradicionales y la toma de conciencia creciente de la población, le empujaron a establecerse en el Sahel y a prestar juramento de fidelidad a Al Qaeda en el año 2007²⁴. AQMI trataba de esta manera de buscar una financiación alternativa en el contrabando, el tráfico de drogas y de armas, así como en los secuestros²⁵.

²³ Embajador Escobar, «Al Qaeda en el Magreb Islámico, del Sahel a España». *Política exterior* nº 134 marzo/abril 2010, pág. 2.

²⁴ «Terrorismo y tráfico de drogas en África Subsahariana». Proyecto internacional de colaboración, entre el Instituto Español de Estudios Estratégicos (IEEE) y del Instituto Militar de Documentación, Evaluación y Prospectiva de Argelia (IMPED), febrero 2013, pág. 53.

²⁵ «Centro africano para el estudio y la investigación sobre el terrorismo CAERT», Argel, *African Journal*, junio de 2010, pág. 53.

Sin embargo, los ataques indiscriminados contra la población civil que se produjeron en Argel en los años 2007 y 2008, sin duda han contribuido negativamente en el apoyo que Al Qaeda tiene hoy en día en Argelia. Entre estos atentados cabe destacar los ataques simultáneos el 11 de diciembre de 2007 contra el Tribunal Constitucional y la sede de ACNUR en Argel que provocaron la muerte de 47 personas. Así, desde el 6 de septiembre de 2007 hasta agosto de 2008 AQMI realizó 12 ataques que provocaron la muerte de 80 personas y más de 140 heridos²⁶.

En el caso de Argelia, como ya se ha mencionado anteriormente, la narrativa religiosa de los grupos yihadistas es meramente oportunista y, además, existe un hartazgo en la sociedad argelina hacia el discurso de corte salafista.

Uno de los factores que ha contribuido a minar el reclutamiento de AQMI en Argelia ha sido la ofensiva religiosa destinada a hacer frente a la extensión de la ideología yihadista a través de reconocidos predicadores salafistas, que públicamente se postulan contrarios al yihadismo de AQMI, como Ayed al Qarni, Abdellah al Brik o Mohamed al Uthaimin, o incluso antiguos miembros del GSPC como el propio Hattab, creador en 1998 del GSPC²⁷.

No obstante, es importante resaltar que la falta de coherencia del mensaje de AQMI se refiere a la propia religión, ya que por una parte estarían lanzando un mensaje de un islam más riguroso, más cercano del wahabismo saudí y de las corrientes salafistas, pero por otra parte no solamente permiten el narcotráfico, sino que lo fomentan. Esto no hace sino reforzar la tesis que se viene sosteniendo en este capítulo: los objetivos políticos de Al Qaeda nada tienen que ver con la religión.

Mauritania

La presencia en Mauritania de una sociedad árabe con un fuerte carácter tribal, jerarquizada y todavía con una importante actividad nómada, contribuye no solamente a la estabilidad y al control del territorio, sino también a evitar la aparición de ideologías yihadistas que propagan un mensaje de igualdad entre todos los miembros de la comunidad musulmana contrario a lo establecido en la sociedad tradicional mauritana.

Si bien tras la aparición del estado en Mauritania, hoy en día las tribus no tienen el poder político que tenían décadas atrás, si siguen manteniendo una importante influencia en el ámbito social, lo que contribuye a evitar la aparición de ideas revolucionarias venidas del exterior como es el caso de Al Qaeda.

²⁶ Juan José Escobar Stemman, «Al Qaeda en el Magreb Islámico: del Sahel a España». *Política Exterior* nº 134, marzo/abril 2010, pág. 4.

²⁷ Juan José Escobar Stemman, «Al Qaeda en el Magreb Islámico: del Sahel a España». *Política Exterior* nº 134, marzo/abril 2010, pág. 6.

Hasta hace no mucho tiempo existía en Mauritania un sistema de enseñanza que, por el carácter nómada de su población, era itinerante. De esta manera, cuando se movilizaban las tribus en busca de pastos existían maestros que enseñaban árabe y religión a los adolescentes²⁸. No cabe duda que este sistema dificultaba la entrada de cualquier visión del islam que no fuera la tradicional de la región. No obstante, con el sedentarismo y la creación de Nouakchott, en los años cincuenta del pasado siglo, se han construido mezquitas y el salafismo está presente en el partido Tewassoul, seguidor de las teorías de los Hermanos Musulmanes.

Es importante apoyar a Mauritania desde Occidente, no solamente para que a través de sus capacidades militares y policiales realice de muro de contención del yihadismo presente hoy en día en el Sahel, sino también para favorecer una sociedad tradicionalmente muy alejada de las ideologías yihadistas.

El Gobierno de Mauritania está haciendo un gran esfuerzo en la lucha contra el terrorismo de AQMI, ya que este país es uno de los principales objetivos de la organización terrorista. A pesar de la contención natural que supone la tradición social tribal hacía el yihadismo, hay ciudadanos mauritanos en las filas de Al Qaeda del Magreb Islámico, lo que sin duda se puede considerar como un elemento preocupante para la propia estabilidad del país. En este sentido, los esfuerzos que realice Occidente, y particularmente España, por cooperar con Mauritania para que triunfe en su lucha contra el terrorismo son determinantes.

Sin embargo, Mauritania debe evitar crear una fractura étnica entre árabes y la población de raza negra, que incluso podría ser favorecida por la situación creada en Mali, lo que convertiría a este país en caldo de cultivo para la inestabilidad política y el fomento de la inseguridad, que podría ser aprovechado por Al Qaeda como ya ha hecho en Mali. En Mauritania se está produciendo una reforma en la composición de los nombres de la población en la que se trata de sacar el vocablo «ould» que formaba parte y, todavía es así, de la mayoría de población árabe. Esta medida podría estar encaminada precisamente a rebajar la presión de origen étnico que existe en este país.

La relación de parentesco que existe entre las poblaciones de Mauritania y Mali, donde existen tribus comunes, da una idea de la capacidad de influencia que el Estado mauritano podría tener sobre estas para alejarlas, en la medida de lo posible, de la influencia de las corrientes yihadistas.

Libia y Gadafi, papel de AQ

En lo que se refiere a Libia, con Gadafi los movimientos yihadistas estaban perseguidos y este país llegó a ser un buen aliado de Estados Unidos

²⁸ Moktar Ould Daddah, *La Mauritanie contre vents et marées*, París: Ed. Karthala, 2003, pág. 44.

en la lucha contra el terrorismo yihadista. Saif al Islam llegó a afirmar en junio de 2003 que Libia estaba apoyando a Estados Unidos en la lucha contra el terror, intercambiando información de inteligencia acerca de la red Al Qaeda²⁹.

Gadafi, de esta manera, pudo encontrar un buen modo de lavar su imagen ante los Estados Unidos quitándose además un problema de encima, los movimientos yihadistas.

La concepción particular del islam de Gadafi le hizo rápidamente objetivo de estos movimientos. Gadafi, tras haber sido blanco de radicales islamistas, compartió libremente información sobre los posibles aliados de Ossama Bin Laden, como el Grupo Combatiente Islámico Libio. Incluso llegó a lanzar una página web en enero de 2002, ofreciendo una recompensa de 1 millón de dólares por información acerca de oponentes al régimen con lazos con movimientos islamistas³⁰.

Sin embargo la caída de Gadafi, además de los efectos sobre el Sahel, anteriormente analizados, ha contribuido a crear una situación de inseguridad en el país, que puede ser un buen caldo de cultivo para cualquier intento de desestabilizar Libia. En el sur del país el control que tiene el Gobierno libio es muy débil lo que deja en manos de los tuaregs y las poblaciones árabes locales, que allí viven, el control de los tráfico ilícitos.

En Libia existe actualmente un consejo transitorio que, entre otras tareas, tiene que elaborar una constitución. Para ello se ha nombrado un comité de 60 personas, 20 de cada una de las tres regiones que forman Libia. Sin embargo, Libia no quiere seguir el ejemplo egipcio, que se precipitó en la redacción y posterior aprobación de la constitución, uno de los factores determinantes que obligó al Ejército a intervenir y deponer a Morsi. Por lo tanto, Libia no tiene calendario previsto para la redacción y aprobación de su constitución. Esta inacción con respecto a la constitución y a cualquier iniciativa legislativa hace a Libia dependiente de la antigua organización estatal del régimen del coronel Gadafi, lo que ha llevado a las diferentes instituciones prácticamente a la parálisis tanto en lo que afecta a las prestaciones sociales, como al funcionamiento de hospitales que sobreviven organizados en base al voluntariado. Además, esta práctica inexistencia del propio estado afecta a la seguridad de la población.

Es más, el proceso legislativo actual en Libia está más centrado en la derogación de leyes antiguas, con objeto de acabar con el centralismo, que en redactar leyes nuevas.

²⁹ Ronald Bruce, St. Johns. *North Africa, Politics, Region and the limits of transformation*, «Libia reforming the economy not the polity». New York: Roudledge, 2008, pág. 58.

³⁰ *Ibid.*, pág. 59.

El hecho que las instituciones del Estado no sean capaces, a día de hoy, de garantizar la seguridad de las diferentes ciudades, ha hecho que actualmente, la práctica totalidad de la población está armada.

Además, tras la guerra en Libia, se han producido la liberación de presos que estaban acusados de yihadistas, lo que ha contribuido también a la violencia que se vive hoy actualmente en Libia. Una parte importante de la sociedad ha adquirido una cultura de violencia que hasta entonces no tenía, generando importantes problemas de seguridad, entre los que destaca el ataque al consulado de Estados Unidos en Bengasi en septiembre de 2012, en el que la sombra de Al Qaeda está presente.

En este momento, el sistema tribal tradicional libio es el que garantiza la seguridad nacional al establecer entre sus jefes alianzas que puedan garantizar la paz. Sin embargo, en el sur de Libia existen diferentes facciones: bereberes, tuareg y árabes, con diferencias entre sí, que hacen más difícil el establecimiento de un orden en una región con un tráfico de bienes ilícitos importante, entre otros de armas. Además, el hecho de la existencia de un importante número de inmigrantes del África Subsahariana que tradicionalmente apoyaron a Gadafi, está haciendo que Libia se plantee el convertirla en una zona militarizada.

Por este motivo el tránsito no solamente de tráfico sino de posibles apoyos de AQMI a través del sur de Libia, puede hacer extender la presencia de esta organización terrorista en el Ssur de Libia.

Túnez

El país donde se inició la Primavera Árabe, con una importante población de carácter laico y en el que propio Ganuchi, líder del partido Ennahda en el poder y seguidor de las corrientes de los Hermanos Musulmanes, fue perseguido por el expresidente Ben Ali.

En Túnez se han producido episodios violentos como el intento de asalto a la embajada norteamericana el 14 de septiembre de 2012, que coincidió prácticamente en el tiempo con el asalto al consulado de Estados Unidos en Bengazi (Libia).

En Túnez también se han instalado movimientos yihadistas que tendrían vínculos con Al Qaeda a través de AQMI, por lo que las Primaveras Árabes han contribuido al aumento de la presencia de yihadistas también en Túnez. Los yihadistas acantonados durante el mes de mayo de 2013 en las montañas de Chaambi en la provincia de Kasserine, y otras zonas colindantes de las provincias de Jembouda y de Kef, pertenecerían a AQMI, y procederían de Mali³¹.

³¹ «Declaraciones del ministro del Interior de Túnez, Lotfi Ben Jeddou». *ABC* / Madrid, 09/05/2013-02.35h.

Además, desde Túnez también se estarían produciendo desplazamientos a Siria para combatir allí contra el régimen del Al Assad, lo que supone el riesgo de que al volver a Túnez estos desplazados pudieran desestabilizar el país como ya ocurriera anteriormente con Argelia en los años 90, algo que podría ocurrir no solamente en Túnez sino en todos los países del Magreb.

La redacción de la nueva constitución será clave para el mantenimiento de la seguridad ciudadana, ya que si esta tuviera también un marcado carácter islamista podría derivar, al igual que ha ocurrido en Egipto, en enfrentamientos entre las diferentes capas de la sociedad, lo que abonaría también el camino para una mayor presencia de Al Qaeda.

Marruecos

El rey de Marruecos es el príncipe de los creyentes y, por lo tanto, su alta ascendencia en el mudo musulman neutraliza la marca Al Qaeda en Marruecos. Sin embargo, y a pesar de ello, el reino de Marruecos ha sufrido también atentados de corte yihadista como el ocurrido en Casablanca en 2003 y en Marrakech en 2011.

En 1998 surge en Marruecos el Grupo Islámico Combatiente Marroquí (GICM), auspiciado por Al Qaeda, que es quién fija sus orientaciones estratégicas, para facilitar a esta organización la ayuda logística. El GICM se constituye alrededor de predicadores salafistas y se nutre de activistas procedentes de los barrios marginales de las grandes ciudades.

En este sentido la potenciación de la religión tradicional ligada a las cofradías y la amortiguación del discurso salafista, como también ocurre en Argelia y Mauritania podrían ser ejes de acción para evitar la expansión de movimientos que pudieran radicalizarse. Es interesante resaltar que el rey de Marruecos, durante el discurso con motivo de la fiesta del trono el 30 de julio de 2013, instó a proteger la identidad musulmana marroquí, un modelo de la práctica del islam que se caracteriza por su tolerancia y por la moderación del rito malikí.

Al Qaeda en Oriente Próximo

Yemen

Yemen se unificó en los años 90, como un elemento más del final de la guerra fría, donde una de las dos partes estaba en la órbita marxista, por lo que la presencia de elementos salafistas, que ayudaron a establecerse en el poder al presidente Saleh, fue importante. Además, Yemen es una sociedad tribal y por lo tanto, la jerarquía social de estas tribus tiene más influencia sobre la población que el propio Estado. En Yemen la presencia yihadista, procedente de la experiencia afgana también ha estado presente, como ejemplo baste recordar el atentado contra el USS Cole en el año 2000.

El apoyo de Estados Unidos y Arabia Saudí, que ha sido también víctima de los elementos yihadistas asentados en Yemen, en los primeros años del siglo XXI y, una vez más, la denominada Primavera Árabe, en forma de levantamiento contra el propio Saleh, ha servido de caldo de cultivo para una mayor violencia. La presencia de Al Qaeda, en este caso Al Qaeda en la península arábiga, se ha visto favorecida por la violencia desatada en Yemen. Al Qaeda en la península arábiga fue refundada en 2006 en suelo yemení, como consecuencia de la persecución de la que fue objeto en Arabia Saudí³².

En este sentido, recordar que la amenaza terrorista que obligó a los Estados Unidos y otros países occidentales, entre ellos Francia, a cerrar sus embajadas en un importante número de países del Norte de África y Oriente Medio en agosto de 2013, procedía de Yemen.

Egipto

En cuanto a la situación en Egipto, teóricamente, Al Qaeda podría no haber tenido razones para golpear en Egipto durante el tiempo que Mohamed Morsi fue presidente del Gobierno, ya que en ese momento el Gobierno estaría favoreciendo la islamización de la sociedad.

En Egipto, en cierta medida, durante el tiempo que duró el Gobierno de los Hermanos Musulmanes, se estaba poniendo en práctica lo que allá por 1928 predicaba Hassan Al Banna en relación con la vuelta a las raíces del islam para evitar la decadencia a la que Occidente estaba llevando, en ese caso, a la sociedad egipcia. En este sentido, los líderes de Al Qaeda en sus orígenes, Ossama Bin Laden y Ayman al Zawahiri, han estado influenciados por las tendencias wahabí y salafista de los Hermanos Musulmanes, por lo que efectivamente parecería que esa situación en Egipto desmontaría buena parte de la retórica de Al Qaeda.

Sin embargo, y aun así, el ideario político de Al Qaeda estaría lejos de cumplirse, algo que quedó en evidencia cuando el propio Al Zawahiri, en un comunicado el 3 de agosto de 2013 en Internet culpabilizó a la propia organización de los Hermanos Musulmanes de su salida del poder por no haber seguido la Yihad y, en cambio, seguir vías democráticas para acceder al poder y gobernar desde él.

En este sentido, los Estados Unidos podrían haber considerado en su momento positivo la llegada al poder de partidos islamistas en países del Norte de África, como el caso de Hermanos Musulmanes en Egipto, ya que estos podrían estar en una buena posición de partida para deslegitimar el discurso de Al Qaeda³³.

³² Fernando Reinares, «Sobre el atentado suicida con decenas de muertos en Saná», *Q&A del Real Instituto Elcano*, 22/5/12.

³³ Barry Rubin, *Rubin Reports*. 22 febrero 2013. <http://pjmedia.com/barryrubin/2013/02/22/why-the-cia-director-is-wrong-rethinking-al-qaida>.

Además, los Hermanos Musulmanes ya desde su origen admiten el libre mercado e incluso la democracia³⁴ por lo que esta podría ser una razón más para el apoyo desde occidente a este islamismo «moderado».

Por otra parte, no sería la primera vez que los Estados Unidos podrían haber apoyado a islamistas considerados moderados en el Norte de África. Así es, alguna corriente en el Gobierno norteamericano al comienzo de los años 90, habría exhortado al Gobierno argelino a buscar un compromiso con el Frente Islámico de Salvación. El FIS era percibido en Washington como un partido moderado que incluso podría ser partidario de una mayor liberalización económica y que, además, podía favorecer un sistema más democrático al suavizar el régimen argelino, e, incluso, mejorar las relaciones de Argelia con el Estado de Israel³⁵.

Sin embargo, incluso con los Hermanos Musulmanes en el poder, una parte importante de la narrativa de Al Qaeda no había sido todavía desmontada: La lucha contra Estados Unidos y su apoyo a Israel. Por lo tanto, la política exterior que desarrollase Egipto en relación con Estados Unidos e Israel podría haber servido, en un momento dado, para volver a alimentar la narrativa de los movimientos yihadistas, concretamente de Al Qaeda.

El desarrollo de la política interna en Egipto y, fundamentalmente aquello relacionado con la seguridad ciudadana, marcó la caída de Morsi, ya que la constitución que se aprobó durante su mandato, de marcado carácter islamista, era en gran medida causa de enfrentamiento social en Egipto. Esta inseguridad ciudadana podría alimentar un enfrentamiento social continuado en el tiempo que favorecería a los grupos que estuvieran interesados en mantener la inestabilidad, como en un momento dado podría ser el caso de Al Qaeda.

Es importante garantizar la paz en Egipto, ya que lo que ocurra en este país podría tener trascendencia sobre el resto del mundo árabe, como ya ha ocurrido a lo largo de la historia del pasado siglo, con el nacionalismo de Nasser o la propia creación de los Hermanos Musulmanes.

Siria

En lo que se refiere a Siria, este país se ha convertido en un nuevo frente de la Yihad que tiene un efecto llamada para yihadistas que llegan de todo el mundo árabe, no faltando los candidatos que lo hacen del Norte de África³⁶. Es interesante recordar que Al Assad, al igual que Sadam

³⁴ Rafael Ortega, *Los movimientos islámicos y transnacionales y la emergencia de un Islam europeo*. Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2012, pág. 34.

³⁵ Yahia H. Zoubir. *North Africa, politics, region and the limits of transformation*, The United States, Islamism, Terrorism, and democracy in the Maghreb, New York, Roudledge 2008, pág. 272.

³⁶ Daniel Iriarte. *ABC*, «Un radical yihadista libio entrena a las milicias sirias /», 30/07/2012 - 19.39 h.

Husein pertenece al partido Baaz, de marcado carácter socialista, lo que también le ha puesto en el disparadero de los movimientos islamistas más radicales.

Es importante también destacar la relación del régimen alawita de Assad con la comunidad chií, a través de sus relaciones con el régimen de Irán, el partido Hizb Allah del Líbano o la mayoría chií de Irak. La lucha de poderes que ha existido en la región, escenificada en la diferencia chií-suní, es una explicación de la fuerte presencia *sunni* en la resistencia actual al régimen de Assad.

El sunismo conservador de la región históricamente ha estado en contra de los alawitas a los que han combatido desde hace mucho tiempo por considerarlos herejes. Esta visión está inspirada en teólogos salafistas que ya desde la época medieval clamaban por la expulsión de los alawitas o su exterminación. Así Ibn Tamiya, teólogo *sunni* que vivió en el siglo trece, editó varias *fatwas* en las que se llamaba a la exterminación o expulsión de los alawitas por herejes³⁷.

La violencia que se ha desatado en Siria, unida a la retórica salafista y la propia historia del país en cuanto a enfrentamientos sectarios se refiere, constituyen factores de desestabilización que contribuyen a la aparición de corrientes yihadistas. Los levantamientos contra Hafez el Assad, entre 1979 y 1982 empezaron como protestas civiles, pero rápidamente fueron asimiladas por la controversia chií-suní, al igual que ocurre actualmente en Siria.

Por añadidura, la presencia de elementos salafistas de otras partes del mundo árabe, ligados o no con Al Qaeda, pero con una componente mayoritaria sunita, refuerza el carácter sectario de la lucha en Siria³⁸.

En otro orden de cosas, no deja de ser llamativo la inexistencia de evidencias de contactos entre Hizb Allah y Al Qaeda, teóricamente con Israel como enemigo común. Hizb Allah está compuesta por musulmanes chiitas mientras que Al Qaeda está compuesta por musulmanes sunitas, seguidores de doctrinas wahabíes y salafistas, ligadas fundamentalmente a los Hermanos Musulmanes.

En cualquier caso, la razón de la falta de cooperación entre las dos organizaciones podría estar ligada a la presencia de actores que tratan de conseguir la hegemonía regional, apoyándose en gran medida en la fracción entre sunitas y chiitas. Por una parte, Arabia Saudí y Catar, países de tradición sunita y aliados de Occidente y, por otra parte Irán, que se apoya en Siria, en la mayoría chiita de Irak y en la de otros países de la región, como Baréin, para extender su influencia en el golfo Pérsico. Además,

³⁷ Aron Lund, «Syrian Yihadism», *UI Brief*, nº 13, 14/09/2012, pág. 9.

³⁸ *Ibid.* pág. 19.

el factor chiita justificaría el apoyo de Irán a la organización libanesa de Hizb Allah, primera y única, hasta el momento, exportación de la revolución islámica iraní. A través de Hizb Allah y Siria, Irán ejerce presión sobre Israel tratando de debilitarlo.

Además, Hizb Allah está centrada geográficamente en el Líbano, mientras que Al Qaeda es transnacional y por lo tanto tienen agendas diferentes. Si bien el primero tiene como único objetivo Israel, el segundo no solo se centra en Israel sino que tiene una visión más global.

Jordania

La presencia del salafismo en Jordania se remonta a los años 60 a través de jóvenes que habían viajado por la región en busca de educación. En su expansión tuvo que ver el Sirio Nasr al Din al Albani, que llegaría a Jordania expulsado por el régimen de Assad en los disturbios de 1979³⁹. Sin embargo, no habían planteado problemas al régimen hachemita.

La presencia de yihadistas en Jordania también se remontaría a la vuelta de los combatientes en Afganistán. Las razones para tratar de golpear al Gobierno jordano estarían relacionadas con la impopular alianza con los Estados Unidos⁴⁰. En este caso, la falta de representación y participación combinado con la falta de oportunidades económicas dio paso al yihadismo. Además, el tratado de paz entre Jordania e Israel en 1994 también formaría parte de esta narrativa en contra del Gobierno de Amán.

El propio Al Zarkawi, retornado de la guerra de Afganistán y actor determinante del paso del salafismo tradicional, auspiciado hasta entonces por el propio Estado jordano, al yihadismo en contra del régimen y de los Estados Unidos, se sirvió para el reclutamiento de lugares, como Zarqa, su lugar de nacimiento, situada al este de Amman donde había una población carente de lazos tribales. Al Zarkawi ofreció un sentido de identidad, y una causa común para una población sin raíces, en gran parte palestinos⁴¹.

La presencia de AQ en los países del Consejo de Cooperación del Golfo (CCG)

En lo que se refiere a los países del Consejo de Cooperación del Golfo, aunque la presencia de Al Qaeda no es conocida, o al menos no ha trascendido a la opinión pública más allá de los atentados sufridos por Arabia Saudí, es aquí donde nació la organización.

³⁹ Jordan's 9/11: dealing with jihadi islamism, *International Crisis Group, Middle East Report n° 47*, 23 November 2005, Executive Summary and Recommendations, pág. 5.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid., pág. 4.

Al Qaeda ha aprovechado la inestabilidad que las revueltas árabes han dejado en algunos países, como ya se ha visto anteriormente en el caso de Siria, para aumentar su presencia.

Concretamente en los países del Consejo de Cooperación del Golfo, los efectos de la Primavera Árabe prácticamente no se han dejado notar con la excepción de Baréin, país de mayoría chií, pero gobernado por una monarquía suní.

Las revueltas en esta monarquía árabe han sido violentas, si bien el Gobierno no ha perdido el control de la situación en ningún momento. Estas revueltas se pueden también enmarcar en los intentos de los principales actores regionales por modificar el *status quo* del equilibrio de poderes en la región.

En este sentido la actuación de Arabia saudí, que envió material militar y personal para ayudar al Gobierno de Manama para controlar las revueltas, formaría parte de los movimientos estratégicos para mantener el equilibrio de poder regional. Por otra parte, no sería descartable que las propias revueltas en Baréin estuvieran apoyadas por Irán.

En cualquier caso, en el caso de Baréin, es importante que se mantenga la estabilidad social y la seguridad en las calles para no permitir resquicios por los que pueda aparecer Al Qaeda.

Es clave para evitar la presencia de la organización terrorista en los países del CCG, tanto que los gobiernos de los diferentes países sean capaces de garantizar la estabilidad social, como que la situación en Siria no se contagie a los países vecinos.

El caso de España

Las alusiones de Al Qaeda contra España tienen una presencia continuada en la narrativa de esta organización. El propio Ayman Al Zawahiri, afirmaba en 2006: «La Yihad busca la liberación de Palestina... y liberar cualquier territorio que alguna vez fue territorio del islam, desde España a Irak».

Por otra parte no solamente la conocida referencia de Al Qaeda hacia Al Andalus, sino que también Ceuta y Melilla tienen una posición importante en la retórica yihadí⁴². Las alusiones a estas dos ciudades como tierras ocupadas las colocan en una situación delicada, al poder ser en un momento determinado motivo de yihad por la propia Al Qaeda. Esta circunstancia está reforzada por el hecho de que los medios de comunicación, en la inmensa mayoría del mundo árabe, tratan a estas dos ciudades como tierras ocupadas por España, lo que allanaría el camino a la organización

⁴² Javier Jordán «El terrorismo yihadista en España: Evolución después del 11 m». DT 7/2009 -06/02/2009.

terrorista para convencer a su audiencia de lo justa de una hipotética campaña contra España.

Por lo tanto, para España, es de vital importancia que se minimice la presencia de Al Qaeda en el Sahel, que mejoren las condiciones de seguridad en Libia para que esta circunstancia no sea aprovechada por la organización terrorista para establecerse, que se detenga la violencia en Siria y que se estabilice la situación en Egipto para que no se favorezca la presencia de Al Qaeda.

Por otra parte, la población española de origen árabe, procedente fundamentalmente de países del Norte de África, al igual que ocurre en otros países occidentales, como ya se ha indicado con anterioridad, es blanco también de la propaganda de Al Qaeda a través de Internet. Por lo tanto, la narrativa terrorista hace de España uno de sus blancos para conseguir reclutar partidarios que se desplacen a los diferentes escenarios donde la organización terrorista ha estado activa, empezando por Afganistán hasta Irak, Argelia y, muy probablemente, ahora Siria y Mali.

El vínculo de Al Qaeda con otros grupos terroristas del mundo

Más allá del probable ejemplo que Al Qaeda ha dado a otros grupos terroristas, yihadistas o no, al mostrar que ha ido consiguiendo algunos triunfos significativos, la principal conexión que habría con otros grupos se centraría fundamentalmente en el aspecto técnico.

Al Qaeda, como otras organizaciones ha ido adaptándose a las formas de violencia que han ido surgiendo, fundamentalmente debido a los diferentes frentes que se han ido abriendo desde el año 2001.

Así, ha pasado del suicidio como forma de ataque a la utilización de artefactos explosivos improvisados –IED en sus siglas en inglés– algo que se ha extendido por todo el mundo.

El uso de IED como resultado de la experiencia de Afganistán e Irak se ha exportado a otras zonas, incluidas actualmente Túnez y Argelia. En los aspectos relacionados con las técnicas para el desarrollo de explosivos sí que podría pensarse que existe una red de carácter técnico que, con el uso de las nuevas tecnologías, fundamentalmente Internet, y el propio movimiento de personas que se trasladan de un conflicto a otro, hacen que sí que exista una unidad en lo que a transferencia de conocimiento se refiere. El conocimiento se transmite muy rápidamente a través de Internet, blogs, YouTube y otros, de forma que se encuentran las mismas técnicas en todos los teatros de operaciones: Afganistán, Irak, Siria, Mali, etc.

Sin embargo, a pesar de esa transferencia de conocimiento no tiene por que ir necesariamente ligada a una unidad de acción, al poder tener los grupos terroristas protagonistas en los diferentes conflictos objetivos diferentes.

Este vínculo sería el que realmente une a los movimientos terroristas yihadistas (no necesariamente Al Qaeda), y probablemente no yihadistas, de forma que la transmisión de este conocimiento sí que es global. Así, por ejemplo, la célula que cometió los atentados de Londres fabricó los explosivos con fórmulas obtenidas en Internet.

Conclusiones

Se puede decir que el yihadismo en el mundo árabe, que en un principio era patrimonio de la zona de Oriente Medio, continúa una expansión desde los años 80 por todo el mundo árabe, alcanzándolo hoy prácticamente en su totalidad.

Por el contrario el apoyo popular de Al Qaeda entre la sociedad de los países árabes ha caído considerablemente en el mismo periodo de tiempo. La causa ha sido la indiscriminada violencia empleada, que fundamentalmente la ha sufrido las poblaciones árabes.

La expansión de Al Qaeda en el mundo árabe en los últimos diez años ha sido vertiginosa al pasar de estar localizada en 2001 en Afganistán a estar presente, a día de hoy, en mayor o menor medida, en un importante número de países del Norte de África y Oriente Medio.

Esta expansión ha sido favorecida, por los acontecimientos ocurridos en el mundo árabe desde el final de los años 80, fundamentalmente el apoyo inicial de la sociedad árabe a Al Qaeda, la posterior guerra de Irak y más recientemente la Primavera Árabe.

La denominada Primavera Árabe ha contribuido a la expansión del salafismo, e incluso del yihadismo ligado a Al Qaeda, en el Norte de África. Este hecho se evidencia tanto en los países en que la Primavera Árabe ya ha triunfado, Túnez, Egipto y Libia, como actualmente en Siria. Además, estos movimientos han dado un balón de oxígeno a AQMI a través de su expansión en Mali.

El hecho de la rápida expansión de AQMI por Mali se debió tanto a la caída de Gadafi, como otros elementos geopolíticos heredados de la época de la independencia de los países del Sahel, concretamente en lo que se refiere al diseño de las fronteras de Mauritania y Mali. Si tras neutralizar a AQMI en Mali se quiere ganar la paz en la región del Sahel, una condición necesaria, será la reconciliación de todas las etnias, las del norte blancas (árabes y tuareg) con las del sur (tribus de raza negra).

Paradójicamente, el fenómeno Al Qaeda es una amenaza mayor hoy para Europa y concretamente España, a través de AQMI de lo que es globalmente para los Estados Unidos.

Además, los efectos de un mayor establecimiento del pensamiento salafista en el Norte de África y el Sahel, zonas en gran medida ajenas a estos

movimientos, podrían ser contraproducentes para la propia estabilidad político-social de la región. La falta de estabilidad social y la inseguridad ciudadana que las tensiones entre la cultura salafista y la tradicional de la región podrían provocar, sería aprovechada por Al Qaeda para reactivarse y estar presente en países donde su presencia hasta hace poco tiempo ha sido testimonial.

Este crecimiento tanto de las corrientes salafistas como de la presencia de elementos yihadistas, en el Norte de África suponen respectivamente tanto un riesgo como una amenaza para España, especialmente para las ciudades de Ceuta y Melilla.

La presencia de AQMI en el Sahel occidental, puede ser combatida apoyando a las poblaciones árabes locales, con una idiosincrasia muy alejada de los estándares de reclutamiento de AQMI. Por eso es importante, para combatir la presencia de AQMI en la región, el apoyo a Mauritania. Además Mauritania puede tener una influencia importante sobre las tribus de Mali para que se alejen de las corrientes yihadistas, al estar las poblaciones árabes de los dos países emparentadas.

Argelia es un elemento clave en la lucha contra el terrorismo de AQMI, ya que lleva combatiendo el terrorismo yihadista desde el comienzo de los años noventa y, tras largos años de sufrimiento, con buenos resultados hasta el día de hoy. Es fundamental acabar con el apoyo social que Al Qaeda tiene en Argelia para conseguir derrotarla por completo en el interior del país. Además, la barbarie terrorista que ha sufrido el país ha servido, en parte, de antídoto contra las tendencias salafistas lo que favorecería la estabilidad del país a corto y medio plazo.

En el caso de Siria, las tensiones sectarias y la tradicional lucha de poder en la región entre los componentes chiíes (Irán, Líbano-Hizb Allah, Irak) y suníes (Arabia Saudí, Catar), explicarían la violencia que se ha generado en el caso particular de la Primavera Árabe siria, convirtiéndola en un elemento más de la lucha geopolítica de la región, donde los elementos yihadistas han encontrado el caldo de cultivo ideal para desarrollarse.

Lo que ocurra en Egipto podría condicionar el futuro de toda la región del Norte de África y Oriente Medio, por lo que si no se garantiza la paz en ese país podría favorecerse no solamente una mayor presencia de Al Qaeda en Egipto sino una mayor expansión de la organización terrorista por todo el mundo árabe.

A la larga lista de desagrazos de la narrativa tradicional de Al Qaeda, se ha añadido durante los primeros años de este siglo XXI la invasión de Irak, lo que augura que el problema, si bien seguramente con otras mutaciones diferentes a las que se conocen actualmente, continuará en un futuro. En el caso concreto de España, las referencias al Al Andalus como Dar al Islam (tierra musulmana), la convierten en un punto central de la narrativa de Al Qaeda.

Los Estados Unidos, por su parte, a pesar de que la administración Obama abrió nuevas expectativas en lo que se refiere a las relaciones de Estados Unidos con los países árabes, este país continúa sin tener una buena imagen en las sociedades árabes.

La imagen es un aspecto muy importante, ya que, por ejemplo España, que sí es objetivo de la organización terrorista, no tiene mala imagen en el mundo árabe, más bien al contrario. En este sentido, en la batalla de la imagen en las sociedades árabes, asignatura pendiente para Estados Unidos, España lleva una gran ventaja, algo importante porque siempre le costará más a Al Qaeda construir una narrativa, más allá del Al Andalus, en contra de España. Es importante preservar la buena imagen que España tiene en las sociedades árabes en general, ya que de esta manera le será más difícil a Al Qaeda construir una narrativa contra España.

Como toda organización terrorista que se vale de los medios a su alcance para conseguir sus fines, como hace AQMI al financiarse con el narco-tráfico que transita por el Sahel, práctica muy alejada de lo que el islam predica, la narrativa de la organización podría ir variando en función de las necesidades.

El mensaje de Al Qaeda ligado a la religión, es circunstancial, precisamente porque va dirigido a una población con un marcado carácter religioso, fundamentalmente las poblaciones musulmanas de los países árabes y, desde hace algún tiempo también a las poblaciones de origen árabe asentadas en otros países.

No sería descabellado pensar, que al igual que hoy la principal acción de Al Qaeda, y por lo tanto el liderazgo práctico de la organización, está en el ámbito del Sahel, en un futuro cambie. Si se consiguiera ganar la batalla del terrorismo en el Sahel y, con el permiso de los resultados de las Primaveraes Árabes, la principal acción y liderazgo de Al Qaeda en la próxima década podría tener origen europeo o, al menos, Occidental.

Identidad y geopolítica: la instrumentación de las fracturas religiosas

Federico Aznar Fernández-Montesinos

La lámpara mágica del islam se había hecho añicos con la muerte del Profeta y no había cesado de dispersarse desde entonces en millones de pedazos, cada partido recogía un fragmento para contemplar sus propios sueños y deseos, reivindicándolos en el nombre absoluto del islam.

Jaled Berry¹

Resumen

El islam es una religión diversa y plural. Predominan dos ramas, suní y chií, con significativas diferencias doctrinales y unas relaciones históricamente poco amistosas. Son sociedades fracturadas entre el presente y el pasado, en las que el modelo de Estado no se encuentra plenamente implantado pudiendo hablarse de un principio inspirador nacional-islamista en su política exterior y de una lucha entre los principales actores de un universo policéntrico y fragmentado por el liderazgo regional y la representación del islam que alcanza más allá de la religión mientras los radicales colonizan, reconducen y reducen cualquier conflicto a una cuestión religiosa.

Palabras clave

Islam, suní, chií, Oriente Medio, identidad, Estado.

¹ Khaled Al-Berry. *Confesiones de un loco de Alá*. La Esfera de los Libros, Madrid 2002, pág. 125.

Abstract

Islam is a diverse and pluralistic religion which contributes substantially to the identity of their people. The two predominant branches are Sunni and Shia with significant doctrinal differences and historically unfriendly relations. Societies are broken between present and past in a State not fully implemented and it is possible to speak about a national Islamism guiding principle in foreign policy and about a struggle among the major players for regional leadership in a fragmented and polycentric universe for the representation of Islam, which goes beyond the religion. Radicals reduce any conflict to a religion matter without solving it.

Keywords

Islam, Sunni, Shia, Middle East, Identity, State.

Oriente y el islam son dos referencias que proceden de planos conceptuales distintos. El islam es una religión, Oriente es una dirección geográfica. Su definición se realiza por oposición a Occidente, contra un tercero, como un término que recoge un hecho diferencial; es su negativo, si no hubiera Oriente, no habría Occidente. Con todo no son civilizaciones simétricas (ni únicas), como tampoco los conceptos sobre los que se construye su definición o su referencia son los mismos o intemporales.

Los intereses y preocupaciones en Occidente tampoco son las mismas que en Oriente. Así mientras en Occidente se habla de radicalismo, de terrorismo, de emigración, no preocupa la falta desarrollo de las poblaciones, el problema del agua, la superpoblación... como interesa a Oriente. El mismo camino recorren los juicios en la medida en que adolecen de igual falta de simetría; añádase a ello que el débil conoce al fuerte mucho mejor que este a aquel.

En este contexto, no existen actores irracionales sino sujetos dotados de su propia racionalidad; quienes hacen estas calificaciones, no suelen hacer buenos análisis. Religión y pragmatismo no son términos mutuamente excluyentes. Lo cual resulta aún más cierto cuando se trata de culturas, como la iraní, con una milenaria tradición negociadora.

Si en Occidente la modernidad está, hasta cierto punto, asociada a la marginación de la experiencia religiosa, en Oriente no ha sucedido así. La creencia de que existe un conflicto entre islam y modernidad surge en el momento en que se equipara modernización con occidentalización y secularización de la sociedad, obviándose el necesario sesgo etnocéntrico de tal respuesta. Es más, modernización no implica necesariamente occidentalización, en palabras de Huntington:

«las sociedades no occidentales se pueden modernizar y se han modernizado de hecho sin abandonar sus propias culturas y sin adoptar indiscriminadamente valores, instituciones y prácticas occidentales»².

Dotar al islam de una dimensión revolucionaria, como hizo la revolución iraní, le libraba de ser considerado como un factor de atraso de modo que Occidente y sus valores dejaban de ser equivalentes a la modernización³. Aún es más, el éxito de la revolución iraní demostró que la propuesta de islamizar la modernidad no era una utopía sino una realidad practicable. Se produce un cambio de referencia que pasa de nacional a transnacional. Fue la primera «*Revancha de Dios*» utilizando la terminología de Gilles Kepel.

² Samuel P. Huntington. ¿Choque de civilizaciones? Editorial Tecnos, Madrid 2002, pág. 57.

³ *Ibíd.*, pág. 669.

Irán y, también, Arabia Saudí se presentan simultáneamente como porciones liberadas de la *umma* (comunidad de creyentes)⁴. Por eso el resurgir de los valores religiosos se identifica ampliamente con el sentimiento nacional, constituyéndose en un antídoto contra la pérdida de identidad. El resultado es que lo islámico, hasta cierto punto, se convirtió en iraní o en saudí y contribuyó a dotar a la política de una nueva identidad⁵.

De cualquier manera, el mundo se ha plegado sobre sí mismo, y la globalización encarna un proceso racionalizador que no es en absoluto pacífico, en la medida que tiende a una formulación universal; «*unum versus alia*», el encuentro y la confrontación de ideas con el otro cultural se torna inevitable. Es una convivencia culturalmente depredadora. La cuestión no es tanto como asumir la modernidad sino el tipo de relación a sostener en el inevitable encuentro con el otro y hasta consigo mismo, lo que entre otras cosas, configura respuestas como el salafismo.

El mundo ha reducido su tamaño de modo que «las interacciones entre pueblos y gentes de diferentes civilizaciones intensifican la conciencia de civilización de los individuos y esta a su vez refuerza diferencias y animosidades»⁶ al tiempo que los procesos de modernización despojan a los hombres de sus antiguas identidades. Como señala Mary Kaldor, las nuevas guerras:

«están relacionados con la política de identidades, a diferencia de los objetivos geopolíticos o ideológicos de las guerras anteriores» por una nueva división política entre «un cosmopolitismo basado en valores incluyentes, universalistas y multiculturales, y la política de las identidades particularistas... basada en una identidad concreta sea nacional, de clan, religiosa o lingüística... la nueva política de identidades consiste en reivindicar el poder basándose en etiquetas»⁷.

Y «El islam» es el credo de entre 900 a 1.500 millones de personas, de los cuales solo unos 300 millones son árabes. Es la religión oficial de al menos 55 países de Europa, Asia y África y cuenta con importantes comunidades en América. Un grupo humano para ser grande debe absorber grandes diferencias; la uniformidad solo es posible en grupos relativamente pequeños.

Es más, actualmente es probablemente el credo de mayor velocidad de expansión. La razón es su naturaleza invertebrada que le permite adaptarse a todos los escenarios y culturas. En el islam tradicional no se dan los debates interioristas en torno a la Fe tan propios del cristianismo, mientras que la predicación (*dawa*), como en el mundo protestante, está por encima de la teología.

⁴ Javier de Planhol. *Las naciones del Profeta*. Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ediciones Bellaterra, Barcelona 1988, págs. 667-669.

⁵ *Ibid.*, pág. 667.

⁶ Samuel P. Huntington. *Op. cit.*, págs. 24 y 25.

⁷ Mary Kaldor. *Las nuevas guerras*. Editorial Tusquets, Barcelona 2001, pág. 21.

No existe, a diferencia de lo que sucede en el catolicismo, una jerarquía (con sus matices en el caso del chiismo) ni unidad de doctrina. No existe una ortodoxia nítida y exactamente definida, sino una tradición, o más exactamente, varias tradiciones igualmente válidas; se está ante una comunidad de fieles, en su sentido más gregario, más que ante un grupo dogmático. De hecho, lo que siempre en el fondo se defendía en las guerras de religión era una concepción de la comunidad.

Ciertamente, el islam se vertebró en torno a la cultura árabe como opción política, particularmente después del advenimiento de los Omeyas. En palabras del Profeta: «Ama a los árabes por tres razones: porque yo soy árabe, porque el Corán está en árabe y porque quienes están en el paraíso hablan en árabe». Pero el islam no es monolítico, es un credo que se añade a la cultura local, de modo que no es lo mismo un musulmán bosnio que uno egipcio que uno malayo o que uno árabe.

El islam es diversidad por la amplitud de la zona en la que se encuentra implantado, por la cantidad de culturas y razas implicadas, pero también por las diferentes aproximaciones legítimas que caben realizarse a su texto fundacional. A ello se suma el que las sociedades musulmanas sean mucho más diversas que las occidentales homogeneizadas desde Westfalia y construidas sobre bases territoriales y étnicas.

Contra lo que pudiera parecer, la visión dicotómica y excluyente que hace de las claves religiosas la piedra angular para la comprensión de los conflictos, no resulta acertada toda vez que resta visibilidad a muchos otros problemas igualmente trascendentes que subyacen bajo ella. La clave islámico/no islámico encubre muchas otras opciones y es expresión de una disconformidad al igual que un elemento de vertebración (a veces el único) de la protesta, actuando como herramienta de movilización y marco legitimador.

Además, en el mundo islámico existen unidades políticas –Estados– dotadas de sus propios intereses, con problemas vitales (agua, fronteras, desarrollo económico...), o incluso de adaptación al marco cultural sobre el que se instala. Existen además problemas étnicos, sociales, pugnas ideológicas, culturales... Un mismo problema, la etnia kurda, por ejemplo, implica simultáneamente a cuatro Estados.

Estamos en un espacio altamente fragmentado, y desde el punto de vista del realismo político, policéntrico en cuanto a la distribución del poder, en el que en no pocas ocasiones claves como pudieran ser las nacionalistas o ideológicas son infravaloradas cuando no obviadas; o, aún más frecuente, se instrumenta el hecho religioso para vertebrar otros conflictos.

Identidad, fractura y desorden

Oriente Medio es la cuna de la historia. Y sucede que el progreso no es lineal y el grado de civilización de una sociedad se reconoce en el nú-

mero de contradicciones que acumula. Habida cuenta de la gran cantidad de líneas de fractura (*cleavages*) activas que convergen en la región, tal afirmación de inspiración bíblica parece que no podría resultar más acertada.

No obstante, Oriente Medio hasta bien entrado el siglo xx había sido un espacio integral, un *continuum* cosmopolita por el que era sencillo y común desplazarse sin problemas. Nacer en Siria y formarse en el Cairo era relativamente común.

Etnia, lengua, religión y cultura son etiquetas, elementos de definición identitaria al tiempo que planos habituales para el conflicto. Esto es, actúan como mecanismos de polarización promoviendo el alineamiento de la población de modo dicotómico y excluyente, según la lógica de clasificación dentro-fuera. La cuestión es que se encuentran entrelazados de un modo difícilmente disociable en todos los casos.

En Oriente Medio concurren tres grandes planos de fractura cuya formulación sería posible en términos dicotómicos, aunque con todo tendría un espacio de indefinición: un primero plano sería religioso y estaría establecido entre musulmanes y no musulmanes (cristianos, judíos... pero también habría quien incluiría a drusos o alauitas entre otros); el segundo plano sería étnico y se situaría entre árabes/no árabes (turcomanos, persas, bereberes, kurdos, baluchis, armenios...), grupos subnacionales pero también transnacionales; el tercer plano sería nuevamente religioso y un subproducto del primero, y correspondería a la división suníes/no suníes (chiíes en sus distintas ramas, jariyíes y habría quien introduciría a drusos y alauitas); y tampoco conviene olvidar que los sunitas están divididos en cuatro escuelas (*madhabs*) por más que esta distribución sea principalmente geográfica.

A ello se suman movimientos transnacionales como el panarabismo o el panislamismo que acrecientan la fluidez de las identidades nacionales. Otros planos como son la distribución lingüística y cultural no son en absoluto baladíes pero sus límites, más o menos, quedan comprendidos entre los anteriores. Turquía, Irán, el mundo árabe, o India son universos culturales que colisionan.

Y tampoco se puede olvidar, como ya se ha señalado, la presencia de Estados, instituciones definidas territorialmente y construidas sobre códigos axiológicos occidentales sin atender a las referidas líneas de fractura. Estas estructuras generan sus propias dinámicas y se dotan de intereses igualmente trascendentes y capaces de imponerse, como bien prueban por ejemplo la guerra Irán-Irak, la alianza sirio-iraní o los nacionalismos árabes de distinto signo.

Junto a los Estados –en su interior o distribuidos entre varios– conviven organizaciones preestatales como tribus, clanes, naciones, etnias... que

imponen su lógica e inciden en la formulación de políticas de los países tanto hacia el interior como hacia el exterior.

El Estado tal y como se presenta en el mundo musulmán, no es resultado de la evolución de una forma de organización islámica sino la consecuencia de una política de reformas por un lado, y de la persistencia de la organización, valores y comportamientos del pasado por otro. Y es que los Estados musulmanes, en general son de factura reciente, carentes de un referente identitario en lo relativo a la forma política de gobierno.

De hecho, podemos considerar que una de las principales causas del heterogéneo fenómeno conocido como Primavera Árabe se encuentra en la falta de adecuación y encaje entre un modelo de Estado, ineficiente e ineficaz (los regímenes autoritarios solo cuentan con la eficacia como fuentes de autoridad), construido en torno a parámetros occidentales, y unas sociedades cuyos códigos axiológicos y de distribución del poder son bien diferentes, sometiendo al sistema a múltiples tensiones y fricciones constantes.

La crisis económica en la ribera norte limitó los flujos financieros que lubricaban la juntura de ambas piezas y el sistema se agarrotó y acabó por colapsar como resultado del déficit de gobernanza y de la fragilidad del Estado; esta situación además generó colateralmente efectos sobre la identidad.

Hay un sistema que no funciona y una alternativa que se proclama la solución y no está probada. Ideólogos radicales como Sayyed Qutb ya en su obra *La justicia social en el islam* claman por no importar formas lejanas y extranjeras y desarrollar los elementos culturales que les resultan propios⁸. La cuestión es que el islam no es el problema ni tampoco la solución, aunque probablemente sí parte de ella.

Aún es más, la implantación del modelo Estado ha logrado parcialmente la transformación de las sociedades, cuando no su fractura entre núcleo más o menos occidentalizado y otra parte que se aferra a valores tradicionales en un universo de pobreza al que se suman la división entre el campo y la ciudad, dando origen a roles distintos y poniendo límites tanto a los procesos de laicización como a los de islamización, como prueban en uno y otro sentido los casos de Túnez, Turquía o Egipto.

Para el académico Bernard Lewis, los nombres adoptados por los nuevos Estados son expresión de su artificialidad: Irak fue una provincia medieval con límites muy distintos a los de hoy. Libia, Siria y Palestina son nombres de la antigüedad que no se habían usado durante mil años hasta el siglo xx; Argelia y Túnez ni siquiera existían como palabras en árabe; el mismo término ha servido para designar a la capital y al país. No existe

⁸ Sayyed Qutb. *Justicia social en el islam*. Editorial Almuzara. Madrid, 2007.

un vocablo en árabe para nombrar a Arabia Saudí y se la llama «*el reino árabe saudí*» o la «*península de los árabes*». El motivo, a su juicio, no es que el árabe sea una lengua pobre, sino en que no piensan su identidad en términos territoriales y étnicos⁹.

No obstante, no son pocos ni irrelevantes los académicos que rechazan tal visión y para los que los Estados son realidades existentes, hechos poco discutibles. Además la de Lewis es, paradójicamente, la misma visión de los radicales, para los que la supra-estatalidad de la *umma*, el *dar al-Islam* (tierra del islam), se ve hoy, en parte, sujeta a un proceso de fragmentación territorial impuesto artificialmente como fruto indeseado de la experiencia colonial y de la perspectiva occidental.

Pero, con todo, los hechos son tozudos y el Estado se ha consolidado e impuesto su lógica de modo que hasta los procesos islamistas globales incorporan en la práctica un sesgo estatal. Como Oliver Roy vaticinaba a comienzos de los noventa, se ha producido la integración y banalización de los movimientos nacionalistas que han adquirido tintes islamonacionalistas reabsorbiendo las tensiones centrípetas y centrífugas al tiempo que restaba valor geopolítico a su apuesta por la *umma*¹⁰.

Pensemos en lo que fue el postconflicto en Irak, un maremágnum de guerras civiles que se liberaron al desaparecer el marco institucional que las contenía. Religiosos contra laicos, chiíes contra chiíes, kurdos y chiíes contra suníes, suníes y kurdos contra chiíes, suníes contra yihadistas, yihadistas contra invasores, ocupantes contra suníes chiíes y kurdos, tribus contra tribus¹¹.

Las sociedades musulmanes son sociedades jóvenes (en la mayoría, el 70% de la población tiene menos de treinta años de edad), en ebullición; no son sociedades monolíticas (suelen integrarlas distintas razas y lenguas) ni tampoco estáticas.

El proceso de urbanización en ellas ha sido muy acusado con todo el cambio de estructuras sociales que ello implica y la proletarización de importantes sectores de la población lo que se ha traducido en Irán, por ejemplo, en la creación de las milicias paramilitares *Basij* (los *sans-culottes* del siglo XXI, pero también la fuerza moral del régimen); la religión proporciona así a los colectivos anónimos una forma de integración y una identidad. Todo ello sucede en el contexto de unas estructuras políticas anquilosadas incapaces por sí mismas de dar una respuesta a tales cambios.

⁹ Bernard Lewis. *La revuelta del islam*. VV. AA. Dossier de La Vanguardia 01/2002, pág. 9.

¹⁰ Irene Fernández-Molina. Islamismo y Relaciones Internacionales en Actas de las I Jornadas de Estudios de Seguridad de la Comunidad de Estudios de Seguridad «General Gutiérrez Mellado». Tomo I, UNED 2009 págs. 291-286.

¹¹ Samuel Barm. «*Sunnis and Shiites-Between Rapprochement and Conflict*», págs. 87-93.

A la presencia en el escenario de elementos centrífugos se suman también otros centrípetos como la existencia de un basamento cultural común paralelo a la religión, aunque no del todo coincidente con sus áreas de implantación, como las culturas turca y persa (que compiten entre sí y se extienden hasta Asia central; por ejemplo, Tayikistán país construido en torno al credo suní es un país farsi) y la árabe (que se ha llegado a confundir con la ortodoxia islámica) que trasciende por encima de fronteras y etnias.

Esta extraterritorialidad de la *umma* explica por ejemplo, la colaboración transfronteriza de clérigos que ejercen su influencia allende las fronteras. Así, el jeque egipcio Yusuf al-Qardawi, residiendo en Catar, ha sido *muftí* supremo de los palestinos de Hamas; y el jeque Ibn Qatada, un jordano palestino residiendo en Londres ha sido *mufti* del grupo argelino GIA¹².

En Occidente la unidad política es el Estado-nación que se puede fragmentar en distintos planos, uno de los cuales es el religioso; para muchos musulmanes es difícil ver una nación subdividida en grupos religiosos sino una religión dividida entre naciones¹³. El islam es, con una aproximación purista, una nomocracia¹⁴, *din, dunya, dawla*: religión, sociedad y estado sin un espacio exclusivo para la política; lo que en una lectura inversa, dota a la política de todo el espacio.

La fractura religiosa y sus claves

Algunos sociólogos consideran que las ideas de tótem y Dios tienen el mismo origen. Durkheim¹⁵ afirma que «*los dioses son los pueblos pensados simbólicamente*», y que «*los intereses religiosos no son más que la forma simbólica de los intereses morales y materiales*». Esto es, que no son los dioses los que hacen a los pueblos, sino los pueblos los que crean a los dioses que los representan¹⁶. La idea de Dios, así vista, solo es una forma de culto a la sociedad a sí misma que convierte la experiencia religiosa en un éxtasis en grupo con funciones formadoras de identidad y productoras de cohesión social¹⁷. De hecho Durkheim sostiene que «*la religión no ignora la sociedad real ni hace abstracción de ella sino que es su imagen y refleja todos sus aspectos, incluso los más vulgares y repulsivos*»¹⁸.

¹² Emmanuel Sivan. «The Clash within Islam». *Survival IISS Quaterly*. Vol. 45. Number 1. Spring 2003, págs. 25-45.

¹³ Bernard Lewis. *Op. cit.*, pág. 9.

¹⁴ Antonio Elorza. *Umma. Op. cit.*

¹⁵ Raymond Aron. *Las etapas del pensamiento sociológico*. Ediciones siglo XX, Buenos Aires, págs. 54 y ss.

¹⁶ Santiago González Noriega en *Introducción a Émile Durkheim. Las formas elementales de la vida religiosa*. Ediciones siglo XX, Buenos Aires, pág. 7.

¹⁷ Hans Joas. *Guerra y modernidad*. Ediciones Paidós Ibérica S.A., Barcelona 2005, pág. 95.

¹⁸ Émile Durkheim. *Op. cit.*, pág. 633.

Lo más relevante de la crisis de las grandes ideologías totalizantes con las que se cerró el siglo XX, ha sido la mutación de las ideologías seculares tradicionales y su reconstrucción mediante matrices culturales, religiosa, cultural-lingüística como formas de movilización e identificación colectiva, en el contexto del apoyo de fantásticos multiplicadores mediáticos¹⁹.

La cultura de una sociedad enmarcada en el contexto de la civilización, constituye un espacio difuso que encarna en sí mismo una propuesta de sistema de valores y normas. Núcleo vertebral de esta propuesta son tanto el lenguaje como el hecho religioso que en modo alguno son ajenos: no en vano y como apunta Durkheim «casi todas las grandes instituciones sociales han nacido de la religión»²⁰.

En esta línea, Bichara Khader sostiene que el islam «acabará girando sobre sí mismo porque todo el discurso culturalista se basa en una confusión constante entre cultura y religión, convirtiendo a la cultura o a la religión en la causa determinante»²¹. Reacciones como los islamismos (pues son plurales y distintos) o el (los) salafismo (s), son expresión de tal diversidad. La globalización ha hecho que el islam se descubra a sí mismo.

En no pocas ocasiones de partida, el análisis no es acertado al equivocar el punto de origen, la referencia sobre la que se articula, que son las nuestras no las suyas, desatendiendo el núcleo central de la cuestión, su idiosincrasia; el pensamiento lineal y mecanicista, resultado de interpretar la realidad desde nuestros patrones no funciona, lo cual no hace irracionales a las respuestas, sino de una racionalidad diferente.

Así, se llama moderados a quienes se muestran más próximos a las tesis occidentales y se tilda de radicales a quienes no, ignorando que la base de la diferenciación no es tanto la militancia o la proactividad como la naturaleza de las convicciones, la aproximación que se hace al mundo y las respuestas que se ofertan desde ella. Expresión de esta situación es que denominaciones como puritanos, integristas, fundamentalistas sean nombres y experiencias europeas puestas al servicio de realidades significativamente diferentes, un reduccionismo profundamente inadecuado.

El plano religioso se encuentra igualmente fragmentado toda vez que alberga tres fallas con elementos transversales; a las ya aludidas entre musulmanes/no musulmanes, y sunitas/no sunitas habría que sumar

¹⁹ Pere Vilanova en *Prólogo* a Charles-Philippe David. *La guerra y la paz*. Icaria, Barcelona 2008, pág. 19.

²⁰ Émile Durkheim. *Op. cit.*, pág. 630.

²¹ Bichara Khader. «Terrorismo islamista localizado. Terrorismo islamista globalizado. Un ensayo de definición». En VV. AA. *Afrontar el terrorismo*. Gobierno de Aragón 2006, pág. 186.

una tercera en torno a la interpretación, lata o intimista, del hecho religioso, y el correcto sentido de la sociedad situándose en los términos del bíblico debate entre el hombre y el sábado.

Decía Freund que numerosos conflictos «nacen de desacuerdos sobre la idea de perfección»²². El desencuentro en el mundo islámico, la temida *fitna*, la ruptura de la comunidad, surge a la muerte del Profeta y tiene por causa primera su sucesión, momento a partir del cual comenzará la divergencia. La *umma* desde ese momento se separa entre los legitimistas, aquellos que consideran que su sucesor debía ser un miembro de su casa (*Ahl Al Bayt*, en concreto Alí, su primo y yerno), de su estirpe, y no el designado (Abu Bakr, el primero de los cuatro califas rectamente guiados, los *Rachidum*). Los primeros tomaron el nombre de chiitas (*el partido de Alí*) mientras los otros, el grupo vencedor, se identificarían como los sunitas (de la palabra suna, el «procedimiento acostumbrado», el «camino trillado»). La evolución del califato con los sucesores del primer califa, Omar y sobre todo Utmán y el posterior asesinato de Alí consolidarían la fractura²³.

No obstante hay «sectores revisionistas» que achacan la definitiva separación entre suníes y chiíes a la muerte del Estado califal en el 945, fecha a la que se remonta la escisión entre el islam árabe y el islam iraní, que traza una vía nacional de habla persa en el islam²⁴.

Un tercer grupo, los jariyies, disienten y consideran que el califa podía ser cualquier musulmán de buena reputación, separándose de la comunidad. De ahí su nombre, que se traduce como los que salieron, derivado del verbo árabe *jaraya* (salir). Hoy quedan menos de 1,5 millones de jariyíes, la mayoría de ellos en Omán siendo conocidos también como ibadíes. No se diferencian sensiblemente del sunismo preconizando una rigurosa observancia de los conceptos coránicos y mucha resistencia a aceptar innovaciones (*bidá*). Las corrientes «fundamentalistas» incorporan buena parte de sus debates.

El mundo suní y la experiencia wahabita

La práctica suní es la mayoritaria en el islam, la seguida por el 80% de los musulmanes. No reconocen ninguna autoridad religiosa concreta ni la mediación; sin embargo, algunos teólogos por su prestigio personal tienen una gran influencia social.

²² Julian Freund. Sociología del conflicto. Ediciones Ejército, Madrid, 1995, pág. 197.

²³ Javier Martín. Sunnies y chiíes. Los dos brazos de Alá. Los libros de la Catarata, 2008.

²⁴ Alessandro Arufflo. El mundo islámico. De Mahoma a hoy. *Op. cit.*

Su práctica es tradicionalista y se manifiesta en la aceptación del ordenamiento establecido, así como en el cumplimiento de los preceptos coránicos y los ritos fijados por la costumbre, en el marco de la distribución territorial de las diferentes escuelas jurídicas (básicamente cuatro: *hanbalí*, *shafí*, *maliki* y *hanafí*). Estas no son religiones diferentes sino respuestas distintas ante una misma realidad obtenidas utilizando instrumentos jurídicos diferentes como la analogía (*qiyas*), consenso de los sabios (*ijma*) y el esfuerzo interpretativo (*ijtihad*).

T.E. Lawrence, más conocido *Lawrence de Arabia*, a principios del siglo xx describiría a sus colaboradores árabes en los siguientes términos:

«Eran un pueblo de colores primarios, o, mejor dicho, de blanco y negro, que veía el mundo siempre con perfiles acusados. Eran un pueblo dogmático que despreciaba la duda, nuestra moderna corona de espinas. No comprendían nuestras dificultades metafísicas, nuestras interrogaciones introspectivas... para este pueblo todo era blanco y negro... vivían voluntariamente en los superlativos... jamás transigían... eran un pueblo de espasmos, de cataclismos, de ideas, la raza del genio individual... llegó a esa intensa condensación de sí mismo en Dios cerrando sus ojos al mundo y a toda las complejas posibilidades latentes en él... el solitario árabe no encontró felicidad que pudiera compararse a la contención voluntaria. Encontró el placer en la abnegación, en la renuncia, en la autocorrección... hizo de su desierto una nevera espiritual en la que conservó intacta, pero sin mejoras posibles, una visión de la unidad de Dios»²⁵.

Existe dentro de esta religiosidad una práctica, la vía sufi con sus agrupaciones o cofradías lideradas por un maestro y próximas al misticismo, u otras populares como el marabutismo que venera a los santones, algo que tiene un difícil encaje en una ortodoxia que proscribe la mediación o un culto distinto al de un Dios único; es decir, entraña una cierta heterodoxia.

Las reformas político-religiosas no son desconocidas en el islam suní. Podemos proponer como ejemplo el caso de los almorávides²⁶. El wahabismo, así visto, es otra tendencia que enlaza con la *jariyí*; es un movimiento reformista, tradicionalista y regeneracionista surgido en la Arabia del siglo xviii de la mano de un clérigo hanbalí –una escuela más rigorista, partidaria del literalismo en la exegesis coránica– Abd al Wahabb, muy influenciado por otro clérigo del siglo xiv, Ibn Taimiyya, buscará limpiar el islam de prácticas heréticas y restituir su pureza primigenia. Además se aliará con la familia Ibn Saud lo que a la larga, convertirá al wahabismo

²⁵ T. E. Lawrence. *Los siete pilares de la sabiduría*. Editorial Óptima, Barcelona 2000, pág. 25.

²⁶ Hillet Fradkin. «*The Paradoxes of Shiism*» en VV.AA. *Current Trends in Islamist Ideology*. Vol 8.

en una religión de Estado; de hecho, el wahabismo y la Casa de Saud, son las bases de la fundación de Arabia Saudí.

Su lectura del Corán es muy estricta y propone una vuelta a las fuentes; es más, según el dogma del Corán increado, consideran que este existe físicamente en los cielos, lo cual lo hace perfecto. Hace especial énfasis en la idea del *Tawhid*, la confluencia de todo en torno a Dios. Igualmente consideran clave el conocimiento pleno de todos los actos por parte de Dios, lo que implica la predestinación; todo se subordina a la glorificación sistemática de Alá, del Profeta y de sus compañeros²⁷.

El wahabismo denuncia muchas prácticas y costumbres por considerarlas poco islámicas: no es partidario de la simple imitación (*taqlid*) de los antiguos; incluso, opina que el derecho medieval es erróneo toda vez que había perdido la referencia o eran incluso herejías.

La teología wahabí –al igual que los jariyíes– reconocía en el mundo solo dos categorías: musulmanes y no musulmanes. Los que no pertenecían a la primera, esto es aceptaban hasta la última de sus propuestas y reglas, eran catalogados de infieles y doblegados. Siguiendo la estela de Ibn Taimiyya, promueve una utilización lata del *takfir*, de la excomunión; quien peca es un pecador, pero quien no sigue una sola de las reglas de la religión, que no son pocas, es otra cosa, es un apóstata, un infiel, lo peor.

Este discurso condena a sufíes y chiíes, a los que acusan de politeístas, así como tradiciones y costumbres como fumar, escuchar música, bailar, afeitarse la barba, visitar las tumbas, para algunos hasta la risa, cualquier elemento que suponga una desviación respecto de Dios. A su visión iconoclasta de la religión, se le imputa la destrucción de las tumbas del Profeta en Medina y de Hussein en Kerbala (un golpe en la columna vertebral chií, al considerar que solo a Dios se le debe veneración).

Fieles a sí mismos, rechazan el término wahabí por considerarlo despectivo y reivindican la denominación de «Islam verdadero». Pero es imposible una coincidencia plena entre teoría y práctica, entre ortopraxis y ortodoxia; se es asintótico con una excelencia que obliga a depuraciones constantes.

Lo cierto es que el wahabismo en aplicación del mandato de la *Dawa* y con los recursos del petróleo, enviaría predicadores por todo el mundo difundiendo ampliamente su visión del islam, en forma de profesores y activistas, presentándola como la única posible tanto en el Norte de África como en Asia Central. La influencia wahabí caló en Afganistán ya en el siglo XIX y desde la década de los 70 en Sudán, norte de Nigeria y en Banda Aceh (Indonesia)²⁸ pero también ha convulsionado el Norte de África.

²⁷ Mourad Faher. «La exégesis wahabí del Corán» en Dossier *La Vanguardia* nº 10/2004, págs. 54-56.

²⁸ <http://www.mediterraneosur.es/fondo/wahabi.html>,

El wahabismo y el deobandismo se encuentran en las raíces de muchos movimientos radicales.

La instrumentación del wahabismo (junto a odios atávicos) en el contexto de la guerra fría forzó la retirada de las tropas soviéticas de Afganistán y perturbó seriamente el orden soviético en Asia Central. Pero también mostró a sus adeptos que la lucha armada contra una superpotencia podía resultar exitosa, infundiendo esperanza en individuos radicalizados a quienes además se había dado instrucción, experiencia de combate y prestigiado delante de sus conciudadanos (en Argelia, por ejemplo estos excombatientes en no pocas ocasiones cambiaron su apellido por *al afganí* y crearon una estética que alternaba el *kemis* con prendas militares). Estos a su vez se convirtieron en nuevos y diseminados polos de radicalización.

Desde los años 70 se ha producido el retroceso de las políticas panarabistas en beneficio de los Estados que forman parte de la nación árabe y, de modo paralelo a un incremento del panislamismo. Es más podría decirse que el panislamismo, construido eso sí desde una cultura wahabí, ha sustituido al panarabismo integrando a otras etnias y legitimando con ello su presencia a nivel global²⁹.

El chiismo

Los chiíes suponen una horquilla entre un 12 y un 20% de la población estimada de la *umma*, la comunidad de creyentes, entre unos 120 y 250 millones de fieles³⁰, siendo la rama del islam que mayor crecimiento ha experimentado en los últimos años. Su área de preponderancia se sitúa en todo el Oriente Medio y alcanza hasta la India, pudiendo hacerse una clasificación en tres grandes categorías: chiíes árabe parlantes, chiíes persa parlantes y chiíes urdu parlantes³¹.

En lo que se refiere a su distribución geográfica hay que reseñar que es un grupo mayoritario en Azerbaiyán (75%), Baréin (61,4%), Irán (93,5%) e Irak (62,5%); se sitúa en porcentajes considerables en el Líbano (41%) y Yemen (47%); y se encuentra en clara minoría en Kuwait (30%), Pakistán (20%) –este Estado fue fundado por el líder chiita Alí Jinnah– Siria (15,3%), Turquía (20%), Emiratos Árabes Unidos (16%) y Arabia Saudí³².

En 1501 el advenimiento de la dinastía Safaví en la antigua Persia sirvió a su unificación y puso a la religión al servicio de una dinastía, forzó la conversión de no pocos grupos y contribuyó a la creación de una estructura

²⁹ Irene Fernández-Molina. *Op. cit.*

³⁰ Domingo del Pino. «Chiitas contra sunitas». *Revista Española de Defensa* n° 246, noviembre 2008, págs 62-67.

³¹ Javier Martín. *Sunnies y chiíes. Los dos brazos de Alá. Op. cit.*

³² Domingo del Pino. *Chiitas contra sunitas. Op. cit.*

religiosa –hecho inédito en el mundo islámico– que primero se sometió al régimen y sirvió a sus propósitos, reforzando el aparato del naciente Estado, pero después se alzó contra él imponiendo sus dinámicas³³.

El chiismo quedó constituido en un elemento identitario persa, contribuyendo a la difusión y afianzamiento de esta religión. A la contra, los chiíes de origen árabe quedaron lastrados como quintacolumnistas; mientras los grupos culturalmente persas pero suníes (como los tayikos) también vieron afectada su identidad.

Los chiíes mantienen que el liderazgo de la comunidad corresponde a una línea de los descendientes de Alí, el último de los cuales se encuentra en ocultación. Estos disponen de la doble condición de líderes religiosos y políticos; y reciben el nombre de imanes. En tanto no llega el último, la comunidad cuenta con la orientación de expertos juristas razón que subyace en la creación de una jerarquía eclesiástica.

Además, el chiismo no es monolítico y caben distinguirse dos tipos principales: duodecimanos (el grupo mayoritario) y septimanos (o ismalíes, surgido cuando, al fallecer el sexto imán Yafar al Sadiq, le sucedió Musa al Kazim, en vez de su primogénito Ismael que fue desheredado por razones no suficientemente explicadas; una de sus ramas tiene por representante al Aga Jan); un tercer tipo muy minoritario sería el de los quinquemanos o zaydíes (un grupo con una teoría más populista próxima a los *jariyies*). El número (12 o 7) designa al último de los imanes legítimos de la línea, cuyo retorno tras la ocultación traerá de nuevo la justicia al mundo.

No les diferencia del sunismo el dogma, aunque sí elementos doctrinales y sobre todo su praxis: creen en la omnipotencia de Alá, la infalibilidad de Mahoma y el advenimiento del Juicio Final, si bien los matizan; no obstante, el papel central que se le otorga al retorno del *imán oculto* que regresa al final de los tiempos para restablecer la justicia, puede eclipsar otros conceptos fundamentales³⁴.

En los principios de la religión (*Usul-ad-Din*) se diferencian en el *Adl* (la autonomía del individuo frente a la justicia divina) y sobre todo en la *Imama*, esto es, en la autoridad de los imanes, legítimos líderes de la comunidad y capaces de interpretar el sentido oculto de las escrituras; estas se reconocen así, en cierto sentido incompletas sin esa referencia mística, lo que por otro lado dota a la religión de un componente esotérico frente a la exaltación sunita de la exégesis literaria³⁵.

Para el chiismo todo gran profeta está acompañado en su misión por un imán. Set fue el imán de Adán; Sem lo fue de Noé; Aron o Josué de Moi-

³³ Javier Martín. *Sunnies y chiíes. Los dos brazos de Alá. Op. cit.*

³⁴ Javier Martín. «Los chiíes». *Revista Foreign Policy*. Abril/mayo 2006, págs. 14-21.

³⁵ Alessandro Aruffo. *El mundo islámico. De Mahoma a hoy*. Editorial Popular, Madrid 2002.

sés; Pedro o los apóstoles de Jesús; Alí y sus descendientes de Mahoma. Los profetas hicieron llegar la palabra en forma de libro y presentan la letra de la revelación, pero es una escritura codificada que debe descifrarse; el imán es el que penetra la dimensión esotérica y la transmite a los iniciados dando pie a una religiosidad prodigiosamente fértil. El Corán es así el «Guía silencioso» y el imán es el «Corán hablante»³⁶.

Todo ello ha generado una doctrina diferente en ámbitos jurisprudenciales: divorcio, peregrinaciones, culto a los santos, conceptos como la *taqiya* (ocultación de la fe, esencial para su supervivencia), la *muta* (matrimonio temporal) o en cuestiones menores como introducir la frase «doy fe de que Alí es el amigo de Dios» en la llamada a la oración (el *adhan*)... pero también, y sobre todo, una diferente concepción de la vida³⁷.

Especial mención requiere la corriente alauita (atendiendo al papel de Alí, al que algunos consideran una encarnación de la divinidad que creó al profeta Mahoma de su propia luz) o *nusarí* (aunque es un término considerado como despectivo). Tiene un carácter hermético (lo que facilita el mito y la desconfianza), esotérico y sincrético (con elementos y hasta fiestas suníes, chiíes y cristianas) que divide a su comunidad en iniciados y profanos, e incorporan otros textos sagrados además del Corán. Los alauitas no son proselitistas y creen que los seres humanos son estrellas caídas del cielo; deben reencarnarse siete veces para ocupar nuevamente un lugar en los cielos, donde Alí es el príncipe³⁸.

Es una rama que algunos integran en el islam chií y otros no, imputándole la condición de herejía, aunque ellos sí suelen reclamar para sí la condición de musulmanes. Los alauitas son entre dos y tres millones de fieles distribuidos entre el Líbano, Antioquía (Turquía) y Siria³⁹.

La familia del presidente Asad pertenece a este credo, de hecho el partido Baaz («renacimiento») fue creado por un alauita y un cristiano y quedará en manos de la minoría alauita, sobrerrepresentada en el Ejército sirio. Como ha señalado Gema Martín Muñoz: «El inicial panarabismo baazista se ha transformado en un nacionalismo gran-sirio, la sensibilidad laica se ha desviado hacia una hegemonía confesional alauita y el socialismo moderado en un liberalismo económico autocráticamente dirigido»⁴⁰.

Una problemática de definición parecida sucede con los drusos, otra minoría, de en torno a un millón de creyentes, estratégicamente ubicada entre el Líbano, Israel, los Territorios Palestinos, Siria y Jordania que du-

³⁶ Iqbal Al Gharbi. *El chiismo y el Magreb*. Akkar/Ideas, primavera 2009, págs. 20-21.

³⁷ Javier Martín. Sunnies y chiíes. Los dos brazos de Alá. *Op. cit.*

³⁸ <http://www.abc.es/20120624/internacional/abci-alauitas-siria-assad-201206221553.html>.

³⁹ <http://www.mediterraneosur.es/>

⁴⁰ *Ibid.*

rante siglos han sufrido persecuciones. Es también una religión iniciática, muy hermética y poco conocida, que cree en la resurrección y en la reencarnación; considera que el Corán no establece el dogma definitivo e incorpora a su credo otros textos. Los drusos son monoteístas estrictos, creen en un Dios único, pero en sus libros secretos se santifica al califa Al Hakim como su «más perfecta encarnación» cuyo retorno esperan pues permanece en *ocultación*⁴¹.

Los drusos como otras minorías del Oriente oscilan entre el repliegue frente a las amenazas, el separatismo, y el nacionalismo árabe. Como ocurrió con los alauís, para facilitar su ascenso social, se enrolaron en el ejército y militaron en el partido Baaz. Alauís y drusos, que no siempre han convivido en paz, constituyen y no con la misma importancia, el núcleo del régimen sirio y una posición clave en el Líbano⁴².

De hecho, la presencia de estas minorías ha dado siempre un importante juego político. Tras la caída del Imperio Otomano, por ejemplo, los franceses se apoyaron en alauitas, cristianos y drusos para compensar el poder sunita. Otro tanto sucede en el Líbano con el maronismo político y las alianzas de minorías⁴³.

El Chiismo duodecimano tampoco es monolítico, un todo unitario, ni mucho menos, es un conjunto de mundos, con espacios de indefinición. En el Chiismo siempre ha habido diferentes *marja-e taqlid* (fuentes de emulación, el máximo nivel jerárquico) líderes religiosos a imitar por los creyentes y nunca uno solo, con lo que su pluralidad y diversidad estaban aseguradas; además pertenecen a distintas naciones y escuelas (colegios) que rivalizan entre sí. Sus enseñanzas y mandatos morían con ellos⁴⁴.

Consecuentemente, cada comunidad chií tiene sus propios intereses lo que genera conflictos inter chiíes; subsisten aún dentro de la misma rama y escuela (colegio) importantes rivalidades personales y doctrinales que han llegado a producir hasta el asesinato de grandes líderes, como para diversas fuentes fue el caso del gran ayatolá Mohamed Baquer al-Hakim⁴⁵.

Es más, ni siquiera durante el liderazgo de Jomeini su autoridad permaneció doctrinalmente incontestada en Irán, algunos de sus pares no aceptaron ni su autoridad ni sus propuestas más relevantes. Situación que se

⁴¹ <http://www.mediterraneosur.es/>.

⁴² Tomás Alcover. «Los drusos una minoría irreducible y ensimismada». <http://blogs.lavanguardia.com/beirut/los-drusos-minoria-irreducible-y-ensimismada>.

⁴³ Hassan Mneimneh. «The arab reception of Vilayat-e-Fasquih. The counter-Model of Muhammad Mahdi Shams al-Din». *Current trends in Islamist Ideology*, vol. 8.

⁴⁴ Javier Martín. *Sunnies y chiíes. Los dos brazos de Alá. Op. cit.*

⁴⁵ *Ibid.*

da aún con más fuerza en el chiismo de países del entorno, como con el ayatolá Fadlalá, fundador del grupo ideológico Hizbulá. No obstante también dispone de puntos de convergencia como lo son las ciudades santas y especialmente, Kerbala donde se encuentra enterrado el imán Hussein, y aún peregrinaciones, doctrinas, ideas, alianzas y financiación⁴⁶.

El Chiismo es una religión en la que coexisten quietismo y radicalismo, teocracia y laicismo; todo ello resulta posible sin necesidad de salirse de la misma y acudiendo a la doctrina. Plantea como claves conceptos de injusticia, legitimidad y martirio mientras se presenta como la religión de los desposeídos.

Y es que históricamente los chiíes han sufrido trece siglos de marginación social (fuera de la antigua Persia y por un siglo, en el Estado indio de Awadh); han sido una minoría dominada, oprimida y desheredada, cuya historia estaba ligada a demostrar la legitimidad de la lucha por restaurar la ley de Dios en la Tierra; desposeimiento y opresión hicieron de ellos los parias del islam pero también modelaron su carácter; una personalidad paciente, desconfiada, fiera a la vez que dotada de una inmensa capacidad de sufrimiento; como decía Kapuscinski «El chií es sobre todo un opositor implacable»⁴⁷.

La injusticia del trato dado a Alí les sitúa conceptualmente en estado de permanente rebeldía contra la autoridad. Todos los regímenes árabes, desde esa perspectiva, son tildados de ilegítimos.

El Chiismo así se constituye en una contracultura⁴⁸. Dota a los discursos de un sentido mesiánico y de narrativas y retórica; todo un lenguaje de contestación al que añade el sentimiento de agravio y humillación propia de una minoría perseguida secularmente⁴⁹. De este modo la exclusión social y la irrelevancia económica se ha traducido en la exclusión de los excluidos por parte de los tradicionalmente excluidos, mediante la afirmación de un conjunto alternativo de valores articulados en torno a la religión,⁵⁰ que además se plantea como más perfecta.

Los chiitas árabes han vivido bajo regímenes que no reconocían expresamente su identidad y características que se transformaron de chiíes arabo hablantes a arabo chiíes, y de ahí, a chiíes árabes. El rasgó chií se hizo más relevante que cualquier otro de los elementos identitarios de etnia, clase económica, religión y cultura⁵¹.

⁴⁶ Javier Martín. *Los chiíes*. Op. cit., p Elad Altmandopio Imamaganismo. págs. 14-21.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Iqbal Al Gharbi. *El chiismo y el Magreb*. Akkar/Ideas, primavera 2009, págs. 20-21.

⁴⁹ Richard Yann. *El islam shiit*. Ediciones Bellaterra, Madrid 1998.

⁵⁰ Manuel Castell. *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen III: fin de milenio*. Alianza, Madrid 2000, pág. 425.

⁵¹ Hassan Mneimneh. «The arab reception of Vilayat-e-Fasquih. The counter-Model of Muhammad Mahdi Shams al-Din». *Current trends in Islamist Ideology*. Vol. 8.

El choque entre chiitas y wahabíes

Escribía Freud en su trabajo *El malestar en la cultura* que los grandes conflictos no se producen entre las grandes diferencias sino sobre las diferencias menores. Freud⁵² considera así que en la conducta humana subyace una suerte de narcisismo. *Algo* resulta querido en la medida en que se asemeja a *nosotros* y nos confirma, e inversamente, *algo* resulta hostil en función de su lejanía.

La diferencia, por definición, rompe con la homogeneidad y genera asimetría, lo que determina que el individuo o grupo de individuos no pueda proyectarse en el otro y al tiempo que posibilitan el encuentro –ya que no son lo suficientemente grandes para poder impedirlo– dificultan el reconocimiento, la empatía y la alteridad, lo que convierte la relación en conflictiva, paradójicamente más cuanto menor es la diferencia.

Así, los conflictos religiosos se producen normalmente con la aparición de corrientes heterodoxas, las herejías; la razón es que, implícitamente, implica un cuestionamiento de quienes mantienen la ortodoxia y fuerza a su rechazo extremo. Son las ramas de una misma religión las que plantean el conflicto más enconado⁵³. Los grandes conflictos no son inter civilizatorios sino intra civilizatorios y entre los más próximos. En este sentido no debe perderse de vista que el cristianismo deriva del judaísmo, con el que estuvo enfrentado; y, significativamente, Dante⁵⁴ ubicaba a Mahoma en su obra en el infierno de los herejes.

El enfrentamiento entre suníes y chiíes es un enfrentamiento sectario que se nutre de razones políticas antes que de desavenencias étnicas, culturales y religiosas, si bien encuentra en ellas su clave legitimadoras e inspiradora. Bajo este prisma, la contra parte deja de ser simplemente *el otro* para sufrir un proceso de metamorfosis que le lleva a ser permanentemente diabolizado. Ya no se cuestiona el derecho del otro frente al mío, sino el derecho del otro a ser y a tener en pie de igualdad. Como nos recuerda Carl Schmitt:

«Todo antagonismo u oposición religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier clase se transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar de un modo efectivo a los hombres en amigos y enemigos»⁵⁵.

Así los suníes acusan a los chiíes de ser heréticos, al creer que Alí dispone de un estatus divino, lo que es grave delito en el islam; esto es, de ser asociadores (*shirk*, asociar otros dioses a Dios) y politeístas. Razón

⁵² VV. AA. *Apuntes de Polemología. Op. cit.*, capítulo VII.

⁵³ Anthony Storr. *La agresividad humana*. Alianza Editorial, Madrid 1970, pág. 101.

⁵⁴ Canto III.

⁵⁵ Carl Schmitt. *Op. cit.*, pág. 67.

por la que igualmente les imputan ser hipócritas (*munafiqun*) y faltar de corazón a la fe.

Además la doctrina de la infalibilidad de los imanes sitúa a estos, a su juicio, al mismo nivel que el profeta Mahoma con lo que de facto, se está cuestionando su carácter de último y sello de los profetas; el chiismo a juicio de los wahabíes presenta al Corán como imperfecto, toda vez que no puede interpretarse por sí mismo ya que debe serlo correctamente por los imanes. Entre las creencias más populares de este colectivo destaca creer que a los chiíes les resultaba lícito matar suníes (*nasibi*)⁵⁶.

Los chiíes, por su parte, consideran que el Corán no incluye toda la revelación, que algunos versículos han sido omitidos (más concretamente los que daban el poder a Alí, *Surat al-wilaya* y *Surat al-nurayn*) y algunos hádices han sido deliberadamente olvidados; pero no los reintroducen porque eso habría sido equivalente a generar una nueva religión, aduciendo que, aceptando el ejemplo de Alí, que lo toleró, pretenden preservar la comunidad⁵⁷.

El resentimiento de los chiíes hacia los suníes es menos acusado. Suelen comparar a los wahabíes con los *jariyies*, gentes que exceden los límites (*ghuluw*), nómadas incultos que tras islamizarse han vuelto a la ignorancia de la vida en el desierto y son agentes occidentales, frente a ellos productos de una civilización más refinada, una forma de superioridad (*shu' ubiyyah*)⁵⁸. A título anecdótico cabe reseñar que este odio ha hecho que *hackers* wahabitas se hayan enfrentado a *hacker* chiitas en el ciberespacio y viceversa. Por el contrario, movimientos panislámicos como los Hermanos Musulmanes ven refrenda su militancia antichií por el alcance de su apuesta.

Los sunitas pueden compartir mezquita con los chiitas, de hecho en Madrid lo hacen, aunque cuando las comunidades son extensas cada rama tiene las suyas propias; para un no conocedor del mundo islámico es difícil distinguirlos, particularmente si son conversos europeos.

En el terreno de los hechos, el chiismo ha sido históricamente objeto de persecución (de ahí su doctrina de la *taqiya*). Grupos deobandis están detrás del asesinato de los hazaras en Afganistán; en Arabia Saudí los chiíes no encuentran acomodo para su identidad. Su distribución a lo largo del área del golfo Pérsico más rica en petróleo no ayuda precisamente a la pacificación y son vistos –o se les presenta– en no pocas ocasiones como la quinta columna de Irán en la región. En Malasia el gobierno de Mahtair a finales de los noventa realizó una campaña contra la herejía chiita.

⁵⁶ Samuel Barm. *Op. cit.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Samuel Barm. *Op. cit.*

El rey de Arabia Saudí Abdel Aziz llegaba a decir en 1910 «*odiamos a los turcos solo un poco menos de lo que odiamos a los persas, debido a las prácticas infieles que han introducido en nuestra fe*». Curiosamente, las razas wahabíes determinaron que un amplio porcentaje de árabes de Mesopotamia se convirtiera al chiismo. Y fueron los ancestros de los wahabíes que hoy claman por un nuevo califa los que, de la mano de los británicos, (con los que tenían una alianza estratégica que heredaría después EE.UU.) se alzaron contra el turco y propiciaron su caída en beneficio de una potencia cristiana; obviamente, quieren un califa, su califa, a su imagen y semejanza.

Ambos bloques han generado movimientos islamistas que se impregnan de sus tradiciones. El islamismo suní (mayoritariamente de tradición wahabita y deobandi) es hanbalí (Qutb, Hassan Al Turabi, Abdallah Azzam...) y se retrotrae al pasado, frente a un islamismo chií (Alí Shariati, Jomeini...) más coherente por la importancia de su dimensión jurídica y reconducido a través de una escolástica clerical, lo que no quita que disponga de un populismo *basiji* pero que se presenta como intelectualmente más sólido⁵⁹.

Los márgenes del conflicto entre sunitas y chiitas oscilan, pendularmente y aún sin solución de continuidad, entre el *taqarub* (la reconciliación) de signo ecuménico y el *takfir* (la excomunión) por su carácter herético. Y el recorrido del péndulo ha demostrado ser de tramo corto y depender del interés de quien lo puede mover.

Y es que ya en el siglo XVIII Nadir Shah⁶⁰ intentó que se reconociera al Chiismo como una *madhab* más, esto es como una Escuela coránica más del islam, la quinta. Otras grandes figuras del islam también han planteado durante el siglo XX, la creación de una escuela *ja'afari*, lo cual fue visto como una instrumentación chií⁶¹. Se hacía válida la admonición del Imam Alí: «no discutáis sobre el Corán puesto que es portador de diferentes facetas»⁶². Parfraseando a Gellner⁶³ dos hombres son de la misma religión si se reconocen de la misma religión o como Edward Mortimer señala:

«Solo puedo definir el islam como religión de los musulmanes y para mí un musulmán es alguien que se denomina así. Para mí, en mi condición de yahiliya, no hay un islam, en el sentido de una entidad abstracta, inmutable que existe independientemente de los

⁵⁹ Hillet Fradkin. «b The Paradoxes of Shiism» en VV.AA. *Current Trends in Islamist Ideology*. Vol. 8.

⁶⁰ Shah de Persia, fundador de la dinastía de los Afsharidas.

⁶¹ Israel Elad Altmand. «The Sunni-Shi'a Conversion Controversy». Washington Hudson Institute. *Current Trends in Islamist Ideology*. Vol. 5 (2007).

⁶² Khaled Al-Berry. *Op. cit.*, pág. 125.

⁶³ Ernest Gellner. *Naciones y nacionalismo*. Alianza Editorial, Madrid 2006, pág. 74.

hombres y mujeres que la profesan. Solo hay lo que oigo a los musulmanes decir y lo que les veo hacer»⁶⁴.

En 1959 Mahmoud Shaltut (rector de la prestigiosa universidad Al-Azhar de El Cairo), reconoció al chiismo como una escuela *ja'afari* sin distinciones especiales respecto de las demás escuelas coránicas del mundo suní y por tanto ignoró su condición de herejía que hacía de la conversión al chiismo un compromiso con el paganismo⁶⁵.

Iguales esfuerzos se hicieron desde el mundo chiita, comenzando con el propio Imán Jomeini promoviendo, por ejemplo la figura de Abú Bakr. No obstante, aceptar a los chiitas como una quinta escuela coránica es difícil porque los dictados de cualquiera de ellas son válidos para todas las demás.

La visibilidad del régimen iraní enfrentándose a Israel y Estados Unidos o desarrollando su programa nuclear le han dado, en el pasado, popularidad y reconocimiento en el mundo árabe, lo que junto a las actividades misioneras organizadas (profesores, centros culturales..., un «poder suave») se ha traducido en un notable incremento en el número de conversiones al chiismo procedentes del mundo sunita (Argelia, Siria, Libia, Líbano...); esto ha generado desconfianza y un posicionamiento hostil de quienes una vez se habían sentido receptivos a las ideas de comunión, además de provocar la respuesta institucional de los países sunitas.

Así el jeque Qardawi, presidente de la Asociación de Ulemas Musulmanes, y que había sido receptivo a la idea de una quinta escuela, definía en 2008 a los chiíes como «musulmanes herejes peligrosos armados con millones de dólares y dirigidos por cuadros bien entrenados que intentan invadir con misioneros a las sociedades sunitas» y les acusaba de haber intentado entrar por la vía de las cofradías. Más tarde les pediría «que no invadan mi país. Mi país es sunita y ustedes los chiitas no tienen porque diseminar su secta en mi país, porque si lo hacen tendré que defender mi secta y decir que vuestra secta no vale nada, y tendré que pregonar que ustedes están diseminando el mal en la tierra del bien»⁶⁶. Con el conflicto sirio su posición se extremaría aún más.

La visibilidad de Irán dio esperanzas a las minorías chiíes no integradas que se sumaron a sus propuestas, pero también dificultó el proceso de asimilación y enconó el discurso antichií ante el aumento de poder de un actor no árabe que ponía en riesgo la visión nacionalista e identitaria de algunos actores árabes.

Irán ha transferido al islam en su conjunto el sentimiento vindicativo chií; así trata de presentarse como el paladín de un islam perseguido y guar-

⁶⁴ Irene Fernández-Molina. *Op. cit.*

⁶⁵ Israel Elad Altmand. *Op. cit.*

⁶⁶ Domingo del Pino. *Op. cit.*

dián de sus esencias. La cuestión es que, desde el realismo político, los puentes entre suníes y chiíes pueden servir, a su vez, para el aislamiento estratégico de Arabia Saudí.

Política exterior y planos de fractura. La instrumentación de la identidad y sus fallas. El dualismo de cultura e intereses

La diferencia en tanto que fuente y origen de la asimetría no solo es causa de los conflictos, sino también un concepto capital en el ámbito operativo al fijar el plano en que se desarrolla a través de «mezclas de manipulaciones conscientes y dirigidas y de complicidades y de negligencias inconscientes»⁶⁷.

Así, la religión se ha utilizado para legitimar conflictos cuyos fundamentos poco tienen que ver con lo trascendente, para ampliar la base social de gobiernos en el poder, para vertebrar un discurso de oposición, para justificar la guerra... confirmándose con ello el *dictum* de Clausewitz «tras la niebla de la guerra, siempre se esconden otros conflictos»⁶⁸. La palabra fanático proviene de *fanum*, que en latín significa templo⁶⁹, término que no solo se utiliza en el plano religioso sino también en el político⁷⁰.

«Los enfrentamientos religiosos, morales y de otro tipo se transforman en enfrentamientos políticos y pueden originar el reagrupamiento de lucha decisivo en base a la distinción amigo-enemigo. Pero si llega a esto, entonces el enfrentamiento decisivo no es ya religioso, moral o económico sino el político»⁷¹.

Y es que los rasgos identitarios pese a ser «comparativamente neutrales», contienen elementos míticos, son «portadoras de una carga emocional». Se produce una transferencia de sacralidad desde la religión a la nación, y también a la ideología⁷² que parece retornar a la misma haciendo que resulte de mayor relevancia, sociológicamente hablando, el concepto de «lo sagrado» que el de Dios⁷³; al decir del Profeta: «el imán (la fe) es interior, el islam es exterior»; a veces, y haciendo uso de esta dualidad, se produce por extensión una confusión interesada entre religión y cultura.

⁶⁷ Jorge Verstrynge. *Una sociedad para la guerra*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 1979, pág. 56.

⁶⁸ Carl Von Clausewitz. *De la guerra T II*. Ministerio de Defensa 1999, pág. 553.

⁶⁹ En razón de la prácticas de los sacerdotes de la diosa Cibeles.

⁷⁰ Carl Schmitt. *Op. cit.*

⁷¹ *Ibid.*, pág. 33.

⁷² Jonathan Glover. *Humanidad e inhumanidad*. Ediciones Cátedra, Madrid 2001, pág. 203.

⁷³ Raymond Aron. *Op. cit.*, pág. 55.

La religión –para algunos, el factor olvidado de las relaciones internacionales⁷⁴– en su fusión con la geopolítica actúa como un elemento discursivo más⁷⁵. El retorno de la religión a las relaciones internacionales que no pocas veces se han medido desde la perspectiva del realismo político supone un reto a la creatividad⁷⁶. Es lo que Kepel llama la revancha de Dios⁷⁷. La religión se confunde pues con una entidad no religiosa, con un Estado o con una nación y entra en su juego.

Geopolítica y líneas de fractura. Su efecto en las relaciones internacionales inter islámicas

El cruce entre las diferentes líneas de fractura conforma un escenario especialmente complejo en Oriente Medio donde puede activarse distintos planos por diferentes vías y los actores están dotados de intereses significativamente diferentes; agentes externos, junto a otros internos altamente fragmentados conforman una suerte de *wija* en la que todo parece cambiar de modo difícilmente predecible, excepto la realidad del ciudadano que, mayoritariamente, permanece en su miseria. Es la maldición asociada a los dientes de dragón de la mitología clásica, la división interna y la rivalidad inter musulmana.

Irán (etimológicamente el «país de los arios») es un país con 75 millones de habitantes (algo más del 1% de la población mundial) relevante por su población, su situación geográfica –es un pivote geopolítico y ocupa un espacio de centralidad en el creciente chíi– pero sobre todo por una cultura milenaria que trasciende lo étnico y lo religioso, un nacionalismo con sus propias respuestas que se sirve del lenguaje simbólico del chiismo y sus mitos para vehicular un mensaje al mundo musulmán en su conjunto⁷⁸.

La relación entre el poder (nacional o internacional) y el chiismo es una relación conflictiva. Sus intelectuales, han pasado de predicar el alejamiento del poder por su naturaleza imperfecta hasta el advenimiento del imám oculto en su condición de justo gobernante a hacerse con el mismo y ejercerlo en el nombre de aquel.

⁷⁴ D. Johnston y C. Sampson. «La religión el factor olvidado de las Relaciones Internacionales. PPC, Madrid 2000.

⁷⁵ Heriberto Cairo Carou. «Fundamentalismo cristiano» en Heriberto Cairo Carou y Jaime Pastor Verdú (comp.) *Geopolíticas, Guerras y resistencias*. Trama Editorial, Madrid 2006, pág. 118.

⁷⁶ Ángela Iranzo Dosdad. «La religión: un factor de orden y desorden en la formación de la sociedad internacional en el nuevo orden global» en Heriberto Cairo Carou y Jaime Pastor Verdú (comp.). *Op. cit.* pág. 141.

⁷⁷ Gilles Kepel. *La Revancha de Dios*. Anaya&Mario Muchnik, Madrid 1991.

⁷⁸ Abbas Maleki. «¿A dónde va Irán?» en VV.AA. *La Vanguardia Dossier* nº 24/ 2007. *Irán por dentro*» pág. 29.

La sustitución a lo largo del siglo XIX de la escuela *ajbarí* (más literalista) por la *usulí* (legalista y más proclive a la acción política a través de una interpretación doctrinal más libre, cuya culminación será la propuesta de Jomeini en su trascendental obra *Vilayat e-faquihi*, *La guía del Jurisconsulto*) modificaron esta relación, pasándose en menos de dos siglos, del rechazo a la participación política por su carácter pecaminoso, *mutatis mutandi*, por la misma regla y en nombre del pasado, a su ejercicio incontestado en el marco del Estado islámico, sirviendo de referente hasta a los movimientos salafistas suníes. Esta reinterpretación de su historia le convirtió en una fuerza inspiradora, una fuente de legitimación por sus orígenes religiosos y movilización frente a la injusticia.

La propuesta de Jomeini, en su célebre obra *Vilayat e-faquihi* se inscribe en esta línea, una suerte de teología política que si acerca lo político a lo espiritual, también es cierto que seculariza lo religioso para finalizar anteponiendo los intereses del Estado a través de órganos como el Consejo de Discernimiento de la Razón de Estado: el jurista en el poder puede hacer caso omiso de la *sharia* en nombre de la realidad. Los clérigos quedan insertos en la estructura del Estado⁷⁹ y sometidos a su razón. La política ocupa así completamente el espacio de lo religioso y se sacraliza.

El gobernante se dota con ello, ni más ni menos, de las mismas facultades del Profeta y acomoda la norma a las circunstancias; todo lo cual encaja en el esoterismo chií mucho más flexible en la interpretación religiosa que la mayoría del islam⁸⁰. El pragmatismo de los políticos islamistas no es menor que el de otros políticos y cuenta, además, con un aval religioso.

El efectismo de este mesianismo populista perturba una región multipolar y de equilibrios frágiles contribuyendo a la inquietud cuando no, simplemente, a su rechazo. Se presenta así como líder de un mundo, el chií, que supera sus límites étnicos y territoriales (está instalado en Irak, los Estados del Golfo, Afganistán) y tiene sus lugares sagrados en otro país (Irak). La cuestión es si resulta aceptable que un Estado que hasta ahora planteaba sus relaciones con una retórica de desafío pueda ser un actor regional relevante y hasta disponer del arma nuclear.

Eso sí, la política exterior iraní manifiesta no contar con ambiciones territoriales irredentistas (ha renunciado a territorios perdidos durante el XIX por más que haga esporádicas reclamaciones sobre Baréin, y mantenga en su poder tres islas de los Emiratos Árabes Unidos desde tiempos del sha), para tratar de convertirse en líder del mundo islámico.

Dentro del capítulo conspiratorio, tan al uso en la región, se acusa a los EE.UU. de activar la brecha entre suníes y chiíes para hacer que se maten

⁷⁹ Richard Yann. *Op. cit.*

⁸⁰ Mehdi Khalaji. «El declive de la ideología islámica» en VV.AA. *La Vanguardia Dossier* nº 24/ 2007. *Irán por dentro*, págs. 36-40.

entre sí. Y es cierto que desde la primera guerra del Golfo en 1991, EE.UU. ha acabado por rodear Irán en su propio continente desplazando fuerzas (en mayor o menor medida, temporal o permanentemente) a Arabia Saudí, Emiratos Árabes Unidos, Bahréin, Kuwait, Irak y Omán o en Uzbekistán y Tayikistán. Las invasiones de Afganistán e Irak llevaron a importantes contingentes norteamericanos hasta la misma frontera iraní. Es una broma muy conocida en Irán decir que Canadá e Irán son los dos únicos países del mundo cuya única frontera es EE.UU⁸¹.

La invasión de Irak generó un vacío geopolítico alterando los equilibrios de poder de modo que se hicieron más visibles las fallas entre suníes y chiíes, situando esta clave religiosa en un primer término y dotando de movimiento a las placas tectónicas de que se componían las sociedades. Los chiíes iraquíes consideraron esta como ilegítima aunque útil para sus intereses, lo que les llevó a un conflicto con los suníes más ligados al régimen.

La política exterior de Irán es una «política dual» que trata de combinar la exportación de la revolución con sus propios intereses nacionales⁸²; un debate sobre la primacía del islam o de Irán, en el que los sucesivos dirigentes iraníes han tratado de buscar un equilibrio con un enfoque pragmático de las relaciones internacionales que siempre acaba por imponerse.

La elección como presidente de Rohani en junio de 2013 es un nuevo retorno a un moderantismo formal y puede implicar un nuevo termidor de la política exterior iraní y con ello, en el medio plazo, su inserción, tal vez en esta ocasión definitiva, del país en el sistema internacional.

La retórica antiisraelí es todo un símbolo. Irán hizo suyo el problema palestino en su intento por liderar la causa islámica, y aun la causa árabe. El sha fue aliado de Israel y el baluarte norteamericano en la región pero buscaba su legitimidad en los Aqueménidas. Jomeini, cambió radicalmente su política exterior al respecto con el mensaje «los judíos deben de ser expulsados al mar» que retomaría Ahmadineyad.

Otro ejemplo paradigmático es el caso de Salman Rusdie. Su libro *Versos Satánicos* hace referencia a una tradición que habla de una revelación del Profeta, unos versos en los que se le indicaba que tres diosas Quarysh, al-Lat al-Uzza y Manat podrían actuar de intermediarias entre Dios y el hombre. Según la tradición, Mahoma, se dio cuenta que el mensaje provenía de Satán y los versículos fueron borrados. No obstante esta tradición

⁸¹ David Patrikarakos. *Iranian Impasse*. ISN, Center for Security Studies (CSS), ETH Zurich, Switzerland 2010.

⁸² Fred Halliday. «Contexto sociopolítico: La política interna de Irán y efectos en su política exterior» en VV.AA. *Irán Potencia emergente en Oriente Medio. Implicaciones en la estabilidad del Mediterráneo. Cuaderno de Estrategia* n° 137, Ministerio de Defensa 2007, pág. 35.

no es recogida en el Corán; aun es más y peor, el autor sugiere que el conjunto de la revelación fue satánico.

La actuación del ayatolá Jomeini condenando a un escritor de origen indio nacionalizado británico (Jomeini también tiene raíces indias) y suní por su libro supuso un desafío a Occidente, lo colocó a la cabeza del mundo islámico, lo consolidó en el poder, tendió un puente entre chiíes y suníes, le restituyó la iniciativa y volvió a situar a Irán y a su revolución en la escena internacional otorgándoles presencia y visibilidad. El faro que señalaba el camino a todos los musulmanes, mientras una escenificación desafiante y combativa aparentaba devolverles su dignidad⁸³.

Los 444 días de secuestro de los funcionarios de la Embajada de EE.UU. en Teherán, no solo dotaron al régimen de visibilidad y liderazgo en el mundo islámico, sino que dinamitaron los intentos de reconciliación que estaban realizando los gobernantes en el poder con Washington e impusieron definitivamente la clave revolucionaria en sus relaciones, sometiendo al país a un severo aislamiento que lo empobreció dramáticamente.

Y estos sucesos en clave externa hay que abordarlos en clave interna; hay tensiones entre los sectores laico y religioso de la política iraní. Y el país, su sociedad civil no es tan rigorista como se la presenta, ni mucho menos (bien lo prueban las prohibiciones de antenas parabólicas o sus cerca de 4 millones de drogadictos) lo que genera fuertes tensiones que explican el recurso de las autoridades a un populismo internacionalista.

Efectos de la fractura sunitas/chiitas en el ámbito de las relaciones internacionales. Las fracturas internas

El liderazgo suní y el papel de Arabia Saudí.

No hay un frente homogéneo suní frente al chiismo. El mundo suní se encuentra más fragmentado que el chií indubitativamente liderado por Irán desde una perspectiva estatal; y es que en el mundo suní descuellan Arabia Saudí, Egipto y Turquía, situándose Pakistán en los alrededores de la región y con una notable influencia sobre la misma.

Como paladín de los wahabitas se sitúa Arabia Saudí, autodenominada *El Reino*, que despunta en la península por su tamaño, población (28 millones de habitantes, 8 millones de ellos trabajadores extranjeros) y recursos. Pero no solo eso; *El Reino* incluye los santos lugares del islam, La Meca y Medina. El rey de Arabia Saudí antepone a todos su título el de Guardián de los Santos Lugares y por ende de las esencias de la religión⁸⁴.

⁸³ Richard Yann. *Op. cit.*

⁸⁴ Ignacio Matalobos González de la Vega. «Yemen» en VV.AA. *Panorama Geopolítico de los Conflictos 2012*. Instituto Español de estudios Estratégicos, 2013.

Pero también es un país que adolece de graves desequilibrios internos que se suman a la esclerosis de su sistema político. Con una organización interior cuasi feudal basada en un sistema de privilegios, se configuró definitivamente como Estado en 1932 y tuvo ocasión de abstenerse en la Declaración Universal de los Derechos Humanos al considerar que estos no eran del todo compatibles con el islam.

Su política exterior queda configurada de un modo casi tan paradójico como el de Irán, con una mescolanza a veces contradictoria entre sus intereses e identidad. Si por un lado se erige en representante del islam y se opone al Estado de Israel habiendo financiado la expansión del movimiento wahabita por el mundo, por otro mantiene una alianza estratégica con Estados Unidos desde 1945⁸⁵ que si le hace fuerte, a juicio de no pocos locales, lastra inevitablemente su legitimidad y liderazgo en la zona. Su dependencia estratégica quedó claramente manifiesta durante la invasión de Kuwait, debiendo aceptar el despliegue de tropas norteamericanas en un territorio tradicionalmente vedado a no musulmanes. Así Piscatori llegaba a afirmar:

«El caso saudí nos lleva a cuestionar, primero, si existe una cosa llamada política exterior islámica, y segundo, si el islam desempeña un papel tan importante en la política exterior saudí como se cree habitualmente. Si por política exterior islámica se entiende que un conjunto de valores determina de manera uniforme lo que será la política, entonces no existe tal cosa»⁸⁶.

Se presenta como la cabeza del mundo suní (y del islámico), y con una importante comunidad chií en sus territorios; su rivalidad con Irán se insita en el histórico desafecto entre chiíes y suníes, actitud que también utiliza en clave interna. Ha tratado de quebrar el eje sirio-iraní creado en 1988 para hacer frente a Sadam Husein apoyando a la oposición como a movimientos islamistas en su interior y se yergue como paladín de los gobernantes suníes de los Estados del Golfo.

Ciudadanos saudíes han sido sospechosos de financiar a través de donaciones religiosas (*waqf*) movimientos ultramontanos de signo salafista y hasta a Al Qaeda; además tiene problemas de delimitación de fronteras con sus vecinos y está especialmente preocupada por la situación en Yemen. Desde distintas fuentes se subraya el doble rasero con el que desde Occidente se abordan los casos de Irán y Arabia Saudí; cómo, siendo este último país mucho más estricto, es más demonizado mediáticamente el primero.

⁸⁵ Durante el mismo, Ibn Saud preguntó al presidente Roosevelt si creía en Dios o tenía colonias. (Abdelwahab Meddeb. *La enfermedad del islam*. Ed. Galaxia Gutenberg, Barcelona 2003.

⁸⁶ Irene Fernández-Molina. *Op. cit.*

Los líderes suníes y su papel en la región:

Turquía, Egipto y países del golfo frente a Irán La teoría del arco chií fue lanzada en 2004 por el rey Abdalá II de Jordania que hablaba de un movimiento panchií accionado desde Irán que alcanzaba a todo los países con preponderancia de dicho credo (por ejemplo, en 1981 activistas chiíes promovieron un golpe de Estado en Baréin y obreros chiíes ocasionaron disturbios en Arabia Saudí).

No obstante, hablar de un arco chií resulta difícil pues cada país ha generado intereses de su propio cuño. Por ejemplo, en la guerra que enfrentó a Armenia con Azerbaiyán por Nagorno Karabaj, Irán junto con Rusia apoyo a la cristiana Armenia, enfrentándose así con Turquía y olvidando cualquier sentimiento de unidad panchií.

Los países del Golfo mantienen relaciones ambivalentes con Irán, resultado de la presencia de amplias poblaciones chiitas asentadas sobre una inmensa bolsa de petróleo y gas. Así, Irán es considerado como una amenaza estratégica que Arabia Saudí, pese a sus ingentes gastos en seguridad, no puede compensar. Con tal motivo y para afrontarla, en 1981 se creó el Consejo de Cooperación del Golfo, con el que se pretendía aislar a Irán, que era también al mismo tiempo un socio comercial privilegiado.

En el caso de Baréin (base de la V Flota), este movimiento afectaba a la mayoría chií del país, sometidos a la autoridad de gobernantes suníes, y que trataban a los chiíes como ciudadanos de segunda; en 2011, las protestas trajeron como consecuencia el desplazamiento temporal de tropas de Arabia Saudí, acusándose a Irán de ser instigador de los disturbios. Baréin es un punto de fricción entre Arabia Saudí e Irán por el control del sector oriental del golfo Pérsico⁸⁷.

La naturaleza dual de las relaciones de los países del Golfo con Irán abre la puerta a la entrada de EE.UU. (y la OTAN con la Iniciativa de Cooperación del Golfo) en la región para restituir su equilibrio. Así, en 2009, Omán e Irán firmaron un acuerdo de cooperación en materia de seguridad. Kuwait ha declarado que no permitirá que su territorio sea utilizado para una acción militar contra Irán. Los Emiratos Árabes Unidos gastan miles de millones para defenderse contra una supuesta amenaza iraní mientras gozan de una sólida relación comercial con dicho país. Todos ellos además mantienen sus tiranteces con el régimen saudí y tratan de preservar su independencia.

Otro actor esencial es Egipto, el faro intelectual del islam; su proceder señala la tendencia del mundo islámico. De Egipto son los grandes planteamientos del islam desde Hassan Al Banna y los Hermanos Musulmanes a Al Zawahiri y Al Qaeda. Es también el país árabe más poblado (80 millo-

⁸⁷ Robert Talt. «*Irán still center of middle east great game*» en http://www.rferl.org/content/is_Irán_still_center_of_mideast_great_game/3556457.html.

nes) además de disponer de dos millones de emigrantes distribuidos por la zona y está sólidamente afianzado como Estado.

El país sufre un profundo malestar social con casi el 40% de la sociedad viviendo por debajo del umbral de la pobreza, con un sector público desmesurado (30% de la población laboral) solo sostenible por sus bajos sueldos; el alza en los precios de los productos básicos (que llegó en 2010 al 25% en algunos) junto con el precedente tunecino se encuentran entre los elementos detonantes de la crisis que trajo al presidente Mursi. Su incapacidad para resolverla y su agravamiento tanto por el fracaso económico como por el tensionamiento de una sociedad plural y diversa con propuestas islamizantes, se encuentran entre las razones para su derribo.

Pero, con todo, su política exterior no es probable que a larga experimente cambios significativos, manteniendo su alianza con Estados Unidos (tensionada tras la intervención militar) y el equilibrio con Israel, lo que viene a probar que a la hora de la verdad las relaciones internacionales se construyen sobre los intereses y desde el pragmatismo. Es de esperar que, superada la actual crisis institucional, el relevo de Mursi siga por el mismo camino.

La presencia en la región de países como Rusia, Pakistán y China con múltiples encuentros y desencuentros con Occidente, da pie a un interesante juego de fuerzas que hace que, por ejemplo, la política iraní se desplace al norte y al este para poder contrarrestar la influencia de los EE.UU.⁸⁸.

Turquía es otra referencia ineludible. El modelo kemalista turco había sabido integrar laicismo, islam, democracia y nacionalismo. Pero ese era un primer paso; el segundo resultaba inevitable con el tiempo y pasaba por el reequilibrio con los modos culturales de la sociedad, la reislamización desde abajo, la adaptación del Estado a los valores culturales de la sociedad.

Así en 2002 llega al poder tras un proceso electoral el AKP, partido de origen islamista que, sin hacer bandera del islamismo, ha sabido conservar el electorado más religioso y, simultáneamente atraer el voto de centro derecha. Para ello evitó poner en duda los principios kemalistas, en particular la laicidad del Estado, al tiempo que promovía el control civil sobre las Fuerzas Armadas, eje vertebral de la organización del Estado.

El resultado ha sido una lenta y progresiva reislamización de la sociedad y el desplazamiento de los centros de poder hacia formulaciones más democráticas; todo lo cual, a su vez proporcionaba al partido, la legiti-

⁸⁸ http://www.rferl.org/content/Irán_azerbaijan_caucasus_georgia_assassinations/24487468.html.

dad de ser eficaces gestores del cambio y les convertía en un modelo a seguir; eso sí un modelo que por los plazos es de evolución no de revolución, algo bien distinto de lo que algunos pretenden.

No obstante, las tensiones sociales de los últimos tiempos muestran los problemas de la sociedad turca y sus complejidades no menos que los ya citados límites del proceso de reislamización (nada es como fue y el retorno al pasado haciendo borrón y cuenta nueva es difícil por la sencilla razón de que nadie quiere vivir peor) y cuestionan este liderazgo.

Turquía e Irán son dos imperios competidores que rivalizan tanto en lo ideológico como en lo histórico o identitario. Turquía ha dejado de ser un paria en la zona para presentarse como modelo y actor imprescindible por su relevancia y espectro de relaciones⁸⁹.

El resurgir turco (con sus 74 millones de habitantes, su pasado imperial y su modelo cultural, convertida en un puente con occidente) es visto como una amenaza tanto por saudíes como por iraníes⁹⁰. Ambos suponen una propuesta antitética de reislamización; Turquía es la reislamización desde abajo e Irán la reislamización desde arriba mientras Arabia Saudí trata de exportar un modelo de retorno al pasado. Con todo, el modelo que parece haberse impuesto allí donde las Primaveras Árabes han prosperado es el del AKP turco, un producto para la exportación ahora cuestionado.

Junto a problemas compartidos, como el kurdo, existe una relativa pugna entre Turquía (y Arabia Saudí) e Irán por la penetración comercial del primer país en el Cáucaso y en Asia Central aprovechando la ventaja de ser todos pueblos turcomanos. Al mismo tiempo, la recuperación de las buenas relaciones entre Israel y Turquía es vista con desagrado desde Irán y utilizada por los elementos antiturcos en el país para limitar su acceso al mercado iraní⁹¹.

La guerra civil Siria.

El heterogéneo fenómeno conocido como Primaveras Árabes recoge una pluralidad de casos muy diferentes entre sí por más que compartan sus causas generales. El gobierno iraní lo contemplaba con buenos ojos (Libia, Túnez, Egipto, Baréin, Yemen...) en la medida en que suponía una reislamización de la vida política de sus países y, por tanto, en línea con los valores que propugnaba. El caso sirio ha sido una excepción ya que se encontraba en sintonía con Irán y lo sitúa frente a sus propias contradicciones.

⁸⁹ Mekmet Ozkan. «Significance of Turkey-Brazil Nuclear Deal with Irán» *Working Paper*. <http://www.caluniv.ac.in/ifps/Article1/ozkan%20web%20article.pdf>.

⁹⁰ Catalina Gómez Ángel. «Arabia Saudí-Irán guerra fría entre musulmanes» en *Política Exterior* noviembre/diciembre 2011, pág.148.

⁹¹ *Ibid.*

Siria, un país con una renta media baja (ocupa el puesto 119 en el índice de desarrollo humano de 2011), gobernado desde 1963, tras el fracaso de la unión con Egipto, por el Baaz en régimen patrimonial de partido casi único. Es este un partido que se define como nacionalista árabe y socialista, fundado por un cristiano y un alauita (el 70% de la población es sunita mientras los alauitas están en el poder), que ha hecho de la laicidad junto al panarabismo su bandera. No obstante este hecho ha transformado por exclusión al plano religioso en un plano de confrontación.

La alineación y adoctrinamiento de las Fuerzas Armadas con el poder establecido explican su perduración pero por otro lado han impedido la constitución de alternativas y recambios reales en un régimen ineficiente; esa falta de oposición, resultado de una implacable represión es causa de su atomización y se encuentra, paradójicamente, en las raíces de la guerra. Una excesiva centralización del gobierno que gira en torno a las grandes ciudades del eje central del país, la fragmentación religiosa y el peso del componente tribal condenan a la sociedad civil a una situación de debilidad.

Las primeras protestas de un proceso surgieron al rebufo de los sucesos de Túnez y Egipto. Los pasos para la reforma que se dieron fueron débiles y forzados (como la derogación del estado de emergencia, en vigor desde 1963) con lo que se hizo demasiado tarde; la represión de las manifestaciones perjudicó la imagen del presidente Asad, hasta entonces tenido por reformista; mientras simultáneamente aparecía una violencia religiosa.

Las protestas crecieron en intensidad como también lo hizo la represión; la violencia se extendió y organizó amenazando la cohesión de las Fuerzas Armadas y privando al régimen del apoyo internacional aún en el tensionado y frágil escenario regional; y la guerra civil terminó por desatarse cuando el Ejército se fracturó; una guerra que puede extenderse a los países del entorno especialmente de una sociedad también fragmentada como el Líbano (de hecho formó parte de Siria) y que está importando yihadistas.

Pese a las incompatibilidades ideológicas con un régimen laico, aunque de preeminencia alauí, Irán ha mantenido una relación estratégica ya desde la revolución. Siria apoyó a Irán durante la guerra contra Irak. Además, Siria es vista desde Teherán como una puerta de entrada al mundo suní y árabe a través de la cual rompe con el cerco estratégico al que se siente sometido. Siria e Irán unidos frente a EE.UU. e Israel.

A finales de 2012, una Comisión de Investigación de Naciones Unidas, advirtió entonces que el conflicto se había tornado abiertamente sectario toda vez que las fuerzas del gobierno habían actuado contra los suníes que, en general pero no de modo uniforme respaldaban a los gru-

pos rebeldes, mientras los grupos opositores tenían como objetivo a los alauitas⁹².

Otras comunidades minoritarias, incluidos cristianos, armenios, palestinos, kurdos y turcomanos «también se han visto atrapados en el conflicto, y en algunos casos obligados a tomar las armas para su propia defensa o tomar partido». Simultáneamente chiitas de otros países han entrado en el conflicto a favor de Siria. El grupo chiita Hizbulá opera efectivamente sobre el terreno en Siria en beneficio de su gobierno. Algunos informes señalan que los chiitas iraquíes combaten en Siria, mientras la Guardia Revolucionaria de Irán proporciona apoyo logístico⁹³.

El Estado se ha colapsado y la violencia se ha atomizado (las Fuerzas Armadas tienden a asimilarse a una milicia más, perdiendo su dimensión estatal) con la presencia de múltiples actores (entre ellos Al Qaeda y otros grupos yihadistas que tratan de recuperar notoriedad y audiencia) haciendo que la clasificación buenos y malos –como ya sucediera en los Balcanes– no sea una racionalización plenamente operativa. El alzamiento de los extremos *clauswitziano* ha llevado al empleo de gases tóxicos por las partes provocando más de 120.000 muertos y millón y medio de desplazados.

La cuestión es que esta inestabilidad altera los equilibrios extremadamente sensibles de la región añadiéndole una buena dosis de incertidumbre, así como el riesgo de un vacío geopolítico en una zona de gran relevancia estratégica. Rusia, que dispone de fuerzas y una base naval (Tartus) es un actor imprescindible. La situación es motivo de inquietud para un Israel que ocupa los altos del Golán, una Turquía (miembro de la OTAN) y una Jordania con fronteras comunes, o un Líbano influido a todos los niveles por los sirios.

La Primavera Árabe en Siria –sí una guerra civil puede tener un nombre poético– además, sitúa a Irán frente a la contradicción de tener que oponerse y enfrentarse a ella. Los Hermanos Musulmanes, base del partido aliado Hamas instalado en la franja de Gaza o del expresidente Mursi en Egipto, son ahora sus enemigos en Siria. Su retórica de reislamización no sirve al caso; su apoyo a un régimen laico es una contradicción.

Catar (un país minúsculo con la política exterior y los altavoces de una gran potencia) y Arabia Saudí apoyan a los rebeldes directamente. Es imperativo proporcionar una salida a las fuerzas interactuantes⁹⁴.

⁹² Tom Watkin. «La violencia sectaria en Siria causa cientos de muertes en tres días». <http://mexico.cnn.com/mundo/2013/05/04/la-violencia-sectaria-en-siria-causa-cientos-de-muertes-en-tres-dias>.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Javier Solana. «Hacia un consenso en Siria». <http://www.project-syndicate.org/commentary/toward-a-syria-consensus-by-javier-solana/spanish>.

Está claro que el régimen de Asad no es ya la solución; el debate se sitúa en septiembre de 2013 en si puede ser parte de ella o tan solo parte del problema. Reiterar que no hay buenos y malos natos, todas las partes son productos de una cultura en las que la violencia se ha hecho común; procede su clasificación, se precisan referencias que no pierdan de vista la naturaleza real de las partes, aunque solo sea por razones operativas, para acotar primero y poder resolver después el problema. Occidente precisa de un objetivo político claro y nítido para atender a la necesidad de reformar y fortalecer al Estado como única vía de promover la paz real en la zona; bien lo demuestran los casos de Irak y Afganistán. La estabilidad de la región se halla en juego.

Irak y Asia Central

Las derrotas de los talibanes al este (apoyados por los saudíes) y de Irak liberaron a Irán de dos tradicionales enemigos.

Irak es uno de los países de la zona que mayores transformaciones ha experimentado durante el último decenio por circunstancias sobradamente conocidas. De hecho, ha realizado el recorrido recíproco al de Siria (país suní controlado por minoría alauí, a la inversa que Irak país chií controlado hasta su ocupación por una minoría suní).

El resultado es que ha dejado de ser un bastión suní para convertirse en un país influido a todos los niveles por Irán con el que ha suscrito importantes acuerdos económicos y que, con todo, ha albergado importantes fuerzas militares occidentales.

Los chiitas de Irak se sienten ante todo iraquíes y árabes. No obstante la pugna entre comunidades continúa a través de atentados indiscriminados que cuestionan el monopolio legítimo de la fuerza por parte del gobierno y presentan nítidamente un país dividido entre tres comunidades (chiíes, suníes y kurdos). El ensordecedor ruido ambiente de la región ha restado visibilidad a la crisis iraquí que resurge en espiral y enfrenta con gran derramamiento de sangre a las dos comunidades cuestionando su viabilidad como Estado; como botón de muestra, el vicepresidente (suní) del gobierno, Tareq al Hashemi, tuvo que huir del país después de haber sido condenado a muerte por terrorismo.

En cualquier caso, un poder chií en Irak podría desplazar la imagen chiita de Irán y llevarlo a su cuna árabe fundacional. Y no viene mal recordar que fueron las mayorías chiíes de ambos países las que se combatieron mutuamente en la década de los ochenta, una guerra en una clave típicamente nacionalista.

Afganistán y Pakistán son vistos desde Irán como Estados artificiales. De hecho, buena parte de Afganistán e Irán han compartido el mismo espacio político hasta 1857, esto es, unos 2500 años y el persa ha sido la lengua de la corte afgana hasta su sustitución por el pastún tras la II Gue-

rra Mundial. Durante la ocupación soviética Irán apoyó a la insurgencia de lengua persa y fue un actor en la sombra durante la guerra civil (1992-1996) en que se enfrentó a las fuerzas talibán, apoyadas por Arabia Saudí y Pakistán, que luego tomarían el poder y con las que llegaría a estar en los límites del conflicto armado.

El eventual éxito del programa nuclear iraní tendría un efecto desestabilizador en la zona toda vez que equipararía a Irán con Pakistán, y sobre todo con la India, su gran referente, y le dotaría nuevamente del sentido de imperio. Pero simultáneamente implicaría que Arabia Saudí se sumase a la carrera, y probablemente, también lo hicieran Egipto y Turquía convulsionando todo Oriente Medio. La actitud del presidente Rohani puede ser clave, sobre todo si se atiende a su pasado (parece que en 2003 tuvo un papel relevante en la paralización del programa secreto).

La cuestión del trazado de los gaseoductos es de relevancia geopolítica en la medida en que permiten liberar a la UE de una dependencia excesiva del gas ruso en un juego al que se suman, Pakistán, India, Irán y Arabia Saudí. Son los hechos, de nuevo, los que imperan.

El problema de Irán no es un problema de tipo religioso sino fundamentalmente de poder e influencia. Trata de que le reconozca como potencia regional y ha utilizado la cuestión nuclear como palanca de cambio. Apuesta por Oriente para reequilibrar el juego de fuerzas y busca ser la gran potencia islámica, desplazando definitivamente a países como Turquía, Pakistán o Arabia Saudí mientras se dota de un estatus equivalente al de la India pretende que se acepte a Afganistán, Asia Central y el golfo Pérsico como sus zonas de influencia⁹⁵. Su apuesta y compromiso por el régimen sirio de Asad expresa su voluntad como potencia regional.

Sunismo y movimientos transnacionales

Los movimientos transnacionales sunís violentos o no (Hiz ut Tahrir o Al Qaeda, por ejemplo) se presentan como globales y desterritorializados. No obstante, el espacio global no se encuentra aún vertebrado por lo que no cabe hablar, todavía y de modo realista, de una agenda global; su acción debe implementarse en términos locales y concertarse para conseguir el ansiado efecto global.

La cuestión es que este encaje global-local no se ha alcanzado por falta de maridaje cultural, porque la cultura wahabita o deobandi no es aceptada localmente y adolece de la cintura política precisa para promover tal encaje; el islam que representaban era inamovible y no casaba con la cultura específica de muchos países musulmanes. Podía representar sus

⁹⁵ Vali Nasr. «La nueva potencia hegemónica» en VV.AA. *La Vanguardia Dossier* n° 24/2007, *Irán por dentro*, págs.18-26.

anhelos, sus odios o ser sus verdugos pero no podían representarles a ellos; los verdugos nunca lo hacen.

Es por ello por lo que han perdido la iniciativa y dilapidado las simpatías iniciales de un porcentaje significativo del mundo islámico que, además, ha quedado vacunado frente a nuevas aventuras. Su relativo éxito en algunos países no ha podido trasladarse a otros. El fracaso de Al Qaeda en Irak (aún con su resurgir actual) o la difícil asimilación a nivel local de Al Qaeda en el Magreb islámico pueden ser un buen ejemplo. Se habla de terrorismo global cuando realmente este está encapsulado y circunscrito a determinadas regiones específicas (Asia Central, sur del Magreb...).

Los movimientos yihadistas han colonizado, parasitado, conflictos de otra naturaleza (étnica, tribal... Mali puede ser un buen ejemplo) y transformado sus claves y naturaleza en religiosa, sin realmente resolverlos y hasta para acabar combatiendo a quienes en principio habían venido a apoyar. Por otra parte, la institucionalización del islamismo ha implicado previamente su renuncia a la vía revolucionaria y su encuadramiento en la lógica del Estado Nación así como la postergación de las referencias ideológicas transnacionales en beneficio de objetivos nacionales. Esto a su vez ha supuesto su desideologización como fuerza nacional limitando su actuación, en términos prácticos, a una reislamización de las costumbres y el derecho desvinculada de cualquier otra veleidad; esto es, a la reislamización desde arriba⁹⁶. Como sostiene Raymond Hinnebusch:

«En el nivel supraestatal (...), el panislamismo, en gran medida como antes el panarabismo, ha demostrado ser incapaz de crear una estructura internacional e intraislámica sostenible. Incluso allí donde los islamistas han logrado obtener el acceso a los mecanismos del poder (como en Turquía en 1997) o han ganado influencia en el Parlamento (como en Jordania, Kuwait, Marruecos y Yemen) han sido incapaces de provocar un cambio significativo en la orientación exterior del Estado... Incluso donde el Islam político está en el poder, está vinculado y legitima los intereses estatales (...). Pero si esta fuerza supraestatal está, como el nacionalismo árabe, siendo domesticada y cooptada por el sistema de Estados o si tomando una vida trans-estatal fuera del control de los estados, como la red de Al Qaeda sugiere, está por ver»⁹⁷.

Conclusiones

Decía el Profeta: «las diferencias de opinión en mi comunidad son un signo de la bondad de Dios». Y es que, la diversidad es natural en una

⁹⁶ Irene Fernández-Molina. *Op. cit.*

⁹⁷ *Ibid.*

religión que no cuenta con unidad de doctrina, se extiende a lo largo del mundo entero y, consiguientemente, se haya asociada a innumerables culturas.

Ciertamente en el mundo islámico se han producido importantes tensiones entre la soberanía nacional y las distintas identidades que rivalizan con ella. A ello se suma el hecho de que la globalización le ha puesto en contacto con su entorno y, también, consigo mismo, haciéndose consciente de su diversidad e iniciando hasta un proceso de racionalización del que el salafismo puede ser una expresión; una demanda de unidad presentada en términos religiosos pero que la cultura local está llamada a refrenar.

Decir que la religión determina las relaciones internacionales es falso pero también lo es afirmar que no les afecta. El plano religioso puede condicionar pero no mediatiza. Las poblaciones son uno de los pilares sobre los que estas se construyen y la religión la base de su identidad. El islam es así un importante agente de transformación interna y cambio internacional. Puede actuar como una fuerza integradora y productora de consenso interno y también como un agente limitador del margen de maniobra de las clases dirigentes⁹⁸.

Además, cuenta con capacidad para condicionar las bases y percepciones desde los que se toman las decisiones. Pero eso no lo hace irracional, sino objeto de una racionalidad específica: la suya. Desde ella puede obrar como un motivador, legitimador o simplemente como justificador de una concreta política exterior⁹⁹.

Este condicionamiento no se desarrolla en términos absolutos sino que es un elemento más de la cultura política. Y además prácticamente todo puede justificarse utilizando el islam, incluida la política más realista y pragmática.

El plano religioso es un importante plano de confrontación, pero en absoluto el único. Oriente Medio es un espacio altamente fragmentado y policéntrico en el que los Estados se han afianzado e impera el pragmatismo y los intereses, dando origen a complejos juegos de fuerza y a extravagantes equilibrios. Los Estados en este contexto han asumido los valores culturales que les resultan propios para hacer una aproximación a la esfera internacional desde una perspectiva que podríamos clasificar como islamonacionalista.

Por el lado suní, no se puede hablar de un bloque monolítico debido a la existencia de una pluralidad de actores que pugnan por su liderazgo, cada cual con una propuesta diferente y acorde con su realidad nacional.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibid.

El lado chií está capitalizado por Irán cuya situación geopolítica, centralidad geográfica respecto del mundo islámico y carácter de pivote geopolítico, junto a su visibilidad, lo convierten en un actor imprescindible en la zona. En Irán convergen dos planos, el religioso y el étnico, que llevan su confrontación a una polarización mayor.

No obstante, la revolución se ha institucionalizado y perdido parte de su impulso y además —y pese al mesianismo de las declaraciones de algunos de sus líderes— no es capaz de superar sus contradicciones intrínsecas. A fin de cuentas, Irán a ojos occidentales, el campeón del mundo árabe, es en realidad persa; y se postula como líder del mundo islámico cuando el chiismo es una rama minoritaria y secularmente perseguida dentro del mismo.

Ni el islam iraní (entendiendo por tal a la versión chií del islam exportada por ese país) ni el wahabismo pueden representar a unos mundos que son mucho más plurales y ricos que la imagen que se trata de trasladar mientras se pretende ostentar su representación. Lo que se trata de dirimir en esa pugna es el liderazgo regional en términos de retórica y visibilidad.

Además las sociedades se han adaptado a los Estados y se han transformado. No son homogéneas y albergan marcadas diferencias. Si el laicismo ha tenido sus límites, los procesos de islamización también, todo lo cual ha generado una dialéctica de sesgo hegeliano que enlaza revolución con contrarrevolución.

No existen políticas que puedan superar el Estado. Ni los países islámicos ni los países árabes cuentan con un nivel de concertación en sus políticas equivalentes a los que pudieran disponer los miembros de la Alianza Atlántica o la Unión Europea. Si bien puede haber aspectos en los que pueden actuar con un cierto grado de unidad ante una misma percepción también existen otros muchos en los que colisionan. Plantear algún tipo de organización —formal o informal— que amparada en el pueblo como entidad sociológica, supere los marcos estatales es utópico por más que plagado de buenas intenciones (o de malas).

Es más, existe una sobrevaloración de las claves religiosas que obvia en no pocas ocasiones el necesario análisis y la ponderación de aspectos meramente nacionalistas o ideológicos, en un mundo en que la religión actúa como elemento vertebrador de la contracultura, pero que no llega a formular soluciones concretas y, menos aún, en el ámbito de las relaciones internacionales.

Cosa distinta se produce cuando —y es el caso de Irak o Siria— ambas comunidades conviven bajo el mismo aparato estatal, un Estado débil incapaz de ostentar el monopolio legítimo de la fuerza y el sistema se ha desestabilizado.

Como advertía Sartre, «el otro no es nunca el desarrollo de mi libertad, sino obstáculo. El infierno son los otros y contra esto no hay solución alguna»¹⁰⁰. Aunque el islam puede ayudar a la paz; y es que reza la aleya coránica «Alá no ama a los que se exceden».

Bibliografía

- AL-BERRY, Khaled. *Confesiones de un loco de Alá*. La Esfera de los Libros, Madrid 2002.
- ALCOVER, Tomás. «Los drusos una minoría irreducible y ensimismada». <http://blogs.lavanguardia.com/beirut/los-drusos-minoria-irreducible-y-ensimismada>.
- AL GHARBI, Iqbal. «*El chiismo y el Magreb*» *Akkar/Ideas*, Primavera 2009.
- ANN, Richard. *El islam shií*. Ediciones Bellaterra, Madrid 1998.
- ARON, Raymond. *Las etapas del pensamiento sociológico*. Ediciones siglo XX, Buenos Aires.
- ARUFLO, Alessandro. *El mundo islámico. De Mahoma a hoy*. Editorial Popular, Madrid 2002.
- BARM, Samuel. «Sunis and Shiites-Between Rapprochement and Conflict».
- CAIRO CAROU, Heriberto. «Fundamentalismo cristiano» en Heriberto Cairo Carou y Jaime Pastor Verdú (comp.) *Geopolíticas, Guerras y resistencias*. Trama Editorial, Madrid 2006.
- CASTELL, Manuel. *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen III: fin de milenio*. Alianza, Madrid 2000.
- CLAUSEWITZ, Carl Von. *De la guerra T II*. Ministerio de Defensa 1999.
- DAVID, Charles-Philippe. *La guerra y la paz*. Icaria, Barcelona 2008.
- DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ediciones siglo XX, Buenos Aires.
- ELAD ALTMAND, Israel. «The Sunni-Shi'a Conversion Controversy». Washington Hudson Institute. *Current Trends in Islamist Ideology*, vol. 5 (2007).
- FREUND, Julian. *Sociología del conflicto*. Ediciones Ejército, Madrid, 1995.
- GONZÁLEZ NORIEGA, Santiago en «Introducción» a Émile Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ediciones siglo xx, Buenos Aires.
- FAHER, Mourad. «La exegesis wahabí del Corán» en *Dossier La Vanguardia* n° 10/2004.
- FERNÁNDEZ-MOLINA, Irene. «Islamismo y Relaciones Internacionales» en *Actas de las I Jornadas de Estudios de Seguridad de la Comunidad de Estudios de Seguridad General Gutiérrez Mellado Tomo I*, UNED 2009.

¹⁰⁰ Jean-Paul Sartre. «A puerta cerrada» en <http://www.nodo50.org/democrito/descargas/A%20puerta%20cerrada.pdf>.

- FRADKIN, Hillet. «The Paradoxes of Shiism» en VV.AA. *Current Trends in Islamist Ideology*. Vol. 8.
- GELLNER, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. Alianza Editorial, Madrid 2006.
- GLOVER, Jonathan. *Humanidad e inhumanidad*. Ediciones Cátedra, Madrid 2001.
- GÓMEZ ÁNGEL, Catalina. «Arabia Saudí-Irán guerra fría entre musulmanes» en *Política Exterior* noviembre/diciembre 2011.
- HALLIDAY, Fred. «Contexto sociopolítico: La política interna de Irán y efectos en su política exterior» en VV.AA. *Irán potencia emergente en Oriente Medio. Implicaciones en la estabilidad del Mediterráneo. Cuaderno de Estrategia* nº 137, Ministerio de Defensa 2007.
- <http://www.abc.es/20120624/internacional/abci-alauitas-siria-assad-201206221553.html>.
- <http://www.mediterraneosur.es>.
- http://www.rferl.org/content/Irán_azerbaijan_caucasus_georgia_assassinations/24487468.html.
- HUNTINGTON, Samuel P. *¿Choque de civilizaciones?* Editorial TECNOS, Madrid 2002.
- IBN JALDÚN. (Charles Issawi, selección, prólogo e introducción). *Teoría de la sociedad y de la historia*. Unidad Central de Venezuela, Caracas 1963.
- IGNATIEFF, Michael. *El honor del guerrero*. Editorial Taurus, Madrid 1999.
- IRANZO DOSDAD, Ángela. «La religión: un factor de orden y desorden en la formación de la sociedad internacional en el nuevo orden global». Trama Editorial, Madrid 2006.
- JOHNSTON D. Y SAMPSON, C. *La religión el factor olvidado de las Relaciones Internacionales*. PPC, Madrid 2000.
- JOHNSON, Paul. *La historia de los judíos*. Javier Vergara Editor, Buenos Aires 1991.
- JOAS, Hans. *Guerra y modernidad*. Ediciones Paidós Ibérica S.A., Barcelona 2005.
- KALDOR, Mary. *Las nuevas guerras*. Editorial Tusquets, Barcelona 2001.
- KEPEL, Gilles. *La Revancha de Dios*. Anaya&Mario Muchnik, Madrid 1991.
- KHADER, Bichara. «Terrorismo islamista localizado Terrorismo islamista globalizado. Un ensayo de definición», en VV. AA. *Afrontar el terrorismo*. Gobierno de Aragón 2006.
- LAWRENCE, T. E. *Los siete pilares de la sabiduría*. Editorial Óptima, Barcelona 2000.
- KHALAJI, Mehdi. «El declive de la ideología islámica» en VV.AA. *La Vanguardia Dossier* nº 24/ 2007, *Irán por dentro*.

- LEWIS, Bernard. «La revuelta del islam». VV. AA. *Dossier de La Vanguardia* 01/2002.
- MARTÍN, Javier. *Sunnies y chiíes. Los dos brazos de Alá*. Los libros de la Catarata, 2008.
- MATALOBOS GONZÁLEZ DE LA VEGA, Ignacio. «Yemen» en VV.AA. *Panorama Geopolítico de los Conflictos 2012*. Instituto Español de estudios Estratégicos, 2013.
- MALEKI, Abbas. «¿A dónde va Irán?» en VV.AA *La Vanguardia Dossier* n° 24/ 2007, *Irán por dentro*.
- MEDDEB, Abdelwahab. *La enfermedad del islam*. Ed. Galaxia Gutenberg, Barcelona 2003.MNEIMNEH, Hassan. «The arab reception of Vilayat-e-Fasquih. The counter-Model of Muhammad Mahdi Shams al-Din. Current trends in Islamist Ideology. Vol. 8.
- NASR, Vali. «La nueva potencia hegemónica» en VV.AA. *La Vanguardia Dossier* n° 24/ 2007. *Irán por dentro*.
- OZKAN, Mekmet. «Significance of Turkey-Brazil Nuclear Deal with Iran». *Working Paper*. <http://www.caluniv.ac.in/ifps/Article1/ozkan%20web%20article.pdf>.
- PATRIKARAKOS, David. «Iranian Impasse». *ISN*, Center for Security Studies (CSS), ETH Zurich, Switzerland 2010.
- PINO, Domingo DEL. «Chiitas contra Sunitas». *Revista Española de Defensa* n° 246, noviembre 2008.
- PLANHOL, Javier DE. *Las naciones del Profeta*. Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ediciones Bellaterra, Barcelona 1988.
- QUTB, Sayyed. *Justicia social en el islam*. Editorial Almuzara. Madrid, 2007.
- SIVAN, Emmanuel. «The Clash within Islam». *Survival IISS Quaterly*. Vol. 45. Number 1. Spring 2003.
- SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. Alianza Editorial, Madrid 1991.
- SOLANA, Javier. «Hacia un consenso en Siria». <http://www.project-syndicate.org/commentary/toward-a-syria-consensus-by-javier-solana/spanish>.
- STORR, Anthony. *La agresividad humana*. Alianza Editorial, Madrid 1970.
- TALT, Robert. «Iran still center of middle east great game» en http://www.rferl.org/content/is_Irán_still_center_of_mideast_game/3556457.html.
- VERSTRYNGE, JORGE. *Una sociedad para la guerra*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 1979.YANN, Richard. *El islam shiii*. Ediciones Bellaterra, Madrid 1998.

Impacto y transformaciones del islam en África Occidental

José Manuel Albares Bueno

Capítulo sexto

Resumen

Los movimientos de corte yihadista que se han concentrado en el norte de Mali en los últimos años y que actúan en varios países del Sahel, así como los constantes atentados de Boko-Haram en Nigeria han trasladado el epicentro de un fenómeno tradicionalmente asociado con Oriente Medio o el Magreb al África Subsahariana y en concreto, al África Occidental. Hasta hace muy poco tiempo, nadie pensaba que el islam fuera a jugar un papel realmente relevante en África Occidental, la región de África Subsahariana más cercana a España, los *vecinos* subsaharianos de nuestro país. En general, la historia del islam de los pueblos de África Occidental es de convivencia pacífica de esta religión. La imagen de un islam combatiente y yihadista que puede tenerse hoy en día con los acontecimientos en el Sahel no se sustenta en una realidad histórica del islam tradicional de la región. Al contrario, debe mucho a influencias externas a la zona como son la llegada de grupos yihadistas de países magrebíes del entorno: argelinos, libios, tunecinos o de tuaregs fuertemente armados que habían pertenecido al ejército de Gadafi y salen de Libia tras la caída de este. En líneas generales, el proceso de islamización del África negra se ha realizado mediante la adaptación a la estructura de la sociedad y al derecho familiar tradicionales de las poblaciones locales evitando las normas islámicas que iban en contra de las tradiciones ancestrales. No fue la fuerza de los árabes sino la socialización de los bereberes

lo que puso el cimiento del islam en el África Occidental. Desde el punto de vista del islam, el interés de esta región de África Occidental africano, radica, en primer lugar en la situación de «bisagra» entre las denominadas “dos Áfricas” (la magrebí y la subsahariana) con la zona del Sahel (palabra árabe que significa *frontera*) como punto de unión. El islam de África Occidental ha sabido dotarse de unas características que lo arraigan y vinculan con la más antigua tradición africana. Sin duda, el cambio más profundo en África Occidental en los últimos años y el mayor desafío para el islam en la región es la aparición de distintos grupos yihadistas con dos grandes epicentros: el norte de Mali pero con acción e influencia en toda la banda del Sahel (AQMI, MUYAO, Ansar Dine) y el Norte de Nigeria (Boko-Haram y Ansaru). Cabe por tanto preguntarse si la aparición de estos dos focos de yihadismo en África Occidental suponen o anuncian un cambio en el islam tradicional de la región. No parece que esto vaya a ser el caso pero lo anterior no quiere decir que no representen una amenaza de primer orden para la estabilidad de la región.

Palabras clave

África Occidental, convivencia pacífica, Mali, Nigeria, tuaregs, yihad, AQMI, Boko-Haram.

Abstract

The focus of Jihadist movements on northern Mali in recent years and operating in several countries of the Sahel, and the constant attacks of Boko Haram in Nigeria have moved the epicenter of a phenomenon traditionally associated with the Middle East or the Maghreb to sub-Saharan Africa and West Africa in particular. Until very recently, no one thought Islam was to play a really important role in West Africa, the closest region to Spain, the sub-Saharan “neighbors” of our country. In general, the history of Islam in West Africa is one of peaceful coexistence of this religion. The image of a fighter and jihadist Islam that can be taken today with events in the Sahel is not based on historical reality of traditional Islam in the region. In contrast, owes much to external influences to the area such as the arrival of jihadist groups from the Maghreb: Algerian, Libyan, Tunisian people or heavily armed Tuaregs who formerly belonged to the army of Gaddafi and left Libya after his fall. In general, the process of Islamization of Black Africa was made by adapting Islamic rules that went against the traditions to the local structure of society and the traditional family law. It was not the strength of the Arabs but Berber social skills which laid the foundation of Islam in West Africa. From the point of view of Islam, the interest of the West African region, lays, in the first place, in the situation of “hinge” between the so-called “two-Africas” (the Maghreb and the sub-Saharan region) in the Sahel (Arabic word for border). West African Islam has successfully developed its root characteristics and link them with the oldest African tradition. Without any doubt, the deepest change in West Africa in recent years and the biggest challenge for Islam in the region is the emergence of jihadist groups with two epicenters: northern Mali, but with action and influence across the band Sahel (AQIM, Muyao, Ansar Dine), and Northern Nigeria (Boko-Haram and Ansaru). We should therefore wonder whether the emergence of these two centres of jihadism in West Africa means or announces a change in traditional Islam in the region. It does not seem that this will be the case but this does not mean they are not a major threat to the stability of the region.

Keywords

West Africa, peaceful coexistence, Mali, Nigeria, Tuaregs, jihad, AQIM, Boko Haram.

Los movimientos de corte yihadista que se han concentrado en el norte de Mali en los últimos años y que actúan en varios países del Sahel, así como los constantes atentados de Boko-Haram en Nigeria han trasladado el epicentro de un fenómeno tradicionalmente asociado con Oriente Medio o el Magreb al África Subsahariana y en concreto, al África Occidental. Hasta ahora, los grupos terroristas de corte yihadista no tenían cabida en África Subsahariana con la excepción de Somalia, donde Al-Shabab y otros grupos llevan años mezclando violencia y religión para legitimarse y actuar. Así como, en menor medida, Nigeria, donde Boko-Haram surge como fenómeno autóctono en un país sometido a fuertes tensiones identitario-religiosas entre un norte predominantemente musulmán y un sur mayoritariamente cristiano. En cualquier caso, hasta hace muy poco tiempo, nadie pensaba que el islam fuera a jugar un papel realmente relevante en África Occidental, la región de África Subsahariana más cercana a España, los *vecinos* subsaharianos de nuestro país ¿Ha cambiado el islam en África Occidental en los últimos años o se trata de un fenómeno pasajero y externo? Para responder a esa pregunta debemos tener en cuenta tres elementos. El primero, que el islam no ha enraizado en África Occidental con tanta fuerza como en otras regiones del planeta. La segunda, que se trata de un factor con un impacto desigual en la región, con países mayoritariamente musulmanes frente a otros que no lo son y por tanto, con un mapa similar a un mosaico de base étnica. Por último, el islam no ha jugado en África Occidental un papel tan relevante políticamente como lo puede hacer en Oriente Medio o en el Magreb. Los Estados musulmanes del África Occidental no se definen como musulmanes, ni hay un uso determinante de la religión en el juego político. Todos esos factores marcan el cómo y por qué han surgido movimientos yihadistas en la región y qué evolución pueden seguir.

La evolución del islam en África Occidental: un proceso lento y cambiante

La llegada del islam en África Occidental es antigua. Sin embargo, su implantación es lenta y cambiante. En líneas generales podemos dividirla en cuatro fases:

- Una primera fase (siglos IX–XVIII) caracterizada por la penetración del islam hacia el sur a través de grupos reducidos dedicados al comercio y/o al proselitismo. Este islam que se va expandiendo es poco letrado y se acomoda con rapidez a las prácticas rituales locales, tales como la adivinación, los amuletos o la interpretación de los sueños. Muchos jefes locales asumieron el islam como elemento de prestigio para ejercer el comercio. Hoy en día, islam y rutas comerciales tradicionales como es el caso del Sahel siguen manteniendo un fuerte paralelismo. Asimismo, el islam mantiene en África del Oeste un importante factor étnico, distinguiendo etnias islamizadas y etnias no islamizadas.

- La segunda fase (segunda mitad del siglo XVIII hasta finales del siglo XIX) se caracteriza por la llegada y extensión por las zonas rurales de las cofradías musulmanas de base eminentemente rural y de origen sufí. El islam aparece por primera vez, como un catalizador político liderando la protesta y la reforma política a partir de la yihad, que justifica la guerra para defender el islam contra sus enemigos. Estas cofradías también se adaptaron a la realidad local africana en aspectos fundamentales. De estas cofradías salieron líderes musulmanes que, en el tránsito del siglo XVIII al XIX adoptaron una actitud beligerante en la defensa del islam como Usuman dan Fodio¹ en el oeste de Sudán o Haj Omar Tall² en la zona de Guinea superior, centro de Mali y este de Senegal. Una consecuencia de esta yihad fue la reformulación de la geopolítica del África Occidental bajo criterios religiosos en esa época.
- La tercera fase (inicios del siglo XX hasta la década de los 70) arranca con la progresiva penetración militar europea. En esa época, se produce otra mutación importante del islam de África Occidental. Las cofradías se acomodan a los imperios coloniales hasta tal punto, que tanto en el caso francés, como en el británico y en el portugués, las etnias musulmanas acabaron siendo interlocutores privilegiados del poder colonial. La sintonía de intereses en lo económico entre cofradías y potencia colonial ayudó a que la administración colonial, de alguna manera, considerara al islam en África Occidental como elemento de estabilidad y laboriosidad y, por tanto, de orden. Sin embargo, el islam también adquirió durante ese período una fuerte connotación identitaria frente al europeo blanco.
- Cuarta fase (finales de los setenta hasta la actualidad): destaca, más como elemento novedoso que por su importancia cuantitativa, el islamismo reformista proselitista o *da'wa*. El programa de estos movimientos reformistas pone el acento tanto en la crítica contra el

¹ Usuman dan Fodio fue un hombre religioso fulani líder en Gobir, el más septentrional de los reinos Hausa. Inspirado por Mohamed al Kanemi, que afirmaba que los clérigos fulani no tenían derecho exclusivo a interpretar la ley musulmana. En sus escritos como teólogo y erudito quiso mantener la fuerza y dirección moral de la yihad iniciada por Mohamed al Kanemi optando por un impulso más académico y administrativo que político y militar.

² Hadj Umar Tall estuvo a la cabeza de la hermandad Tijaní. En 1836 Hadj Umar Tall se trasladó a Fouta Djallon, en la actual Guinea superior y comenzó los preparativos para su yihad. Entre 1836 y 1854 estuvo también en las zonas del este de Senegal y el centro de Mali. Organizó la yihad para destruir a los paganos. Derrotó a los bambara de Mali, pero estos se insubordinaron rápidamente. Tras ser atacado por los tuareg, moros y fulani en 1863, el ejército de Hadj Umar Tall fue destruido. Entre los logros más importantes se encuentra el establecimiento de la Tijaniyah como tariqa más poderosa en el islam del oeste africano junto con la consolidación del poder musulmán en el bajo Sokoto.

laicismo occidental, como contra el sector más conservador de los dirigentes de las cofradías. Por ello, postula que el Estado musulmán es la única opción para conseguir una sociedad musulmana de acuerdo con los preceptos del Corán.

Por tanto, como hemos visto, la primera penetración del islam en la zona de África Occidental se produce con la actividad comercial de los beréberes, grupo minoritario que se estableció inicialmente a lo largo de las rutas comerciales con Songhai, Mali y Ghana por el desierto del Sahara. Precisamente, la conversión de Ghana al islam desempeña un papel histórico clave. Ghana se convirtió en el centro de difusión del islam y, a partir de ese momento, el islam pasa a ser aceptado como religión oficial en muchas zonas de África Occidental. Clave, igualmente, es la penetración del islam en los grandes imperios de esa región. Una vez que se produce esta penetración, el islam se difundió por toda África Occidental, propiciando el surgimiento de ciudades musulmanas como Tombuctú. Así, un factor vital en la expansión del islam ha sido el comercio. En general, la historia del islam de los pueblos de África Occidental es de convivencia pacífica de esta religión. La imagen de un islam combatiente y yihadista que puede tenerse hoy en día con los acontecimientos en el Sahel no se sustenta en una realidad histórica del islam tradicional de la región. Al contrario, debe mucho a influencias externas a la zona como son la llegada de grupos yihadistas de países magrebíes del entorno: argelinos, libios, tunecinos o de tuaregs fuertemente armados que habían pertenecido al ejército de Gadafi y salen de Libia tras la caída de este.

Otro factor muy relevante para entender las posibles líneas de evolución futura en la región es que dentro del África Occidental se encuentran a su vez muchos tipos de islam, algunos más ortodoxos, otros con mayor margen de interpretación. Sin embargo, encontramos unas características o peculiaridades propias en el islam de esta zona que han impregnado el modo de observar la religión en toda el África Occidental. En general, la tendencia es a la convivencia interreligiosa tanto en el ámbito interfamiliar, como en comunidades, nación y Estado, siendo el ejemplo más claro el de Senegal. Igualmente, la adopción del sufismo por la mayor parte de la población musulmana como referencia vital, hace que el islam de África Occidental sea especialmente comprensivo y busque con facilidad estrechar lazos con las demás religiones. Por eso, lo que observamos en estos momentos en el norte de Mali y en el norte de Nigeria no responde a la tendencia histórica de la región. Sin embargo, otra de sus características, la facilidad para conectar con grandes capas de los sectores populares, que se debe precisamente a la ausencia de rigorismo y a la conexión con tradiciones locales, podría empujar a ciertos sectores de la región hacia fuerzas extremas si se consolidara un cambio en la visión del islam en la zona por influencias externas.

Las distintas formas de penetración del islam en África Occidental

Fundamentalmente, el islam penetró en la zona de África Occidental de dos maneras: una por conquista militar (como ocurrió en Ghana con la conquista de los almorávides), otra mediante la persuasión y medios pacíficos introduciendo las pautas islámicas en los entornos donde los musulmanes vivían y trabajaban. El uso de uno u otro método obedecía a las circunstancias del lugar y al contexto temporal. Dos sectores sociales jugaron en cualquier caso un papel fundamental: los comerciantes y los intelectuales³. Como se ha indicado, los primeros contactos de África Occidental con el islam se produjeron en el siglo VIII a través de las rutas de comercio transahariano del norte al oeste de África. Así, durante la primera mitad del siglo VIII el islam comenzó su expansión en la zona a través de las rutas comerciales transaharianas. Los gobernadores de Umayyad comenzaron a organizar expediciones militares y redadas de esclavos en el sur de Marruecos y por el sur hasta las fronteras de la antigua Ghana. Pero el hecho fundamental fue el descubrimiento de oro, así que al interés por los esclavos se unió el interés por la extracción de este metal en la zona de África Occidental en las expediciones. Así se produce un intenso contacto con el islam a través de las relaciones con los comerciantes musulmanes que estaban interesados en la obtención de esclavos y de oro a cambio de ropa, sal y caballos. En su mayoría eran bereberes, aunque también había musulmanes heterodoxos. De alguna forma, muchos de estos comerciantes musulmanes también eran, una especie de misioneros con unas creencias similares a las de los Kharijites⁴. Por tanto, el descubrimiento de esta zona de África como tierra de oro hizo que se focalizara la atención en ella atrayendo a numerosos comerciantes y que África Occidental tuviera sus primeros contactos con el islam⁵. La islamización de África Occidental fue llevada a cabo netamente por africanos. Primero los árabes convirtieron a los bereberes al islam, luego estos a los africanos occidentales y finalmente la religión se transmitió entre los propios africanos. A pesar de la relevancia de los conflictos belicosos y la dominación política en este proceso, la mayoría de la población occidental africana que aceptó el islam lo hizo por convencimiento propio o sin mayor presión que aquella que le imponía la sociedad donde vivía⁶.

³ Mervyn Hiskett. *The development of Islam in west Africa*. Longman Group Limited, New York: 1984.

⁴ Grupo reformador que afirmaba que el islam se había alejado de las directivas establecidas por Alá, que declararon la yihad contra los infieles y apóstatas musulmanes que se negaron a seguir el «verdadero camino» del islam. Para los Kharijites la profesión de la fe ha de ir acompañada de la justicia y las buenas obras.

⁵ Peter B. Clarke. *West Africa and Islam*. Edward Arnold (Publishers), Ltd. London: 1982. Págs. 22-27.

⁶ Juan A. González Barahona. *El islam en África Occidental*. Web: http://www.africa-fundacion.org/IMG/pdf/El_Islam_en_Africa_Occidental_Juan_Gonzalez.pdf.

Sin embargo, en general, el proceso de islamización del África negra se ha realizado mediante la adaptación a la estructura de la sociedad y al derecho familiar tradicionales de las poblaciones locales evitando las normas islámicas que iban en contra de las tradiciones ancestrales. No fue la fuerza de los árabes sino la socialización de los bereberes lo que puso el cimiento del islam en el África Occidental. John Iliffe, por ejemplo, entiende que el islam no era solo una religión sino todo un orden social pero los africanos fueron adoptándolo de manera gradual. Fueron los comerciantes los primeros en aceptar la nueva religión por tener más contacto con los extranjeros musulmanes. Los campesinos, cuyas circunstancias eran las opuestas, se resistieron con más fuerza a la adopción del islam. Llegado el momento, la clase dirigente adoptó esta práctica sin eliminar las demás prácticas religiosas autóctonas, ya que el objetivo y la preocupación última de los gobernantes era conservar la unidad política y por eso protegieron la libertad religiosa de todos sus súbditos⁷. De esa manera, el islam era una fuerza cada vez más interesante para los gobernantes, ya que podía asumir diversas lealtades locales y costumbres religiosas, dándoles un paraguas de unidad y subsumirlas todas sin tener que enfrentarse a ellas. Además, aportaba un elemento unificador de fe y camaradería más allá de las tradicionales divisiones étnicas o de otra naturaleza.

Aunque el islam había llegado allí en torno a los siglos VIII-IX en las caravanas de los mercaderes, su penetración fue muy lenta. Hasta bien entrado el siglo XVII en la mayoría de las regiones de esta parte de África, el islam mantuvo su presencia religiosa en las ciudades mientras que los campesinos rendían culto a sus propios dioses. Los factores sociales desempeñaron, por tanto, un papel fundamental en la penetración y transformación del islam en África Occidental. Era una forma de reintegración en la vida común que había sido rota por las conquistas y la trata y, además, adherirse al sistema intelectual islámico daba prestigio a sus seguidores⁸.

El surgimiento del islam rigorista en África Occidental

A pesar de que la imposición del islam por la fuerza es algo bastante ajeno al África Occidental, existió un primer antecedente en las incursiones almorávides. Los almorávides, que como movimiento se puso en marcha en el siglo XI como corriente reformadora que pretendía purificar el islam, que consideraba heterodoxa, se les asocia al término de guerra santa. Para conseguir sus objetivos, lanzaron varias expediciones en África Occidental. Consiguieron, de ese modo, acabar con algunas prácticas que

⁷ John Iliffe. *África. Historia de un continente*. Cambridge University Press. 2003.

⁸ *Ibid.*

consideraban heterodoxas y contribuir a la expansión de la enseñanza y de las misiones que expandía su visión del islam⁹. Sin embargo, La mentalidad o la estructura de la sociedad africana dieron una forma específica al islam en África Occidental, es decir, el islam se tuvo que adaptar. La cultura islámica estaba basada en la civilización urbana, por lo que el islam en África Occidental floreció donde había algunos rasgos básicos de cultura urbana¹⁰. La existencia del cultura urbana o no marca el mosaico del mapa del islam en África Occidental.

De 1600 a 1800 aunque el islam se expandió principalmente mediante medios pacíficos, emerge un enfoque de reforma y expansión del islam entre la elite intelectual. Los desarrollos en educación y la mayor alfabetización pero, sobre todo, los trastornos sociales, económicos y políticos ocasionados por la trata de esclavos fueron en parte los responsables de este resurgimiento de un islam más militante, no visto desde los tiempos de los almorávides. La frustración, unida a sus creencias islámicas y la memoria histórica de un pasado más glorioso empujaron a muchos intelectuales a este enfoque del islam. Este islam comprometido en conseguir la sociedad ideal, anuncia, el movimiento que se extenderá a lo largo del siglo XIX. Desde 1750 una forma nueva de islam se superpone a la «forma africana» anterior. En torno a esa fecha, comenzaron a aparecer una serie de hombres religiosos imbuidos por una nueva concepción del islam: más intolerante, más militante y excluyente de cualquier compromiso previo con las religiones africanas anteriores. Surge, por primera vez en África, el concepto de yihad que impulsó la creación de estados teocráticos a través de Sudán hasta las montañas de Abisinia. Lo importante de esta fase es que trasladó al islam de la periferia al centro de la vida cotidiana. El gran cambio realizado por estos reformadores reside en el esfuerzo que pusieron en defender la singularidad y exclusividad del islam y su oposición al dualismo religioso imperante y toda la tolerancia que abarca. El islam es incorporado como patrón de la vida social. A partir de ese momento, y hasta nuestros días, en África Occidental van a convivir dos tipos de islam. Uno, que será el mayoritario en la región, tolerante y mezclado con la mentalidad y la realidad social africana. Otro, minoritario entre los musulmanes de la zona, intolerante, exclusivo y dispuesto a imponer su visión por la fuerza. Esta yihad coincide en el tiempo, especialmente en la costa, con la fase de penetración de las potencias coloniales occidentales que crearon unas condiciones que favorecieron la expansión del islam. Las nuevas vías de comunicación y el crecimiento de las ciudades en el momento histórico en el que se producía un resurgimiento de la presión islámica, favoreció su difusión. Por tanto, hay una

⁹ Peter B. Clarke. *West Africa and Islam*. Edward Arnold (Publishers) Ltd. London, 1982. Págs. 71-72.

¹⁰ J. Spencer Trimingham. «The influence of Islam upon Africa». Longmans, Green and Co Ltd, 1968. Págs. 34-52.

penetración simultánea tanto del islam como de las actitudes seculares occidentales. Así, la evolución más importante que experimenta el Islam en la región se produce en los siglos XIX y XX. En esos siglos, se pone un nuevo énfasis en las fuentes escritas de la fe islámica como guía de cómo un musulmán debe vivir o cómo la sociedad debe ser administrada. En Hausaland, Senegambia y la zona alta y media del Níger el islamismo se expandió definitivamente y cambió la sociedad.

La yihad en África Occidental, según Mervyn Hiskett, fue el resultado de la revuelta idealista de los literatos musulmanes contra la heterodoxia islámica y contra el politeísmo reinante. Sin embargo, el resultado final permitió a los islamistas alfabetizados ocupar también el poder político¹¹. Estas nuevas fuerzas islamistas contribuyeron a crear un sentido de islamismo universal, es decir, tenían la visión de un único islam a escala global cuya forma de vida, de gobierno, moralidad y comportamiento social se regulaba estrictamente de acuerdo con la sharia y la sunna. La yihad fue la expresión práctica de esta aspiración y quizá también expresión de la frustración de su intento por establecer esta sociedad ideal. La yihad representaba una victoria del islam como visión comprometida y universalista. Por tanto, esta yihad fue a la vez movimiento militar e intelectual que acelera el cambio social en la región. No obstante, antes de que estas transformaciones islámicas se completasen fueron superadas por la transformación colonial. Esta última, con sus cambios sociales, y económicos trajo consecuencias muy profundas para el islam en la región.

Como último impacto de la yihad en el África Occidental, esta, dejó la presencia a largo plazo del sufismo. Fue precisamente la consolidación y uniformización de la práctica islámica la que permitió la expansión de las hermandades sufistas. Todavía hoy, los países más fuertemente islamizados de África Occidental se encuentran en la franja que va del Sahel hasta Senegal, donde mayor impacto tuvieron las expediciones de los almorávides y la idea de yihad¹².

El impacto de los imperios coloniales y su relación con el islam

De 1900 a 1960, en la época colonial, se produjo una expansión y desarrollo muy rápido del islam en ciertas zonas del África Occidental¹³. El impacto de las potencias coloniales con la implantación de un nuevo sistema de gobierno, la expansión de nuevas ideas educativas y el impacto económico socavaron al poder y a las autoridades y creencias tradicionales

¹¹ Mervyn Hiskett. *Op. cit.* Págs. 156-172.

¹² William F. S. Miles *Political Islam in West Africa*. Lynne Rienner Publishers, Inc. Colorado, 2007. Págs. 5-11.

¹³ Peter B. Clarke. *Op. cit.* Págs. 229-230.

y permitieron la asimilación de nuevas ideas y religiones, especialmente entre los más jóvenes. Esta desviación de los valores tradicionales, unida a la merma de la autoridad tradicional prepararon el terreno para un nuevo avance del islam entre nuevas capas de población. Además, con el surgimiento del sistema colonial, los jóvenes se trasladaron a las ciudades, donde se concentraban las nuevas oportunidades y también donde se daba una mayor influencia del islam¹⁴. Por tanto, el colonialismo fue un formidable motor de la islamización en África Occidental.

En el caso de Francia, la política de asimilación francesa consideraba sus territorios en África Occidental como una extensión de su propio territorio. Por lo que respecta a su política hacia el islam, lo que la administración colonial francesa buscaba era un islam maleable y flexible que pudiesen moldear para que le sirviese a sus propios intereses. Los franceses intentaron crear una elite leal con cualidades para que sirviera a su propia administración. Ahí, había una clara preferencia por los musulmanes¹⁵. Frente a ese modelo, la política británica se basaba en el método indirecto de colonización. También era una política dictada por las circunstancias y encaminada a lograr una máxima cooperación con los musulmanes en la administración, donde el personal colonial y los recursos eran escasos o inadecuados. Hay que recordar que los intereses coloniales de las potencias europeas no solo eran materiales. También había una dimensión cultural basada en un cientifismo que poseía ciertos elementos de positivismo en su política en lo que respecta al desarrollo humano y civilizatorio. Este positivismo hacía referencia, en el imaginario de la época, a que todas las civilizaciones debían seguir los pasos de la civilización occidental. De modo que la política colonial hacia el islam estaba determinada por nociones de positivismo, evolución y desarrollo cultural, humano y social.

Del mismo modo que no había una política única hacia el islam, los musulmanes no respondían de la misma manera a la imposición de reglas no musulmanas provenientes de la administración colonial pudiendo incluso recurrir a la yihad. En otras ocasiones, la respuesta islámica al colonialismo era colaborar con él, lo que les permitía seguir actuando bajo sus premisas.

Así, para el islam la era colonial fue una época de expansión. Las políticas hacia el islam y las respuestas del mismo hacia el colonialismo eran variadas y complejas, determinadas en gran parte por las circunstancias. A medida que avanzaba el fin del colonialismo, podemos observar como el islam en África Occidental, se iba haciendo cada vez más fuerte y organizado, reforzando sus lazos con el resto del mundo

¹⁴ J. Spencer Trimingham. *A history of Islam in West Africa*. Oxford University Press, London 1962. Págs. 189-197.

¹⁵ CLARKE, Peter B. Clarke. Op. cit. Págs. 189-197.

musulmán¹⁶. Los agentes más activos en la expansión del islam durante esta época fueron los sufi turuq¹⁷, especialmente los qadiriyya¹⁸ (norte de Nigeria), los tijaniyya¹⁹ y los murids²⁰, ambos de Senegal²¹. Pero como ya hemos dicho no todos los musulmanes estaban dispuestos a llegar a un acuerdo con los europeos como los qadiriyya y los tijaniyya. Por ejemplo, los sanusiyya²² tenían un claro sentimiento antiimperialista y anticristiano²³. Durante ese período, el islam fue la religión adoptada por una gran mayoría. El islam se presentaba, a ojos de buena parte de los habitantes de la región, como una protección frente al impacto de la civilización secular de las potencias europeas²⁴.

Tras la época de expansión del islam coincidente con el periodo colonial, empieza un periodo de declive coincidente con el auge del nacionalismo. El islam va perdiendo prestigio como elemento civilizador y empieza a ser asociado con componentes que limitan y retrasan el desarrollo de la sociedad.

La importancia actual del islam en África Occidental

Para analizar si el islam juega un papel decisivo en África Occidental en la actualidad debemos preguntarnos primero ¿cuándo podemos decir que una sociedad es islámica? y ¿cuándo consideramos que un estado es islámico o musulmán? Probablemente hay tantas respuestas como autores. El islam es un conjunto de ideas y creencias asentadas que por

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Plural de tariqa, que hace referencia a una orden espiritual dentro del camino místico del islam, denominado sufismo. Su aparición data del siglo XIII por la sistematización de las enseñanzas sufíes alrededor de los grandes maestros de ese siglo como Yalal al-din Rumi, Abu al-Hasan al-Shadhili, Shaju Naqshband, entre otros. Estos turuq se irán diferenciando en función de las prácticas seguidas definidas por uno u otro maestro.

¹⁸ Es la tariqa sufí más extendida geográficamente. Se trata de una orden nombrada por Abd al-Qadir al Jilani (1077-1166), maestro sufí. Se convirtió tras la muerte de su fundador en una de las hermandades sufíes más importantes, jugando un papel determinante en la propagación del islam.

¹⁹ También conocida como tariqa Ahmadía, Muhammadiyya o Ibrahimiyya Hanifiyya, fue fundada en Argelia en 1784 por orden del profeta Muhammad. Originaria del norte de África, se ha convertido en la mayor orden sufí en África Occidental. Llevada inicialmente al sur de Mauritania, se fue extendiendo por Senegal, donde la práctica islámica toma la forma de cofradía religiosa; Gambia, Mali, Guinea y el norte de Nigeria y Sudán.

²⁰ Término que hace referencia a una persona que está comprometida con un maestro de una tariqa del sufismo. Se traduce como discípulo, un iniciado en la mística filosofía del sufismo.

²¹ Mervyn Hiskett. *Op. cit.* Págs. 241-243.

²² Orden política y religiosa musulmana en Libia y Sudán (Sahel) fundada en la Meca en 1837 por el gran Sanusi, Sayyid Muhammad Ibn Ali as-Sanusi, influido por el salafismo.

²³ Mervyn Hiskett. *Op. cit.* Págs. 241-243.

²⁴ Ibid.

sí solas no pueden crear un estado en sentido estricto. No obstante, los musulmanes que persiguiendo la conquista, la trata u otras metas llegaron al África Occidental, tendieron a imponer instituciones islámicas y la forma de vida islámica. Sobre esas bases se crea lo que puede llamarse «estado/sociedad islámico o musulmán»²⁵.

Tras los movimientos de reislamización del siglo XIX, en el siglo XX se ha producido un amplio resurgir islámico que tiene como causa la actividad de las cofradías y la resistencia al colonialismo. La adaptación e interrelación con las sociedades y religiones locales ha producido un particular «islam negro» diferente del magrebí o del de Oriente Medio, caracterizado por incorporar valores y costumbres de los pueblos de la zona produciendo un sincretismo particular que le ha permitido penetrar y propagarse por los diferentes canales africanos (ya que el planteamiento de imposición y aculturación fracasó históricamente en buena medida). Pero esta islamización no es homogénea ni uniforme en cuanto a profundidad, distribución geográfica o formas rituales.

Peter B. Clarke, al hablar del islam tras la independencia de África, indica que se habla de un resurgimiento del islam y de una mayor fuerza y alcance de la sharia. Hay una evidencia clara de la influencia de regímenes tan alejados geográficamente como el de los ayatolá en Irán, que ha influido en las actitudes y pensamientos de buena parte de la población de África Occidental en su oposición al mundo occidental. El resurgimiento del islam en África Occidental es un fenómeno complejo que incorpora la reafirmación de la identidad islámica y surge de las creencias religiosas. Incluye demandas para una vuelta al islam puro y ortodoxo, un tipo de sociedad que ya Usuman dan Fodio quiso establecer. Pero este resurgimiento debe ser visto en perspectiva en la medida en que hay poco de novedoso en las demandas y perspectivas de este *nuevo* islam, que aboga por una mayor presencia de la sharia²⁶.

Los musulmanes de África Occidental hoy, aunque están mejor organizados y más en contacto con el resto del mundo musulmán, no forman una comunidad precisamente caracterizada por su uniformidad. Como en el pasado, sigue habiendo una amplia variedad de *islames* asentados en África Occidental, y una amplia variedad de respuestas al mismo en cada país. Así pues, entre la variedad de perspectivas y respuestas de la sociedad, lo que parece claro, ya sea desde la etiqueta más conservadora, modernista o fundamentalista, es que buena parte de la población está convencida de la relevancia de ciertas ideas y principios musulmanes para el bienestar social, cultural e intelectual de África Occidental, sin que ello implique que quieran la implantación de un estado islámico²⁷.

²⁵ Mervyn Hiskett. *Op. cit.* Págs. 303-314.

²⁶ Peter B. Clarke. *Op. cit.* Págs. 254-256.

²⁷ *Ibid.*

William F.S Miles considera que los ataques del 11S han marcado un hito muy importante en cuanto a la literatura acerca del islam en el África Occidental. Habla de una politización del islam que se puede calificar como islamismo fundamentalista, resurgencia del islam o islam político²⁸.

Desde el punto de vista del islam, el interés de esta región de África Occidental africano, radica en primer lugar en la situación de *bisagra* entre las denominadas «dos Áfricas» (la magrebí y la subsahariana) con la zona del Sahel (palabra árabe que significa *frontera*) como punto de unión. El islam de África Occidental ha sabido dotarse de unas características que lo arraigan y vinculan con la más antigua tradición africana. Para trazar un mapa del islam del África Occidental, analizaremos la situación en los 15 estados miembros de la Comunidad Económica de Estados del África Occidental (CEDEAO): Benín, Burkina Faso, Cabo Verde, Costa de Marfil, Gambia, Ghana, Guinea, Guinea Bisáu, Liberia, Mali, Níger, Nigeria, Senegal, Sierra Leona, Togo.

Benín

El islam fue llevado a la región desde el norte por los hausa y los comerciantes de Songhai-Deni. Casi todos los musulmanes de Benín pertenecen a la rama suní del islam. De acuerdo con el censo de 2002, el 27,1% de la población en Benín es católica, el 24,4% es musulmana y el 17,3% es vodun o vudú. Muchos de los musulmanes (también los cristianos) practican religiones locales, la más común, la práctica animista vudú²⁹. Los musulmanes están mayormente representados en el norte y en el sudeste. Es frecuente que miembros de la misma familia tengan prácticas cristianas, islámicas o tradicionales, o una mezcla de todas ellas. La Constitución prevé un marco propicio al ejercicio de la libertad religiosa. Su artículo 2 declara que el Estado es secular³⁰.

Burkina Faso

El Gobierno de este país en su censo de 2006 declaró que el 60,5% de la población practica el islam frente al 19% de la población que es católica y el 15,3% que sigue las prácticas tradicionales animistas³¹. La mayoría de los musulmanes pertenecen a la rama suní, mientras que una minoría creciente pertenece a la rama chií. Asimismo, un número significativo de musulmanes suníes se identifican con el orden *tijaniyah sufi*. Las estadísticas de afiliación religiosa son aproximadas dado que el sincretismo está

²⁸ William F. S. Miles. *Op. cit.* Págs. 7-11.

²⁹ Web: <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2007/90082.htm>.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Web: http://cns.bf/IMG/pdf/Depliant_Resultats_Definitifs_du_RGPH_2006.pdf.

muy extendido e incorpora creencias tradicionales indígenas y prácticas entre los cristianos y musulmanes. La mayoría de los ciudadanos practican religiones tradicionales autóctonas en varios grados, y al islam es a menudo nominal. Sin embargo, casi todos los ciudadanos son creyentes de alguna religión³².

Cabo Verde

La Constitución de este país provee un marco de libertad para ejercer la religión. No hay una religión estatal. La Constitución prevé la separación entre Estado y religión y prohíbe la imposición de cualquier religión o práctica³³. Más del 85% de la población de este país es católica.

Costa de Marfil

Los musulmanes en esta zona se sitúan en torno al 40% de la población de este país, frente al 32,8% que es católica y el 11,9% siguen prácticas autóctonas. La mayoría de estos musulmanes son suníes, siguiendo la versión maliki de la ley islámica. También el sufismo está muy extendido, enlazado con prácticas y creencias autóctonas. La autoridad religiosa más importante es el morabito que se considera posee un perfil místico; además de poseer autoridad tanto moral como mágica. La influencia de los morabitos ha provocado distintas reacciones entre la población marfileña, entre ellas, una serie de movimientos reformistas inspirados por el puritanismo wahhabista originado en el siglo XIX en Arabia Saudita. Estos movimientos, a menudo, condenan el sufismo y el morabito como no islámicos. Entre estos movimientos de reacción al morabito está el hamalismo que comenzó como un movimiento reformador islámico en el siglo XX y ha supuesto un canal de expresión de descontento político y religioso. Su fundador Hamallah fue exiliado del Sudán francés a Costa de Marfil en 1930. Predicaba un reformismo del islam moderado por la tolerancia de muchas prácticas locales, pero condenaba, asimismo, muchos aspectos del sufismo.

Gambia

Los musulmanes suníes constituyen más del 90% de la población. La mayoría son sufíes malikes, cuyas principales órdenes son la tijaniyah, qadiriyah, muridiyah y ahmadiyya. Excepto la ahmadiyya, las órdenes sufí rezan juntas en las mismas mezquitas. Un pequeño porcentaje de musulmanes, predominantemente inmigrantes del sur de Asia, no se

³² Web: <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2010/148665.htm>.

³³ Web: <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2007/90087.htm>.

adscriben a ninguna escuela islámica tradicional de pensamiento. En torno al 9% de la población es cristiana, y está situada principalmente en el oeste y el sur del país. En algunas zonas el islam y el cristianismo se sincretizan con las prácticas tradicionales y el animismo³⁴. Desde 1990 la práctica del islam ha sufrido una evolución hacia formas más rigoristas.

Ghana

Este país fue el punto de partida de la expansión del Islam por África Occidental en el siglo XIX como resultado de las actividades comerciales de los bereberes. De acuerdo con el censo realizado por el gobierno en el año 2000, el 69% de la población es cristiana, el 15,6% es musulmana, el 15,4 se adhiere a las religiones indígenas tradicionales y a otras creencias. No hay conflicto entre la religión principal y las religiones tradicionales, es más en muchos casos coexisten. La Constitución provee de un marco de libertad para ejercer la religión. Las tres tradiciones islámicas dominantes presentes en el país son los tijanis, los wahhabi ahlussuna y los ahmadis. También existe un pequeño número de chíies. Todos los cuerpos religiosos son instituciones independientes. El gobierno no provee de soporte financiero a ninguna organización religiosa³⁵. Para mejorar las relaciones entre los grupos religiosos se ha creado un Congreso de Religiones y Paz de Ghana.

Guinea Conakry

Las estadísticas oficiales de 2005 acerca del islam en Guinea Conakry estiman que el 85% de la población de Guinea Conakry es musulmana. La mayoría son suníes (seguidores de la tradición legal maliki y qadiri) y de órdenes Tijani sufis. Tras la independencia del país en 1958, el presidente musulmán Sékou Touré desalentó la islamización pero con la merma de su popularidad en la década de 1970, Touré buscó cooperar con las instituciones musulmanas para estabilizar el país. Tras la muerte de Touré, la cooperación entre la comunidad musulmana y el gobierno ha continuado.

Guinea Bisáu

En función de los datos publicados en 2010, el islam es la religión predominante en este país. Aproximadamente un 50% de la población sigue esta religión, un 40% sigue prácticas tradicionales y un 10% son cristianos. Los fula y los mandinka son los grupos étnicos que más ampliamente

³⁴ Web: <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2007/90099.htm>.

³⁵ Ibid.

te practican el islam. Los musulmanes generalmente viven en el norte y noreste, y casi todos son suníes.

Liberia

De acuerdo con el censo de 2008, el 85,5% de la población de Liberia es cristiana y el 12,2% es musulmana. Muchos grupos religiosos incorporan elementos de las creencias autóctonas. Los cristianos se encuentran por todo el país, mientras que los musulmanes pertenecen principalmente a las etnias mandingo (que se encuentra igualmente por todo el país) y vai (que viven principalmente en el oeste). Liberia también alberga a la comunidad Fula, que es predominantemente musulmana³⁶. El Consejo interreligioso de Liberia promueve el diálogo entre las comunidades religiosas³⁷.

Mali

Los musulmanes constituyen aproximadamente el 90% de la población, la mayoría son suníes³⁸. No fue hasta el siglo xx cuando el islam se convirtió en la religión de la mayoría de los ciudadanos de Mali³⁹. Aproximadamente el 5% de la población es cristiana, de la cual dos tercios son católicos y un tercio protestante. El 5% restante practica religiones tradicionales. Las comunidades cristianas tienden a estar localizadas en torno a áreas urbanas, generalmente al sur. Los grupos que practican religiones tradicionales se encuentran por todo el país, pero son más numerosos en las áreas rurales⁴⁰. Los predicadores musulmanes se han concentrado en los últimos años en el norte y en las mezquitas asociadas con el grupo fundamentalista dawa que están localizadas en Kidal, Mopti y Bamako. Los dawa han ganado adherentes en los últimos años entre los Bellah (que fueron esclavos de los tuareg nobles) y la juventud desempleada. La constitución provee de un marco para la libertad religiosa que el gobierno en la práctica respeta. No hay una religión estatal. La última constitución de Mali define el país como un estado secular que permite las prácticas religiosas que no suponen una amenaza para la paz y estabilidad.

Hasta la aparición de grupos yihadistas en el norte del país, en la sociedad maliense ha existido tradicionalmente una amigable relación entre religiones que ha contribuido a la libre práctica religiosa. El islam practicado en el país ha sido generalmente tolerante y adaptado a las condi-

³⁶ Web: <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2010/148698.htm>.

³⁷ Ibid.

³⁸ Web: <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2005/51483.htm>.

³⁹ William F. S. Miles. *Op. cit.* Págs. 73-95.

⁴⁰ Web: <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2005/51483.htm>.

ciones locales. No obstante, a partir de 2012 con motivo de una mayor radicalización respecto a la imposición de la sharia en el norte de país, el país ha entrado en una fase convulsa de la que aún no ha salido y que puede alterar los equilibrios internos.

Níger

Más del 90% de la población de Níger es musulmana, de los cuales en torno al 95% son suníes y el 5% son chiíes. El grupo étnico lingüístico dominante en Níger son los hausa, tan fuertemente islamizados que ser hausa implica ser musulmán. El islam en el Sahel siempre ha sido muy político, tratando de influir en las políticas estatales. El islam de Níger está fuertemente arraigado en la cultura. La fuente más importante del islam tradicional en Níger han sido los tijaniyya, una hermandad sufí del islam suní. Esta rama enfatiza la tolerancia hacia otros musulmanes. Tradicionalmente el islam en Níger se ha desarrollado en el contexto africano, es decir, sin transformar las culturas en las que impactaba. Hoy en Níger están presentes tres ramas de pensamiento musulmán: los tradicionalistas (históricamente visión predominante en Níger, compuesto principalmente por seguidores de los morabitos de las hermandades sufí o místicas, sobre todo los qadiriyya y tijaniyya), los reformistas (principalmente suní que buscan purificar el islam) y los racionalistas (morabitos y seguidores que buscan condenar la rama radical reformista islámica y consideran el islam como una religión personal). Desde el colapso del régimen militar en 1991, el islam organizado ha emergido como una fuerza importante en Níger. Para la mayor parte de los nigerianos, el islam continúa estando dominado por la rama moderada suní organizada en cofradías sufí. La Constitución ofrece un marco para la libre práctica religiosa y prohíbe partidos políticos con una doctrina basada en la ideología religiosa⁴¹.

Nigeria

Aproximadamente el 50% de la población de Nigeria es musulmana, predominantemente suní, y el otro 50% es cristiana⁴². La mayoría de la población de los estados del norte de Nigeria son musulmanes, aunque también hay cristianos. Durante el gobierno del presidente Olusegun Obasanjo se produjeron tensiones y enfrentamientos entre las comunidades de las dos religiones en algunas ciudades del norte que llevó a declarar el estado de emergencia en 2004. Desde entonces, la tensión entre el Norte (históricamente fuertemente islamizado) y el Sur (mayori-

⁴¹ Web: <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2007/90113.htm>.

⁴² Web: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/3155279.stm>.

tariamente cristiano) se ha visto exacerbado por la presencia del grupo yihadista Boko-Haram.

Nigeria es el país más poblado de África, y en sus estados federados del norte sufre desde hace décadas numerosos enfrentamientos religiosos que se han convertido en endémicos a raíz de que corrientes radicalizadas hayan comenzado a jugar un papel activo en la zona. En los últimos años el yihadismo salafista alimentado por redes como AQMI ha decidido prestar especial atención a este país y apoyar a Boko-Haram, con un incremento considerable de atentados en los últimos años. Muchos estados del norte, a partir de 1999 han convertido en ley el código de conducta previsto en la Sharia⁴³.

Senegal

El islam es la religión predominante en Senegal. Se estima que el 89% de la población es musulmana, en su mayoría sufíes (tijaniyyah, muridiyah, mourides, qadiriyyah, layene). El islam en Senegal se basa principalmente en las hermandades, centrándose en torno a dos grandes familias morabitas. Las cofradías predicán y enseñan la moderación religiosa en el islam insistiendo en la tolerancia y la no violencia y mantienen muy buenas relaciones con grupos no islámicos. La de las cofradías, es una forma de islam que condena todas las variedades de fundamentalismo. Probablemente la convergencia de las diferentes hermandades sea el principal obstáculo para el desarrollo de los movimientos religiosos fundamentalistas, y esto es probablemente, como consecuencia de la participación directa del morabito en la arena política.

Sierra Leona

El último censo que realizó el país en 2008 indica que entorno al 71% de la población es musulmana. De entre los 18 grupos étnicos presentes en el país, los temmes, la tribu principal en el norte, son en su mayoría musulmanes. En los años 80 y 90 hubo intentos de introducir ideas salafistas en la sociedad que no tuvieron éxito, dado que los ciudadanos del país prefieren abogar por la tolerancia religiosa⁴⁴.

Togo

En torno al 20% de la población de Togo es musulmana. El 29% de la población es cristiana y el 51% poseen creencias autóctonas. Los mu-

⁴³ Web: <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2007/90113.htm>.

⁴⁴ Web: <http://www.bu.edu/wara/islamic-diversity-sierra-leone/>.

sulmanes en Togo poseen medios eficaces para difundir el islam, como una estación de radiodifusión y una de televisión, si bien no hay ningún periódico o revista musulmana en el país. Este país se ha unido a la Organización de la Conferencia Islámica. La federación de musulmanes de Togo ha desalentado el extremismo y la violencia.

La presencia actual de grupos yihadistas en África Occidental

Sin duda, el cambio más profundo en África Occidental en los últimos años y el mayor desafío para el islam en la región es la aparición de distintos grupos yihadistas con dos grandes epicentros: el norte de Mali pero con acción e influencia en toda la banda del Sahel (AQMI, MUYAO, Ansar Dine) y el norte de Nigeria (Boko-Haram y Ansaru).

En el caso del Sahel, la aparición y la implantación reciente de estos grupos obedece a un cúmulo de fenómenos diversos, algunos de ellos externos a la región, que confluyen en un momento dado en el norte de Mali. Por un lado, en el Sahel encontramos un buen número de Estados frágiles que deben hacer frente a numerosos desafíos de desarrollo. En el norte de Mali se daba una debilidad de la presencia del Estado que ofrecía las condiciones necesarias para que se implantaran grupos provenientes del Magreb que buscaban un espacio en el que no se les inquietara. Esta situación de grupos yihadistas implantados en una zona con un muy débil control del Estado como era el norte de Mali, se ha visto favorecida por los tráfico ilícitos de todo tipo (drogas, seres humanos, armas, tabaco) que se dan en el Sahel. Los pueblos seminómadas del Sahel son comerciantes desde hace siglos, y su terreno comercial abarcaba toda la región sin tener muy en cuenta las fronteras administrativas. Esta predisposición al comercio, ha sido aprovechada por distintos grupos mafiosos para hacer del Sahel una región especialmente dedicada a los tráfico ilícitos. Los grupos yihadistas que se han ido instalando en el norte de Mali en los últimos años han favorecido y se han beneficiado de estos tráfico. El tráfico de droga y el secuestro de ciudadanos occidentales ha constituido su principal fuente de ingresos. Participando activamente en estos tráfico, estos grupos han conseguido un presupuesto constante para sobrevivir, en un primer momento, y reforzarse, a posteriori. Por último, a los dos factores anteriores, fragilidad del Estado y tráfico ilícitos se unió la reivindicación tuareg en el norte de Mali. Mali es un país étnicamente dividido entre un norte mayoritariamente tuareg y un sur mayoritariamente negro africano. Los tuaregs del norte de Mali reclaman históricamente una autonomía creciente frente a Bamako. Los grupos yihadistas entendieron rápidamente que para implantarse de manera eficaz en el Sahel, tenían mucho que ganar, no solo en apoyar la causa tuareg, sino en exacerbarla. De forma que crearon una alianza de hecho con la causa tuareg que buscaba conseguir una zona libre de cualquier control estatal. Para los tuaregs era el Azwad, su estado independiente y propio, para los yiha-

distas sería su base de operaciones, campo de entrenamiento y centro de afluencia de yihadistas desde los estados de la región. Los yihadistas no dudaron en establecer alianzas con líderes locales tuaregs a través de lazos matrimoniales. Esta situación tuvo un inesperado impulso con la llegada desde Libia, tras la caída de Gadafi, de varios miles de tuaregs que habían servido durante años en su ejército. Estos tuaregs llegaron con todo su equipamiento militar y fueron un elemento importante en la rápida ofensiva que permitió a tuaregs y yihadistas disponer del inmenso territorio del norte de Mali exclusivamente bajo su control. Por tanto, en el caso de los grupos yihadistas del Sahel nos encontramos ante un fenómeno externo al África Occidental que debe más a la situación en Argelia y Libia que a la región. Sin embargo, la situación en ella (estados frágiles, subdesarrollo, porosidad de las fronteras, reivindicación tuareg, tráficos ilícitos) sí ha favorecido su implantación y posterior desarrollo.

El caso de los grupos terroristas en Nigeria es distinto. En este país nos encontramos ante grupos totalmente autóctonos y locales. Boko-Haram y Ansaru (una escisión del anterior) surgen en el norte de Nigeria, se componen exclusivamente de ciudadanos de esa región, sus atentados quedan confinados a las fronteras de Nigeria y no plantean reivindicaciones de yihad global o de implantación de la sharia más allá de su región de origen. Nigeria es país clave en África Occidental por su peso demográfico y económico y por ser la potencia militar en la zona. Sin embargo, desde su independencia, ha estado sometido a una tensión entre los Estados del norte, mayoritariamente musulmanes, y el sur, mayoritariamente católico. Es en ese escenario donde surge Boko-Haram primero y Ansaru después. Por tanto, a diferencia de los grupos del norte de Mali, los grupos yihadistas en Nigeria, sí pertenecen claramente a la realidad de África Occidental.

A pesar de que ambos escenarios, norte de Mali y norte de Nigeria, obedecen a lógicas distintas y surgen separadamente, se encuentran hoy en día conectados. Los distintos grupos que operan en una y otra zona comparten información, campos de entrenamiento y, en ocasiones, financiación. De hecho, en los últimos años las tres organizaciones yihadistas presentes en el norte de Mali (AQMI, MUYAO y Ansar Dine) se han coordinado y han tenido contactos con Boko Haram. El mero hecho de que Al Qaeda en el Magreb Islámico (AQMI), el Movimiento para la Unidad y la Yihad en África Occidental (MUYAO) y Ansar- Dine hayan conseguido mantener durante varios meses una zona yihadista liberada en el norte de Mali hace que este escenario sea un foco de amenaza terrorista no solo para el resto del país y de la región sino también para Europa. Esas tres organizaciones yihadistas mantienen una retórica hostil hacia el mundo occidental en general y hacia Europa en particular. Además, en los últimos años han acumulado importantes recursos económicos y ampliado sustancialmente el número de sus activistas.

Los grupos presentes en África Occidental actualmente son:

AQMI (Al Qaeda en el Magreb Islámico)

Al Qaeda en el Magreb Islámico (AQMI) es la franquicia magrebí (y saheliana) de «Al Qaeda Central» nacida a principios de 2007, y sucesora de los grupos argelinos GSPC, Grupo Salafista para la Predicación y el Combate (una de las milicias terroristas que combatió durante la guerra civil de Argelia en los años 90), y el GIA (Grupo Islámico Armado); ambos grupos terroristas argelinos asentados en el norte de Mali, lugar que utilizaban como santuario y como campo de batalla. El Grupo Salafista para la Predicación y el Combate (GSPC) había mantenido una relación complicada con Al Qaeda, pero terminó por incorporarse a ella mediante un acuerdo de mutua conveniencia largamente negociado y favorecido por los vínculos del GSPC con la extensión iraquí de Al Qaeda. La entrada del antiguo GSPC en Al Qaeda le llevó a convertirse en el cuerpo central de la nueva rama norteafricana de la misma. Para el comisario de Paz y de Seguridad de la Unión Africana, Ramtane Lamamra, AQMI se ha proyectado en el Sahel por un triple motivo: encuentra en él una zona con importantes déficit de seguridad que le permite tener un refugio seguro; obtiene de ella acceso a nuevas formas de financiación; y logra también acceso a nuevas formas de reclutamiento. Tampoco hay que olvidar que la progresiva «narcotización» de todo el África Occidental es también un factor favorable para la proyección en la zona de los terroristas⁴⁵. Abu Azzam al Ansari en un artículo publicado en abril de 2006 titulado «Al Qaeda se dirige a África», destaca las características que el continente ofrece a la causa yihadista: gobiernos débiles, con grandes deficiencias en el ejército y las fuerzas de seguridad, fronteras con baja vigilancia y un tráfico importante de armas ligeras⁴⁶. El proyecto de AQMI se inscribe dentro de una visión global de la yihad que tiene objetivos tanto políticos como religiosos y que pretende extender su visión del islam por todo el mundo musulmán. Su objetivo principal, a pesar de concentrarse hoy en día en el norte de Mali, sigue siendo el Magreb. En repetidas ocasiones han expresado que quieren liberar a los pueblos del Magreb de lo que consideran regímenes corruptos, tiranos y traidores, reconstruyendo la sociedad en base a su idea de justicia, religión y moralidad. Considerando, que lo anterior desembocará en una unidad espiritual, geográfica y política del Magreb. Junto a sus propósitos yihadistas, plantean también una clara confrontación con Occidente. Afirmando que la unidad de los

⁴⁵ Web: <http://intranet/biblioteca/Libros%20Electronicos/INSTITUTO%20ESPAÑOL%20DE%20ESTUDIOS%20ESTRATÉGICOS/áfrica%20nuevos%20escenarios%20de%20confrontación.pdf>.

⁴⁶ Web: http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2012/DIEEE089-2012_RazonesConflictoSahel_PabloMazarrasa.pdf.

muyahidín del Magreb junto a los de Oriente es una importante iniciativa histórica y estratégica para el futuro del combate entre Occidente y el islam. Para AQMI el enfrentamiento con Occidente es un motor esencial de su actividad. Sin embargo, AQMI no ha conseguido ser la entidad pan-magrebí que pretendía ser. A pesar de ello, su influjo se deja sentir en buena parte de la región.

Ansar Dine

Ansar Dine, cuya traducción es «Defensores de la Fe», es un grupo de carácter yihadista que se concentra en el norte de Malí y cuyo surgimiento es muy reciente. La creación de este movimiento se sitúa hacia finales de 2011 y cobra fuerza durante la rebelión tuareg (a cuyo lado combaten) del norte de Malí en 2012. Su base de reclutamiento se encuentra en la tribu ifora y el principal líder del grupo es Iyad Ag Ghaly, quien fue uno de los principales líderes de la rebelión tuareg de los años 90. Las causas de la creación de Ansar Dine no están suficientemente aclaradas pero tienen bastante que ver con la personalidad de su líder que busca situarse en el centro del movimiento tuareg. Ansar Dine aparece como escisión del MNLA, y está compuesto por yihadistas salafistas dirigidos por Iyad Ag Ghali, personaje histórico de las revueltas tuareg, radicalizado tras su paso como cónsul de Malí en la ciudad saudí de Yeddah. Ag Ghali trabajó para el gobierno de Bamako y fue el mediador entre el mismo y los terroristas del GSPC para liberar a los rehenes europeos capturados por este en 2003. Luego volvió a encabezar revueltas tuaregs pero tras la paz de 2006 recibió el nombramiento de cónsul en Yeddah y, después, volvió radicalizado en términos yihadistas y pasó de nuevo a combatir a las autoridades centrales desde Ansar Eddine. Este grupo supone la emergencia de un islamismo radical en el seno de la comunidad tuareg maliense, hasta entonces reputada por su práctica de un islam moderado y apolítico. El programa de Ansar Dine tiene como objetivo la aplicación de la sharía en Malí, anteponiendo la implantación de una teocracia en Malí a la independencia tuareg.

MUYAO (Movimiento para la Unidad y la Yihad en África Occidental)

El Movimiento para la Unidad y la Yihad en África Occidental (MUYAO o MUJAO) es una organización formada a partir de una escisión de Al Qaeda en el Magreb Islámico (AQMI). Rompió con esta a mediados del año 2011, con el objetivo reivindicado de expandir la yihad más allá en áreas de África Occidental que no están en el punto de mira de AQMI. Anunció su primera acción armada en un vídeo el 12 de diciembre de 2011 explicando su afinidad ideológica con las figuras más representativas del yihadismo actual, como el fundador de Al Qaeda, Osama Bin Laden y el

líder talibán Mullah Omar, además de anunciar su objetivo de extender la yihad a través de una amplia parte de África Occidental, aunque sus operaciones se han limitado al sur de Argelia y el norte de Mali. Este grupo ha participado activamente en el tráfico de droga y en el secuestro de occidentales y supone una amenaza de primer orden para el África Occidental por el hecho de tener como objetivo declarado la expansión hacia esta región y por ser un grupo cuya recluta está más enraizada en los países del Sahel que en los del Magreb. Como actividades puramente terroristas ha realizado atentados suicidas en suelo argelino (Tamanrasset y Uargla) y varios secuestros muy mediáticos como el de tres cooperantes europeos, dos españoles y una italiana, en Tinduf, y el de siete diplomáticos argelinos en la localidad maliense de Gao.

Boko-Haram

Boko-Haram significa en hausa, la lengua local, «la educación occidental está prohibida por la ley islámica» aunque su nombre completo traducido del árabe sería «la gente comprometida con la propagación de las enseñanzas del Profeta y la yihad». En ambos casos, el nombre de este grupo es ya toda una declaración de principios y objetivos explícitos. Se trata de un grupo religioso fundamentalista islámico de carácter terrorista activo en Nigeria que se opone al gobierno de ese país y cuyo objetivo político es derribar el poder instaurado para establecer un Estado islámico y hacer aplicar rigurosamente la sharía en los 36 Estados de Nigeria. El grupo fue fundado en 2002 en el Estado de Borno en la estela combatiente de Al Qaeda y con el estímulo de los ataques del 11S. Los últimos años han marcado una aceleración en su activismo y se ha convertido en uno de los grupos más letales de todo África. A partir de 2004 Boko-Haram pasa a la actividad terrorista sistemática, atacando y realizando atentados contra las fuerzas policiales y el ejército nigeriano y en general, cualquier símbolo del Estado, cualquier objetivo considerado «impuro», todo aquel que no se adhiera a su interpretación estricta de la sharía o sean críticos con el movimiento. Este grupo rechaza totalmente la cultura y los valores occidentales y condena la modernidad bajo todas sus formas. Reprocha a las autoridades nigerianas el defender y promover la idea de un Estado laico y se opone a todo aquel que hace una interpretación de la sharía divergente a la sunna. Sus miembros son reclutados fundamentalmente en el norte del país. En los últimos años, la organización ha intensificado sus acciones y, como ha demostrado hasta la fecha, es capaz de llevar a cabo atentados cada vez más sofisticados de amplia repercusión mediática. Su zona de operaciones estaba centrada en el nordeste del país, pero durante 2011 ha atacado en dos ocasiones Abuja, la capital del país, situada en el sur del país y alejada de la base de operaciones tradicionales del grupo. Actualmente, está liderado por Abubakar Shekau, sucesor de Mohamed Yusuf (tras su muerte en un enfrentamiento con las Fuerzas de Seguridad).

Ansaru

Ansaru es una escisión reciente de Boko-Haram. En febrero de 2012 este nuevo grupo denominado «Jama'atu Ansarul Musilimina Fi Biladis Sudan» (Vanguardia para la Ayuda y Protección de los Musulmanes en el África negra) conocido como Ansaru, difundió un comunicado anunciando su escisión de Boko Haram. Las razones aparentes para la creación del grupo se centran tanto en los métodos empleados por Boko Haram, que Ansaru considera excesivos como en los objetivos. Ansaru quiere liberar a todos los musulmanes en África negra y crear el califato de Sokoto. También se presentan como protectores de la vida y propiedades de los musulmanes. Para lograr sus objetivos, el medio elegido por Ansaru es la yihad pero a diferencia de Boko Haram rechaza atacar a las personas por el simple hecho de no ser musulmanas y evita enfrentarse a las fuerzas de seguridad nigerianas.

La evolución de los grupos yihadistas en el norte de Mali

AQMI, el primer grupo en implantarse en la región del norte de Mali, acabó haciéndose con el control de la zona, junto con grupos islamistas aliados como Ansar Dine (tuaregs yihadistas liderados por el exlíder independentista Iyad Ag Ghali) y MUYAO (como hemos visto, escisión del propio AQMI liderada por árabes de la tribu Lamhar de Gao que cuenta con más mauritanos y africanos negros que los dos grupos anteriores mencionados). En general, Ansar Dine recluta mayormente entre la población Tuareg, y MUYAO entre la población árabe y songhai/fulani y parece hacer de unión para extremistas que proceden de otros países de África Occidental. En cualquier caso, el control del territorio norte de Mali, se vió favorecido por una alianza inicial entre grupos yihadistas e independentistas tuaregs. Sin embargo, esta alianza con los Tuareg del MNLA y los grupos yihadistas del norte de Mali se vino abajo a principios del verano de 2012, en cuanto la situación se asentó, consolidándose la pérdida del control sobre tres cuartas partes del territorio nacional por parte del Ejército maliense, y el MNLA declaró la independencia del Azawad. A partir de ese momento, los grupos yihadistas mostraron sus discrepancias con el MNLA y prácticamente le hicieron desaparecer del mapa de poder. La ruptura supuso para el MNLA su expulsión de los puestos de poder en la zona, que pasó a manos de los yihadistas. Hay que recordar que los yihadistas salafistas hacen abstracción de cualquier sentimiento nacional y, por ello, rechazan banderas nacionales, nombres de países y fronteras en términos clásicos. Para ellos la única enseña es la bandera negra con la profesión de fe y la independencia del Azawad resulta totalmente irrelevante.

La situación anterior, muy probablemente, no se hubiera dado sin el golpe militar en Mali que creó la oportunidad y las condiciones para una

rebelión del Azawad (que engloba dos tercios del territorio). Sin embargo, desde dicho golpe de estado, el MNLA no ha hecho sino perder protagonismo y visibilidad en el norte de Malí, bajo control de los yihadistas (hasta el despliegue de la operación Serval), e incluso ha sido en ocasiones objetivo de ataque de sus antiguos compañeros de trinchera. La pérdida del control por parte del MNLA de la región que él había ayudado a conquistar, cristalizó pronto en el control por los otros tres grupos yihadistas de las tres principales ciudades del norte maliense. Tombuctú en manos de AQMI y de Ansar Dine; Gao, que era la cabecera militar maliense de la región, ha venido estando controlada por el MUYAO; y Kidal, estaba en manos de los tuareg radicalizados de Ansar Dine. Sin embargo, en estas ciudades y en otras que luego irían cayendo en manos de los yihadistas (Duentza, Léré, etc.) los enfrentamientos entre dichos grupos han sido frecuentes. Los terroristas han utilizado esta zona como santuario, lugar de entrenamiento y lugar de recepción de elementos yihadistas de grupos con los que están vinculados, como el nigeriano Boko Haram. Los grupos han aprovechado los tráfico ilícitos que han ido proliferando en la región desde hace tiempo y han desarrollado su actividad más lucrativa: los secuestros de extranjeros, preferentemente occidentales. Desde que en 2003 el GSPC secuestró a 32 turistas de diversas nacionalidades hasta la actualidad, la industria del secuestro se ha convertido en un negocio muy atractivo para toda la región del Magreb y del Sahel. Se han producido secuestros de extranjeros en Mauritania, en Argelia, en Túnez, en Malí, en Níger y en Nigeria, lo cual ha permitido, cuando no han sido asesinados, tanto a AQMI como al MUYAO obtener jugosos rescates y, en ocasiones, la liberación de presos yihadistas dentro o fuera de la región.

La fuerza y coordinación de estos grupos yihadistas llegó a ser tal que en enero de 2013 elementos de los tres grupos terroristas (AQMI, MUYAO y Ansar Eddine) concentraban fuerzas y emprendían su avance hacia el sur. Rápidamente ocuparon las tres cuartas partes del país y capturaron Konna, se hizo evidente que sus ambiciones estaban ya desbordadas y que se planteaban abiertamente la ocupación del país, incluyendo la capital, Bamako. Esta ofensiva islamista desató la alarma en la comunidad internacional, y obligó a Francia a lanzar la intervención militar en su excolonia apoyando al gobierno de Mali y recuperando con ella las ciudades norteñas y el control sobre la zona. Esto ha permitido a Mali celebrar elecciones el pasado verano que han llevado al poder a Ibrahim Boucabar Keita.

La Unión Europea advirtió que el avance salafista hacía necesaria una rápida reacción internacional para restaurar la estabilidad en Mali y la aceleración de los preparativos de la misión militar para formar a soldados malienses. Laurent Fabius justificó la ayuda militar de Francia al Ejército de Mali indicando que los salafistas pretendían instaurar en el país «un Estado terrorista».

La derrota de los principales grupos yihadistas, que siguen siendo una amenaza terrorista de primer grado, en la zona, ha conducido a los efectivos yihadistas a retirarse de las principales ciudades o han escapado de Mali. La atención ahora se centra en el noreste de Mali, en la zona de Kidal y en los grupos tuareg que controlan la zona. Kidal ha estado ocupada por el MNLA y el grupo armado MIA (Movimiento Islamista de Azawad,) formado el 24 de enero de 2013 como disidencia de Ansar Dine por su oposición a la alianza de Ansar Dine con AQMI, que rechaza el regreso del Ejército y de la Administración malí. Ante la intervención de Francia abogan por un alto al fuego para beneficiar la vía de la negociación y aboga por la autonomía para el norte de Mali. Papel importante juega también el Alto Consejo por la Unidad de Azawad, presidido por Mohamed Ag Intalla, diputado de la localidad de Kidal, y con una estructura político-civil para negociar con Bamako, es una organización creada recientemente que quiere federar a todos los grupos armados todavía instalados en el norte sin abogar por la independencia de la zona sino reconociendo la integridad territorial en Mali y oponiéndose al terrorismo. En sus primeras declaraciones el consejo invitó al MNLA y al MIA (Movimiento Islámico del Azawad) como principales movimientos tuareg que controlan la región, a integrarse en el consejo y ha mediado para que estos grupos se reúnan en Ouagadougou para lograr la consecución de un acuerdo entre el gobierno de Mali y los rebeldes tuareg⁴⁷. Tras la toma de Anefis por parte del Ejército y su avance hacia Kidal (localidad controlada por el Movimiento Nacional de Liberación del Azawad) desde el pasado mes de enero, el MNLA y el Alto Consejo por la Unidad del Azawad han anunciado el fin de su alto al fuego unilateral proclamado en abril. En un comunicado, el MNLA subrayó su negativa a deponer las armas hasta alcanzar un acuerdo político con Bamako sobre el estatuto de Azawad. Además, el MNLA y el Alto Consejo señalaron que se reservaban el derecho a responder a las agresiones del Ejército maliense y sus milicias y condenaron el ataque del ejército calificándolo de violación del alto al fuego alcanzado entre las partes. El MNLA insistía igualmente en que conforme a las exigencias de la comunidad internacional, ha renunciado a su objetivo de independencia y ha aceptado celebrar elecciones presidenciales. Finalmente, en junio de 2013, el gobierno de Bamako alcanzó un acuerdo entre varios grupos tuaregs, incluido el MNLA, para establecer un control por Bamako de Kidal.

Los tuareg al norte de Mali, por tanto, estarían divididos entre los que apoyan al MNLA, los que se han mantenido fieles al Gobierno central y los que han abrazado la causa yihadista a través de Ansar Dine; una fractura

⁴⁷ Web: <http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAWEB20130610164400/mali-blaise-compaore-djibrill-bassole-ouagadougoumali-a-ouagadougou-bamako-et-les-rebelles-touaregs-se-rapprochent-doucement.html>.

en el seno de la comunidad tuareg entre el sector proindependentista (mayoritario) y el opuesto a la creación de un Estado independiente.

La situación conflictiva en Mali ha provocado que cada comunidad se arme y organice para hacer frente a la situación del norte. Ha provocado que las etnias negras de los songhai y los fulani hayan reactivado los grupos de autodefensa que formaron en los años 90 (Ganda Koy) y hayan formado también otros nuevos como Ganda ISO (liderado por Ibrahim Dicko) o el Movimiento Popular Soni Ali Ver. El pasado 21 de julio se anunció en una conferencia de prensa la formación de una coalición de milicias bajo el nombre de Fuerzas Patrióticas de Resistencia (FPR) que agruparía a estos y a otros grupos de oposición a los independentistas e islamistas⁴⁸. La tribu tuareg que parece más próxima a AQMI es la de los ifoghas, de la cual es miembro Iyad Ag Ghali, el líder de Ansar Dine. Además, el Movimiento Árabe de Azawad o MAA (antes llamado Frente Nacional para la liberación de Azawad, FNLA) declaró que lucharía contra el MNLA y los yihadistas con el objetivo de retornar a la situación de paz y de actividad económica⁴⁹.

Ante la situación en Mali, la pregunta es ¿hasta qué punto juega el factor religioso un papel importante en esta crisis? AQMI y sus aliados ven Mali no solo como su base operativa sino también como un santuario en el cual establecer campos de entrenamiento de terroristas, lugar donde financiar y donde engrosar sus cuentas. Los yihadistas persiguen extender su ideología salafista militante a las poblaciones de todo el país. Las dos visiones del islam que se enfrentan en Mali son: el salafismo y el sufismo. El salafismo es un movimiento específico dentro del activismo islamista moderno, evolución del navalismo, la más rigurosa y literaria de las cuatro escuelas de jurisprudencia sunita. Rechaza la idolatría y la veneración de santos por parte de los sufíes. Son defensores del *tawhid* (la unicidad de Dios), aunque también para los sufíes el *tawhid* es un concepto básico⁵⁰.

El islam en Malí, como en el resto de África Occidental y también en el Magreb, es de orientación sufí-maliki. De las cuatro escuelas de jurisprudencia (*fiqh*) sunitas existentes, la maliki es considerada más «liberal» que la hanbali, de la que descendería el salafismo. El sufismo no es una secta separada del islam ni una escuela de derecho, sino una manera de practicar la religión musulmana. Existen sufíes tanto entre sunitas como chiítas. El sufismo es visto como una forma «popular» de islam por incorporar prácticas locales en

⁴⁸ Web: http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2012/DIEEE089-2012_RazonesConflictoSahel_PabloMazarrasa.pdf.

⁴⁹ Web: http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2012/DIEEE089-2012_RazonesConflictoSahel_PabloMazarrasa.pdf.

⁵⁰ http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2012/DIEEE089-2012_RazonesConflictoSahel_PabloMazarrasa.pdf.

los lugares donde se ha asentado. En el caso de Mali, tiene un fuerte sustrato animista. En el sur del país, estas costumbres preislámicas (pero influidas por el islam) giran en torno a la *Bamanaya* (un sistema de creencias basado en sociedades de iniciación juveniles llamadas Ton). La *Bamayana* tiene no obstante un sustrato violento (*fanga* fuerza violenta) e individualista que es símbolo de la descomposición social en Mali durante los tres últimos siglos causada por la trata negrera. La *Bamayana* no es cura contra el yihadismo, sino más bien una condición de su posibilidad. Por ser menos idiosincrática del norte, su rol quizás sea menor en esta fase de la crisis. Este sincretismo es visto como apóstata por los salafistas, que lo ven como una muestra más de superstición sufí sin ningún sustento en el Corán o la Sunna. El sufismo se identifica con las autoridades religiosas estatales, el *status quo* y la legalidad imperante, algo que los salafistas reniegan. Hay que ver el salafismo como un movimiento reformista que rechaza las complejidades bizantinas de la ley islámica. Una mayoría de musulmanes de Mali siguen una de las tres tariqah sufís: la tijaniyyah, la hamawiyyah o la qadiriyyah. La financiación extranjera, la globalización del mensaje salafista y fundamentalista a través de las nuevas tecnologías, la llegada de misioneros pakistaníes del Tabligh, las guerras estadounidenses en tierras musulmanas y la islamofobia occidental han hecho que el Islam rigorista gane adeptos en los últimos años⁵¹.

¿Ante un cambio en el islam de África Occidental?

Cabe por tanto preguntarse si la aparición de estos dos focos de yihadismo en África Occidental suponen o anuncian un cambio en el islam tradicional en África Occidental. No parece que esto vaya a ser el caso pero lo anterior no quiere decir que no representen una amenaza de primer orden para la estabilidad de la región. Varios factores demuestran que el islam tradicional del África Occidental, tolerante, poco rigorista y muy influido por la mentalidad y las prácticas africanas es mucho más impermeable a las ideas salafistas que otras regiones del mundo musulmán. Por un lado, los Estados de mayoría musulmana de la zona y la organización de integración regional del África Occidental, la CEDEAO, consideran el yihadismo como una amenaza directa a su propia estabilidad y están siendo vigilantes con el posible surgimiento de otros grupos similares. El caso de Nigeria es paradigmático. El gobierno de Nigeria tiene una guerra declarada al radicalismo de Boko-Haram. Igualmente, otro factor positivo es que la población musulmana no solo no adhiere a esta radicalización de la religión sino que la rechaza. En el caso de los grupos del norte de Mali, la recluta de sus miembros solo es de África Occidental en una proporción muy pequeña. En el caso del norte de Nigeria, si bien es autóctona, dista mucha de ser hegemónica entre la población. Por tanto, la posibilidad de que surja un Estado teocrático islámico por apoyo

⁵¹ Web: http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2012/DIEEE089-2012_RazonesConflictoSahel_PabloMazarrasa.pdf.

popular (de derecho o de hecho) que apoye la idea de la yihad en África Occidental es muy poco probable. Sin embargo, el riesgo de desestabilización de la región si existe en caso de que, como ha ocurrido en el norte de Mali, a la actividad de los grupos yihadistas se les sume otros factores. Así, África Occidental presenta hoy dos arcos de inestabilidad en su norte y su sur que de conectarse de manera permanente plantearían serios problemas a todos los países de la región y a la comunidad internacional. En la frontera norte de África Occidental se encuentra el Sahel con una fuerte presencia de grupos yihadistas y otros grupos de corte mafioso que participan y fomentan todo tipo de tráficos ilícitos. En la frontera sur de la región, tenemos el golfo de Guinea donde, cada vez con mayor frecuencia, se producen asaltos piratas en sus aguas y por donde entra buena parte de la droga que tiene como destino final Europa. En concreto, Guinea Bisáu, es la principal puerta de entrada a la droga que proveniente de América Latina sale rumbo a Europa desde África Occidental. Si esos dos arcos que se han desarrollado y funcionan de manera bastante autónoma llegaran a conectarse la situación regional cambiaría diametralmente. Esta conexión de ambas zonas puede darse bien por el desplazamiento de grupos yihadistas actualmente en el Sahel hacia el sur y dentro de África Occidental. Bien por la desestabilización de Nigeria que repercutiría en toda la región. Bien por el surgimiento de carteles autóctonos de distribución de droga en África Occidental, de forma que la región no sería una mera plataforma de entrada y salida de droga sino un centro gestor de la misma. Estos tres escenarios tienen probabilidades distintas de que ocurran. El primero, el desplazamiento de grupos yihadistas, es potencialmente factible. Sin embargo, los hechos están demostrando que no es una prioridad para esos grupos. Conforme la operación Serval ha ido desarrollándose, la presión sobre los yihadistas en el norte de Mali ha ido creciendo. Es muy posible, que muchos de ellos terminen por buscar lugares más propicios a su actividad en el entorno. Los países musulmanes del África Occidental podrían ser su objetivo, intentando instalarse en Nigeria o Senegal, por ejemplo. No obstante, dos factores llevan a pensar que esto no ocurrirá. Por un lado, la mentalidad africana occidental y su visión del islam, no son buen caldo de cultivo para crear las condiciones de recepción de grupos rigoristas yihadistas. Por otro lado, existen en estos momentos, sitios con mayor ausencia y debilidad del Estado que los países del África Occidental. El sur de Libia, por ejemplo, ofrece condiciones más similares a lo que fue hasta hace poco el norte de Mali que Nigeria o Senegal, donde los gobiernos harán frente con toda seguridad a cualquier desafío que se les planteé en ese sentido. La desestabilización de Nigeria tampoco es un escenario en el que se pueda pensar en estos momentos. El gobierno de Nigeria está haciendo frente al reto que plantea Boko-Haram y lo está haciendo preservando, dada la situación, la convivencia entre norte y sur y entre cristianos y musulmanes. Hablamos, además, de un país acostumbrado a vivir en tensión y crisis desde su creación y dotado de las mejores fuerzas armadas de la región. La desestabilización de Nigeria, parece, por tanto, improbable. Más factible es que el factor que unifique y extienda la amenaza terrorista-mafiosa por la

región sea la droga. Ya existe una cierta conexión, entre los dos flancos de África Occidental con la droga que se almacena en Guinea Bisáu para transitar después por el Sahel en su camino hacia Europa y que financia a grupos de ambas zonas. Hasta ahora, esta amenaza ha tenido un impacto relativo en la región por ser un fenómeno, a fin de cuentas, exógeno. La droga llega transportada por carteles sudamericanos y es recogida al final de la cadena por carteles europeos. Este escenario puede cambiar con rapidez si surgen carteles africanos que aprovechando sus diásporas en Europa distribuyeran ellos mismos la droga, como ha empezado a detectarse muy incipientemente. Si así fuera, las rutas del yihadismo y del tráfico de drogas se cruzarían y reforzarían en África Occidental, dando a ambos fenómenos una gravísima dimensión regional.

No podemos concluir que el islam en África Occidental esté sufriendo una mutación, ni que podamos esperar un cambio significativo en la forma de practicarlo en esa región. Sin embargo, la presencia de grupos yihadistas, unido a otros fenómenos como la pobreza, la fragilidad de algunos Estados de la región o el tráfico de drogas, son factores que pueden retroalimentarse y desestabilizar durablemente toda o parte de la región. Esta situación afecta a Europa y a España tanto por la cercanía geográfica de la región, África Occidental son nuestros *vecinos* subsaharianos como por la agenda común que tenemos con esos países en temas que van desde el cambio climático y la seguridad, hasta la migración y el desarrollo. Por tanto, todo lo que ocurre en África Occidental nos afecta directamente.

Bibliografía

Libros

CLARKE, Peter B. *West Africa and Islam*. Edward Arnold (Publishers) LTD. London: 1982.

GIBB, H. A. R. *Whither Islam?* Victor Gollancz Ltd. London: 1932.

HISKETT, Mervyn. *The Development of Islam in West Africa*. Longman Group Limited. New York: 1984.

MILES, William F.S. *Political Islam in West Africa*. Lynne Rienner Publishers, Inc. United States of America: 2007.

TRIMINGHAM, J. Spencer. *A History of islam in West Africa*. Oxford University Press. London: 1962.

— *The influence of Islam upon Africa*. Longmans, Green and Co Ltd. Librairie du Liban: 1968.

Artículos y recursos electrónicos

- <http://www.islamreligion.com/es/articles/304/>.

- http://www.africafundacion.org/africal+D2009/documentos/El_Islam_en_Africa_Occidental_Juan_Gonzalez.pdf.
- http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2012/DIEEE089-2012_RazonesConflictoSahel_PabloMazarrasa.pdf.
- <http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAWEB20130610164400/mali-blaise-compaore-djibrill-bassole-ouagadougoumali-a-ouagadougou-bamako-et-les-rebelles-touaregs-se-rapprochent-douce-ment.html>.
- <http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAWEB20130610164400/mali-blaise-compaore-djibrill-bassole-ouagadougoumali-a-ouagadougou-bamako-et-les-rebelles-touaregs-se-rapprochent-douce-ment.html>.
- <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2007/90082.htm>.
- http://cns.bf/IMG/pdf/Depliant_Resultats_Definitifs_du_RGPH_2006.pdf.

Composición del grupo de trabajo

- Coordinador:** **Don Juan José Escobar Stemmann**
Embajador de España para asuntos del Mediterráneo
- Vocal y Secretario:** **Don Federico Aznar Fernández-Montesinos**
Capitán de fragata
Analista principal del Instituto Español de Estudios Estratégicos
- Vocales:** **Don Haizam Amirah Fernández**
Investigador principal de Mediterráneo y Mundo Árabe en el Real Instituto Elcano. Profesor de Relaciones Internacionales en el Instituto de Empresa
- Don Miguel Hernando de Larramendi**
Director del Grupo de Estudios sobre las Sociedades Árabes y Musulmanas (GRESAM), Universidad de Castilla-La Mancha
- Don Ignacio Castien Maestro**
Profesor contratado doctor
Universidad Complutense de Madrid
- Don Santiago Velasco Tuduri**
Capitán de fragata
Agregado naval de España en Marruecos
- Don José Manuel Albares Bueno**
Subdirector general de África Subsahariana.
Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación

Cuadernos de Estrategia

- 1 La industria alimentaria civil como administradora de las FAS y su capacidad de defensa estratégica
- 2 La ingeniería militar de España ante el reto de la investigación y el desarrollo en la defensa nacional
- 3 La industria española de interés para la defensa ante la entrada en vigor del Acta Única
- 4 Túnez: su realidad y su influencia en el entorno internacional
- 5 La Unión Europea Occidental (UEO) (1955-1988)
- 6 Estrategia regional en el Mediterráneo Occidental
- 7 Los transportes en la raya de Portugal
- 8 Estado actual y evaluación económica del triángulo España-Portugal-Marruecos
- 9 Perestroika y nacionalismos periféricos en la Unión Soviética
- 10 El escenario espacial en la batalla del año 2000 (I)
- 11 La gestión de los programas de tecnologías avanzadas
- 12 El escenario espacial en la batalla del año 2000 (II)
- 13 Cobertura de la demanda tecnológica derivada de las necesidades de la defensa nacional
- 14 Ideas y tendencias en la economía internacional y española

- 15 Identidad y solidaridad nacional
- 16 Implicaciones económicas del Acta Única 1992
- 17 Investigación de fenómenos belígenos: método analítico factorial
- 18 Las telecomunicaciones en Europa, en la década de los años 90
- 19 La profesión militar desde la perspectiva social y ética
- 20 El equilibrio de fuerzas en el espacio sur europeo y mediterráneo
- 21 Efectos económicos de la unificación alemana y sus implicaciones estratégicas
- 22 La política española de armamento ante la nueva situación internacional
- 23 Estrategia finisecular española: México y Centroamérica
- 24 La Ley Reguladora del Régimen del Personal Militar Profesional (cuatro cuestiones concretas)
- 25 Consecuencias de la reducción de los arsenales militares negociados en Viena, 1989. Amenaza no compartida
- 26 Estrategia en el área iberoamericana del Atlántico Sur
- 27 El Espacio Económico Europeo. Fin de la Guerra Fría
- 28 Sistemas ofensivos y defensivos del espacio (I)
- 29 Sugerencias a la Ley de Ordenación de las Telecomunicaciones (LOT)
- 30 La configuración de Europa en el umbral del siglo XXI
- 31 Estudio de «inteligencia operacional»
- 32 Cambios y evolución de los hábitos alimenticios de la población española
- 33 Repercusiones en la estrategia naval española de aceptarse las propuestas del Este en la CSBM, dentro del proceso de la CSCE
- 34 La energía y el medio ambiente
- 35 Influencia de las economías de los países mediterráneos del norte de África en sus respectivas políticas defensa
- 36 La evolución de la seguridad europea en la década de los 90
- 37 Análisis crítico de una bibliografía básica de sociología militar en España. 1980-1990
- 38 Recensiones de diversos libros de autores españoles, editados entre 1980-1990, relacionados con temas de las Fuerzas Armadas
- 39 Las fronteras del mundo hispánico
- 40 Los transportes y la barrera pirenaica
- 41 Estructura tecnológica e industrial de defensa, ante la evolución estratégica del fin del siglo XX

- 42 Las expectativas de la I+D de defensa en el nuevo marco estratégico
- 43 Costes de un ejército profesional de reclutamiento voluntario. Estudio sobre el Ejército profesional del Reino Unido y (III)
- 44 Sistemas ofensivos y defensivos del espacio (II)
- 45 Desequilibrios militares en el Mediterráneo Occidental
- 46 Seguimiento comparativo del presupuesto de gastos en la década 1982-1991 y su relación con el de Defensa
- 47 Factores de riesgo en el área mediterránea
- 48 Las Fuerzas Armadas en los procesos iberoamericanos de cambio democrático (1980-1990)
- 49 Factores de la estructura de seguridad europea
- 50 Algunos aspectos del régimen jurídico-económico de las FAS
- 51 Los transportes combinados
- 52 Presente y futuro de la conciencia nacional
- 53 Las corrientes fundamentalistas en el Magreb y su influencia en la política de defensa
- 54 Evolución y cambio del este europeo
- 55 Iberoamérica desde su propio sur. (La extensión del Acuerdo de Libre Comercio a Sudamérica)
- 56 La función de las Fuerzas Armadas ante el panorama internacional de conflictos
- 57 Simulación en las Fuerzas Armadas españolas, presente y futuro
- 58 La sociedad y la defensa civil
- 59 Aportación de España en las cumbres iberoamericanas: Guadalajara 1991-Madrid 1992
- 60 Presente y futuro de la política de armamentos y la I+D en España
- 61 El Consejo de Seguridad y la crisis de los países del Este
- 62 La economía de la defensa ante las vicisitudes actuales de las economías autonómicas
- 63 Los grandes maestros de la estrategia nuclear y espacial
- 64 Gasto militar y crecimiento económico. Aproximación al caso español
- 65 El futuro de la Comunidad Iberoamericana después del V Centenario
- 66 Los estudios estratégicos en España
- 67 Tecnologías de doble uso en la industria de la defensa
- 68 Aportación sociológica de la sociedad española a la defensa nacional

- 69 Análisis factorial de las causas que originan conflictos bélicos
- 70 Las conversaciones internacionales Norte-Sur sobre los problemas del Mediterráneo Occidental
- 71 Integración de la red ferroviaria de la península ibérica en el resto de la red europea
- 72 El equilibrio aeronaval en el área mediterránea. Zonas de irradiación de poder
- 73 Evolución del conflicto de Bosnia (1992-1993)
- 74 El entorno internacional de la Comunidad Iberoamericana
- 75 Gasto militar e industrialización
- 76 Obtención de los medios de defensa ante el entorno cambiante
- 77 La Política Exterior y de Seguridad Común (PESC) de la Unión Europea (UE)
- 78 La red de carreteras en la península ibérica, conexión con el resto de Europa mediante un sistema integrado de transportes
- 79 El derecho de intervención en los conflictos
- 80 Dependencias y vulnerabilidades de la economía española: su relación con la defensa nacional
- 81 La cooperación europea en las empresas de interés de la defensa
- 82 Los cascos azules en el conflicto de la ex-Yugoslavia
- 83 El sistema nacional de transportes en el escenario europeo al inicio del siglo XXI
- 84 El embargo y el bloqueo como formas de actuación de la comunidad internacional en los conflictos
- 85 La Política Exterior y de Seguridad Común (PESC) para Europa en el marco del Tratado de no Proliferación de Armas Nucleares (TNP)
- 86 Estrategia y futuro: la paz y seguridad en la Comunidad Iberoamericana
- 87 Sistema de información para la gestión de los transportes
- 88 El mar en la defensa económica de España
- 89 Fuerzas Armadas y sociedad civil. Conflicto de valores
- 90 Participación española en las fuerzas multinacionales
- 91 Ceuta y Melilla en las relaciones de España y Marruecos
- 92 Balance de las primeras cumbres iberoamericanas
- 93 La cooperación hispano-franco-italiana en el marco de la PESC
- 94 Consideraciones sobre los estatutos de las Fuerzas Armadas en actividades internacionales

- 95 La unión económica y monetaria: sus implicaciones
- 96 Panorama estratégico 1997/98
- 97 Las nuevas Españas del 98
- 98 Profesionalización de las Fuerzas Armadas: los problemas sociales
- 99 Las ideas estratégicas para el inicio del tercer milenio
- 100 Panorama estratégico 1998/99
- 100 1998/99 Strategic Panorama
- 101 La seguridad europea y Rusia
- 102 La recuperación de la memoria histórica: el nuevo modelo de democracia en Iberoamérica y España al cabo del siglo XX
- 103 La economía de los países del norte de África: potencialidades y debilidades en el momento actual
- 104 La profesionalización de las Fuerzas Armadas
- 105 Claves del pensamiento para la construcción de Europa
- 106 Magreb: percepción española de la estabilidad en el Mediterráneo, prospectiva hacia el 2010
- 106-B Maghreb: percepción espagnole de la stabilité en Méditerranée, prospective en vue de L'année 2010
- 107 Panorama estratégico 1999/2000
- 107 1999/2000 Strategic Panorama
- 108 Hacia un nuevo orden de seguridad en Europa
- 109 Iberoamérica, análisis prospectivo de las políticas de defensa en curso
- 110 El concepto estratégico de la OTAN: un punto de vista español
- 111 Ideas sobre prevención de conflictos
- 112 Panorama Estratégico 2000/2001
- 112-B Strategic Panorama 2000/2001
- 113 Diálogo mediterráneo. Percepción española
- 113-B Le dialogue Méditerranéen. Une perception espagnole
- 114 Aportaciones a la relación sociedad - Fuerzas Armadas en Iberoamérica
- 115 La paz, un orden de seguridad, de libertad y de justicia
- 116 El marco jurídico de las misiones de las Fuerzas Armadas en tiempo de paz
- 117 Panorama Estratégico 2001/2002
- 117-B 2001/2002 Strategic Panorama
- 118 Análisis, estrategia y prospectiva de la Comunidad Iberoamericana

- 119 Seguridad y defensa en los medios de comunicación social
- 120 Nuevos riesgos para la sociedad del futuro
- 121 La industria europea de defensa: presente y futuro
- 122 La energía en el espacio euromediterráneo
- 122-B L'énergie sur la scène euroméditerranéenne
- 123 Presente y futuro de las relaciones cívico-militares en Hispanoamérica
- 124 Nihilismo y terrorismo
- 125 El Mediterráneo en el nuevo entorno estratégico
- 125-B The Mediterranean in the New Strategic Environment
- 126 Valores, principios y seguridad en la comunidad iberoamericana de naciones
- 127 Estudios sobre inteligencia: fundamentos para la seguridad internacional
- 128 Comentarios de estrategia y política militar
- 129 La seguridad y la defensa de la Unión Europea: retos y oportunidades
- 130 El papel de la inteligencia ante los retos de la seguridad y defensa internacional
- 131 Crisis locales y seguridad internacional: El caso haitiano
- 132 Turquía a las puertas de Europa
- 133 Lucha contra el terrorismo y derecho internacional
- 134 Seguridad y defensa en Europa. Implicaciones estratégicas
- 135 La seguridad de la Unión Europea: nuevos factores de crisis
- 136 Iberoamérica: nuevas coordenadas, nuevas oportunidades, grandes desafíos
- 137 Irán, potencia emergente en Oriente Medio. Implicaciones en la estabilidad del Mediterráneo
- 138 La reforma del sector de seguridad: el nexo entre la seguridad, el desarrollo y el buen gobierno
- 139 Security Sector Reform: the Connection between Security, Development and Good Governance
- 140 Impacto de los riesgos emergentes en la seguridad marítima
- 141 La inteligencia, factor clave frente al terrorismo internacional
- 142 Del desencuentro entre culturas a la Alianza de Civilizaciones. Nuevas aportaciones para la seguridad en el Mediterráneo
- 143 El auge de Asia: implicaciones estratégicas

- 144 La cooperación multilateral en el Mediterráneo: un enfoque integral de la seguridad
- 145 La Política Europea de Seguridad y Defensa (PESD) tras la entrada en vigor del Tratado de Lisboa
- 145 B The European Security and Defense Policy (ESDP) after the entry into Force of the Lisbon Treaty
- 146 Respuesta europea y africana a los problemas de seguridad en África
- 146 B European and African Response to Security Problems in Africa
- 147 Los actores no estatales y la seguridad internacional: su papel en la resolución de conflictos y crisis
- 148 Conflictos, opinión pública y medios de comunicación. Análisis de una compleja interacción
- 149 Ciberseguridad. Retos y amenazas a la seguridad nacional en el ciberespacio
- 150 Seguridad, modelo energético y cambio climático
- 151 Las potencias emergentes hoy: hacia un nuevo orden mundial
- 152 Actores armados no estables: retos a la seguridad
- 153 Proliferación de ADM y de tecnología avanzada
- 154 La defensa del futuro: innovación, tecnología e industria
- 154 B The Defence of the Future: Innovation, Technology and Industry
- 155 La Cultura de Seguridad y Defensa. Un proyecto en marcha
- 156 El gran Cáucaso
- 157 El papel de la mujer y el género en los conflictos
- 157 B The role of woman and gender in conflicts
- 158 Los desafíos de la seguridad en Iberoamérica
- 159 Los potenciadores del riesgo
- 160 La respuesta del derecho internacional a los problemas actuales de la seguridad global
- 161 Seguridad alimentaria y seguridad global
- 161 B Food security and global security
- 162 La inteligencia económica en un mundo globalizado