

# Salafistas y Hermanos Musulmanes: la toma del poder por el islamismo político

Lola Bañon

La entrada de los islamistas en la esfera política pública es la primera consecuencia visible de la primavera árabe. De la clandestinidad al poder, las formaciones islamistas han efectuado un tránsito que ha supuesto la modificación de la expresión de su lenguaje exterior. De los discursos en la mezquita a los del parlamento hay una evolución en la que progresivamente se relativizan los términos religiosos para adoptar los propios del pragmatismo de la situación política. Pero tras los cambios retóricos y discursivos de los nuevos islamistas en el poder persiste la indefinición sobre su programa. Una circunstancia que corre paralela a otra conclusión de la primavera árabe: el empoderamiento de la calle, la pérdida del temor entre los árabes y el progresivo debilitamiento de las jerarquías como fuente de respeto y autoridad social.

Los resultados electorales de Túnez, Egipto y Marruecos abren un debate intra-islamista que enfrenta a Hermanos Musulmanes y salafistas y que incluye la discusión entre Sharía y democracia. El discurso islamista del triunfo revela un complicado e incierto camino de trabajo político que se desarrollará entre el peligro de la instauración de regímenes teocráticos y la reivindicación de la construcción de una ciudadanía con los valores de igualdad y justicia de la república.

«Miras el Parlamento egipcio y parece Kandahar... Toda la primavera para esto». La frase en cuestión corresponde a un momento de conversación en Amman, en casa de unos amigos jordanos de origen palestino, gente muy politizada y con pasado de cárcel por su activismo. Días después, a miles de kilómetros, en otro país, Marruecos, en la ciudad de Fez, en otra charla informal intercalada en un congreso, un grupo de juristas tunecinos me mostraron su desencanto e inquietud por la victoria electoral en su país del partido islamista Ennahda .

Estos comentarios son solo dos ejemplos de los cubos de agua fría y desencanto que han caído entre las primeras filas de los que han luchado en las revoluciones árabes. Como tantas veces ha ocurrido en la historia, los que organizan

y arriesgan en la revuelta no son finalmente quienes se hacen con el poder. Los islamistas no fueron quienes encendieron las revueltas, pero son los ganadores claros de la reestructuración política que ha seguido a la caída de las dictaduras.

La retórica del islamismo triunfante ha intentado lanzar un mensaje de tranquilidad básica que no obstante deja traslucir los peligros que conllevan los regímenes de corte teocrático. Por ejemplo, en Egipto, el líder del partido Justicia y Libertad, Saad el Katani, el 10 de diciembre de 2011, cuando iba a ser elegido presidente del Parlamento hizo un apunte público de intenciones: «No impondremos el velo ni prohibiremos el consumo de alcohol en la privacidad de las casas o en los hoteles» Este anuncio, que tiene una intención de generar calma abre un interesante debate sobre cómo el lenguaje puede servir en política para encriptar intenciones que resulta inconveniente visibilizar en un determinado momento. ¿Significa esto que son los líderes de la formación islamista los que deben imponer o bien sería ésta una misión del Estado y sus instituciones? Azmi Ashour, editor del periódico *Al Demograteya* publicó en el rotativo *Al Ahrām* un artículo en el que viene a expresar que los Hermanos Musulmanes a pesar de tener una mayoría electoral no tienen el derecho a dismantelar la herencia constitucional y legal que preserva los derechos de la vida civil de los egipcios. Y enlaza este autor la declaración de Al Katani con lo que considera una tendencia extendida de la sociedad egipcia a ver al poder gubernamental no como un sistema de instituciones y leyes, sino como un líder todopoderoso que lo controla todo en el Estado. Este sería el resultado de una cultura política forjada en décadas de dictadura.<sup>1</sup>

La victoria del islam político es el primer resultado de la fase inicial, el primer escalón de visibilidad en el gran cambio que ha traído consigo la primavera árabe. Pero mucho más allá de esta evidencia, se ha venido gestando en las sociedades orientales una transformación mental que a la larga se presenta mucho más relevante y trascendente, una nueva posición psicológica grupal que permitirá ver más cambios estratégicos y sociales tanto en Oriente Próximo como en el Magreb. La psique de las poblaciones árabes ha vivido en este periodo una experiencia histórica como es la de la reivindicación colectiva de la dignidad.

La «calle árabe» ha perdido el temor que tanto sirvió en el pasado para encerrarla en la frustración de ver que no podían cambiar nada en sus vidas. Ahora el miedo ha cambiado de bando y son los dirigentes los que lo sienten pues saben que ya nada volverá a ser como antes.

En este tiempo histórico los árabes están reescribiendo su guión vital y si bien nadie puede aventurar el futuro sí podemos llegar a una conclusión segura de lo que ya no pasará en esa zona del planeta. La gente no consentirá nunca más un régimen con un dictador aposentado durante décadas en el poder. Este sentimiento supone un momento de gran intensidad emocional para los árabes.

Las caídas de tres dictaduras en los primeros meses de la primavera ha tenido, pues, un claro efecto de empoderamiento de poblaciones que han sufrido duran-

te décadas la represión y la acción directa de las estructuras de la *mujabarat*, los temidos servicios de la seguridad secreta.

Este nuevo estado psicológico de los ciudadanos es un esperanzador camino para el desarrollo del pluralismo y la politización en especial de las generaciones más jóvenes.

Así es que los árabes ya no volverán a ser los mismos y en este sentido, sí que al menos ha empezado la superación de un periodo que un periodista libanés, Samir Kassir valoraba como desastre colectivo. De hecho, escribió un libro dedicado a lo que él calificaba como «la desgracia de ser árabe». Kassir, asesinado en Beirut en el año 2005, analizó profusamente el lastre que suponía para los árabes la sensación generalizada de que no tenían futuro: «La impotencia se ha convertido, no cabe duda, en el emblema de la desgracia árabe actual. Impotencia para ser lo que uno cree que debería ser. Impotencia para afirmar su voluntad de ser, aunque solo fuera una posibilidad frente al Otro que lo niega, lo desprecia y ahora de nuevo lo domina. Impotencia para amordazar el sentimiento de que uno no es más que una pieza insignificante sobre el tablero mundial, cuando la partida se juega en el propio campo».<sup>2</sup>

Kassir, en sus últimos escritos ya aventuraba que la revolución de los medios de comunicación electrónicos determinaría cada vez más la cultura árabe y que supondría, como él decía, una integración del Otro en su diversidad. También se negaba a acabar de aceptar el infortunio árabe como algo irreversible y por lo tanto, esta eclosión de la calle oriental le hubiese estimulado sobremedida. Pero también muy posiblemente se hubiese sentido incómodo con las victorias islamistas. Era muy crítico con los religiosos a los que en ocasiones incluso acusó de cooperar con la dominación extranjera y de ofrecer a Occidente excusas para actuar represivamente y así solidificar su poder y ocupación.

Las ideas del desaparecido periodista libanés enlazan con la estupefacción de nuestros amigos palestino-jordanos y tunecinos que citábamos al inicio de este artículo. Efectivamente no han sido los clérigos los que han organizado las revoluciones. Ni los Hermanos Musulmanes en Egipto ni Ennahda en Túnez fueron los que prendieron las mechas. Las revueltas se gestaron precisamente en las partes del mundo árabe donde la gente tenía al menos la posibilidad de acceder a una cierta libertad individual. Fue desde esa perspectiva que sintieron con más claridad el peso de la opresión parejo al deseo de acceder a una mayor liberación colectiva.

Si apartamos la ganga de los mensajes grandilocuentes de Occidente con Barack Obama al frente, la realidad es que todavía hoy, mucho tiempo después de la inmolación del joven tunecino Mohamed Buazizi, ni Estados Unidos ni la Unión Europea han elaborado una nueva estrategia de relación con una zona del mundo clave en sus políticas exteriores. Los árabes están intentando superar los caminos del poscolonialismo y lo están haciendo ya en estado de alerta, pues bien saben que cualquier circunstancia puede abocarlos a nuevas posibilidades de opresión.

En ese sentido, una lluvia de acusaciones cae contra los religiosos que ocupan –ahora ya desde la legitimidad democrática– los parlamentos surgidos de las elecciones en Túnez, Marruecos y Egipto.

## DE «TERRORISTAS» A «MODERADOS»: UNA SUAVIZACIÓN EN EL LENGUAJE

Ante esto, Europa ahora parece incapaz de moverse. La eclosión de la primavera árabe en unos países con una demografía jovencísima acontece en un momento en que la crisis toca de lleno a la orilla norte del Mediterráneo, donde miles de licenciados continúan en sus casas paternas, acumulando titulaciones universitarias, con escasas perspectivas laborales y una profunda desesperanza hacia el futuro. Europa no puede ayudar económicamente ni tampoco moralmente: primero, porque en buena medida los nuevos inquilinos de las cámaras legislativas de la orilla sur no tienen al Viejo Continente como modelo ideal y, segundo, porque la retórica política tiene que elaborar un complicado recorrido para entablar relaciones con los islamistas. Hace relativamente poco tiempo muchos políticos y medios de comunicación occidentales se referían mecánicamente a ellos como terroristas y ahora en el retroceso necesario para poder nominar a alguien que ya es un interlocutor bendecido por las urnas la solución más socorrida es el recurso al término «moderado». La nueva situación política en el área del Mediterráneo sur ha llevado a una remodelación del lenguaje periodístico para hacer frente a la descripción de las nuevas realidades, pero la mirada del norte sigue anclada en una dialéctica con poca flexibilidad exploradora y escasa disposición investigadora.

El punto de mira europeo sobre los árabes se ha desarrollado tradicionalmente en los media y en la literatura con un lenguaje y unos tópicos encarnados en el orientalismo gestado en la cultura colonial. El mundo occidental ha venido percibiendo a los árabes como gente rara, con nombres de fonéticas imposibles, tan extraños que escriben de derecha a izquierda, gente que parece que grita cuando hablan, que prefieren a Um Kulzum a los Beatles... Aún hoy, Occidente sigue atrapado en los estereotipos tradicionales y esa es la razón por la que sigue todavía sorprendido por el proceso desencadenado en parte del mundo musulmán. El lenguaje y la realidad política están íntimamente relacionados.<sup>3</sup>

La fantasía e ilusión son ingredientes habituales en las narraciones referidas a esta parte del mundo y esa es uno de los motivos por los que ha hecho fortuna el grupo semántico «Primavera árabe» para describir y crear una referencia a los procesos desencadenados. Estas dos palabras extendidas desde la literatura mediática del mundo anglosajón, nos conecta con una narración pseudo épica en la que los jóvenes revolucionarios estallan en indignación y gracias a sus habilidades canalizadas por la tecnología occidental de la web y la inspiración en los valores de las democracias se lanzan a la calle en un sarpullido espontáneo. Pero la rea-

lidad es que antes, mucho antes, los árabes habían salido en diversas ocasiones a rebelarse contra su malestar y la carestía de la vida, hartos de la ineficacia y el abandono de los regímenes corruptos. Visiten los cementerios de la zona y miren las fechas de las tumbas. Hay mártires por doquier en la vida cotidiana del mundo árabe que no saltaron en su día a la bendición mediática. Es decir, aquello ya había ocurrido, aunque no hubiese trascendido para la visibilidad mundial.

Los árabes han tenido un freno grave en su historia, un impedimento de clara índole política: toda la energía que deberían haber invertido en el progreso de sus sociedades tuvieron que volcarla en las luchas por las liberaciones del colonialismo o en la batalla contra la ocupación. Ha sido el suyo un nervio vital atravesado siempre por el espíritu de la resistencia y jalonado en ocasiones por el recurso a la lucha armada.

Los regímenes opresivos han situado a muchas poblaciones del Oriente Próximo en un difícil desfiladero vital. Me lo explicaba una mujer siria exiliada en Londres desde hace años: la necesidad de colocarse en un bando de fidelidad a una dictadura para sencillamente poder hacer algo en un sistema regido por los favores y privilegios ha obligado a mucha gente a tener que elegir entre morir o matar, sin zonas intermedias de opción. En estos países el miedo ha empujado a una dualidad dolorosa, anuladora y desastrosa para la psique personal y la vida colectiva. En mi experiencia como periodista esta circunstancia era especialmente observable en las conversaciones con árabes en el exilio, sobre todo con los sirios e iraquíes, quienes hasta hace muy poco eran sumamente cautos en sus expresiones públicas por temor a las represalias que sus palabras pudieran desencadenar sobre los familiares que aún vivían en sus países.

En esta caída del temor se ha hablado mucho del poder de las redes sociales y la expansión de la telefonía móvil, pero no podemos dejar de considerar una cadena de circunstancias sin las que las revoluciones no hubiesen podido estallar.

El primer gran impacto para la opinión pública árabe fue la distribución de las imágenes de la detención y ejecución de Saddam Hussein en 2006. El final del hombre que ejerció el poder de forma implacable en Irak vino acompañado por un clima que había venido creando en especial la televisión Al Jazira. Mientras las televisiones estatales emitían informaciones oficiales y ocultadoras de los tejemanejes, esta cadena iba desvelando uno tras otro diversos escándalos, creando un clima paulatino de que las cosas no eran como las contaban, unos programas que burlaban a través de sus emisiones las versiones estatales. Sus emisiones con las revelaciones de Wikileaks supusieron el mazazo definitivo en las conciencias árabes que lograron la prueba definitiva y pública para desenmascarar el engaño de sus dirigentes, el doble juego de las élites colaboracionistas y sus connivencias con los dos países más denostados en el área como son Estados Unidos e Israel.

Pero después de esta concatenación de circunstancias y el transcurso de un cierto tiempo tras las revueltas va quedando ya claro el diseño de lo que podría ser el siguiente paso de las revoluciones árabes. Los comentarios de protagonistas

como los que iniciaban este artículo son el reflejo de la frustración y el temor de un sector significativo de las sociedades de Oriente Próximo y el Magreb; pero ahora el debate no se produce primordialmente entre laicos y religiosos. Los resultados electorales en Egipto, Túnez y Marruecos y la composición de sus parlamentos dibujan las líneas de la actual discusión, que es la que enfrenta ya a los Hermanos Musulmanes y sus grupos herederos y a los salafistas.

El término «moderado» es de uso confuso en los medios de comunicación cuando va asociado al islamismo político. Su presencia masiva en el periodismo es relativamente reciente y se ha expandido ante la nueva realidad. Si en los últimos años era más que frecuente la asociación entre las palabras islamista y terrorista como si fuesen términos equivalentes, ahora, la aceptación y evidencia de la nueva situación política ha llevado a que este adjetivo funcione como término «integrador» y «adaptador» para una narración europea que de algún modo necesita un bagaje lingüístico para aceptar en su discurso algo que hasta hace muy poco rechazaba de plano gracias además a la colaboración de los regímenes autoritarios que siempre se postularon ante Occidente como garantes frente al avance islamista entre las poblaciones. Pero el uso del lenguaje tanto en los medios como en la política requiere unos contornos de rigor y hay que preguntarse cuál es el criterio científico que separa la calificación de «moderado» de la de «radical» y en qué momento un islamista debe ser considerado una cosa o la otra. O tal vez hay que plantearse si los propios salafistas se consideran radicales, en tanto que son sumamente cautos y dóciles con los gobernantes.

## HERMANOS Y SALAFISTAS: APUNTES DE DIFERENCIAS

Ni los Hermanos Musulmanes ni los salafistas han estado en la génesis de las revoluciones, pero existe un amplio espectro de diferencias en lo que respecta a sus posiciones.

Los salafistas no suelen hacer trabajo de oposición o rebelión frontal a los gobiernos. Su ideario teórico propugna un retorno a las dos fuentes del islam, el Corán y la Sunna. *Salaf* significa antepasados, la fuente a la que ellos desearían volver. Quieren por tanto regresar al que consideran mensaje inicial del profeta porque estiman que el dictado de Alá ha sido desvirtuado. Se consideran los únicos representantes de la verdad y constituyen una corriente que tiene su origen en la escuela jurídica de Ibn Hanbali del siglo IX, y que potencia nueve siglos después Ibn Abd El Wahab, fundador del wahabismo, escuela que exige la lectura al pie de la letra de los textos sagrados y que constituye la doctrina oficial de la monarquía saudita.

Los salafistas, con esta vuelta rigurosa y literal a las fuentes pretenden un ideal de pureza sin querer admitir que es imposible saber exactamente cómo eran aquellas sociedades islámicas y obviamente sin aceptar que su definición del

islam es de por sí una interpretación en pleno siglo XXI y por tanto, una construcción –y por ello artificial– de la identidad religiosa islámica.

Los salafistas no se oponen al poder, respetan el *wali al amr* y en países como Arabia Saudita son parte evidente del mismo régimen. Consideran además impropia toda ciencia que no sea la religiosa.

No obstante, tampoco podemos clasificar a los salafistas en una única categoría. Algunos, como los wahabitas, son netamente conservadores pero condenan por ejemplo el terrorismo de Al Qaeda. Otros, los salafistas yihadistas propugnan el recurso a la violencia. Algunos de estos últimos han abandonado recientemente las armas para ocupar situaciones de proximidad al poder, especialmente en Egipto.

No es casualidad la visibilización de los salafistas ni tampoco la reislamización de las sociedades. A partir de los años setenta y con el creciente incremento de las ganancias por las explotaciones petroleras, los países del Golfo y en especial Arabia Saudita empezaron a enviar grandes sumas que posibilitaron la expansión y afianzamiento de las ideas del islam político que había nacido con los Hermanos Musulmanes de Egipto para expandirse por el mundo árabe.

Los Hermanos Musulmanes tienen en común con los salafistas su condición de reformistas no revolucionarios. Pero existe una diferencia sustancial que es además la que les otorga autoridad en su toma del poder. Los Hermanos históricamente han tomado en diferentes momentos posturas de oposición a los regímenes. Buena parte de la plana mayor de Ennahda ha vivido el exilio preferentemente en Europa mientras duró el régimen de Ben Alí en Túnez. En Egipto, durante décadas los miembros del llamado *Ikwan al Muslimun* (Hermanos Musulmanes) pasaron por persecuciones, cárceles y ejecuciones.

Las élites de los Hermanos están compuestas por gente de ciencia, universitarios y profesionales que gestaron su militancia en sus épocas de estudiantes. El salafismo no valora la ciencia, excepto aquella que esté vinculada con el estudio de la religión musulmana.

En Egipto, el líder del nacionalismo árabe Nasser los mantuvo a raya en su día y es a menudo recordado en los círculos cairotas uno de sus famosos discursos en los que abiertamente se ríe de los islamistas diciendo que uno de los responsables de los Hermanos era incapaz de convencer a su propia hija, estudiante de Medicina, de llevar velo en la universidad y se atrevía en cambio a sugerirle a él, presidente del país, que obligase a millones de egipcias a hacerlo.

Otro factor en la balanza positiva de los Hermanos es que han sido sumamente eficaces y laboriosos en la organización de una red asistencial que ha venido cubriendo las necesidades inmediatas de los pobres en unos países carentes de Estado del bienestar. Este trabajo además conecta directamente con el ideario islámico que propugna en su cuerpo de la práctica de la fe la ayuda a los necesitados y la figura del *zaqt* (limosna) como una de las obligaciones del islam.

En este sentido, es significativo el ejemplo del islamismo palestino. Siete miembros del *Ikhwan al Muslimun* transformaron la organización en Palestina

en un movimiento de resistencia que pasaría a conocerse como Hamas (*Harakat al Muqawamah al Islamiyah*), en 1987. Algunos de estos fundadores –el propio Ahmed Yassin entre ellos– se habían afiliado al *Ikhwan* porque representaba el mensaje de la defensa de los pobres frente a la opresión como idea principal.

En Palestina, Hamas creció en sus inicios con la permisividad de las autoridades israelíes que les vieron como un grupo capaz de contrarrestar las fuerzas nacionalistas y de izquierda. Su trabajo político, organizativo y militar oculto se desarrolló siempre paralelo a la ayuda a los habitantes de los campos de refugiados. «Los islamistas palestinos pueden ser considerados como los pioneros en la forma en que transformaron su discurso intelectual e ideológico en programas prácticos suministrando servicios a la población a través de instituciones de beneficencia.»<sup>4</sup>

Hamas es también el ejemplo del sentido práctico de la discusión interior islamista. Hasta hace relativamente poco existía un intenso debate en el seno de las agrupaciones islamistas entre los miembros decididamente partidarios de pasar a participar activamente en la acción política aprovechando la oportunidad que ofrecían las convocatorias electorales y entre aquellos que defendían la continuidad del trabajo en la segunda fila, sosteniendo la actividad caritativa y la infiltración en los colegios y sociedades profesionales. La oportunidad de la toma del poder es irrenunciable y también lo fue para Hamas, que obtuvo una clara victoria electoral mucho antes de que lo consiguieran los partidos vinculados a los Hermanos Musulmanes y Ennahda.

## EL DISCURSO ISLAMISTA DEL TRIUNFO : ¿CONVICCIÓN U OPORTUNISMO?

Ha surgido en las sociedades árabes un nuevo modelo de político con estos islamistas que han llegado al poder a través de las urnas y con el apoyo de parte de la población que ha valorado en ellos el hecho de que fueran perseguidos por los regímenes autoritarios y el que fueran los únicos que han venido ayudando a los pobres con sus organizaciones de asistencia médica y social en países que no disponen de seguridad social como Europa. Cuando un árabe cae gravemente enfermo y su economía es precaria solo tiene prácticamente un camino, que es el de llamar a la puerta de los islamistas. Por otra parte, algo que les ha hecho ganar el respeto de la población ha sido que vivían en la austeridad. Mi trabajo como periodista me ha hecho visitar muchas de las casas en las que viven líderes islamistas, los del Partido Justicia y Desarrollo en Marruecos y sobre todo los de Hamas, en Palestina y en el exilio de Siria. Residen no en sitios lujosos, sino en barrios sencillos y en los campos de refugiados, en casas sin excesos, no muy diferentes de las de la gente que acude a ellos en busca de ayuda.

Algunos militantes rechazan en su discurso público el término *jilafa* (califato), tan presente en el imaginario colectivo del corpus islamista. Recuerdo conversaciones con el entonces líder de Hamas, Khaled Meshaal en las que reiteraba su aceptación de los procesos democráticos sin que ello supusiera una incompatibilidad ideológica con un proyecto de gobierno conservador. Pero la ausencia de la referencia al califato que se advierte en muchas declaraciones de los nuevos políticos islamistas no significa que en la perspectiva de su ideario haya desaparecido la aspiración de un gobierno islámico global. El control en el lenguaje es bien evidente en la mayoría de las declaraciones de los islamistas después de la victoria.

Sin embargo, los programas de actuación política islamista adolecen de concreción en lo referente a proyectos de acción gubernamental. Es escasa la enumeración de hojas de ruta que ofrezcan una idea sólida sobre cómo se va a gestionar la relación entre una democracia que ha llevado a los partidos religiosos a los parlamentos y unos políticos bendecidos por mandato de las urnas –que no divino– que siguen proclamando como titular de acción «el islam es la solución».

No obstante, ni los Hermanos ni sus ramas en otros países ven como ideal el modelo teocrático del Irán de Jomeini o el wahabismo de Arabia Saudita. Ninguno de ellos mostraron nunca simpatías por Al Qaeda, que les acusó reiteradamente de traidores. Sufrieron personalmente cuando los medios internacionales equiparaban movimientos islamistas y acciones de la organización de Bin Laden.

Y es cierto también que si un joven en Oriente Próximo o el Magreb quiere hacer carrera política y ganarse la vida en el servicio público tiene en el islamismo político ahora unas oportunidades que no encontrará en las filas de las formaciones nacionalistas o laicas.

Muchos han empezado a utilizar incluso el término de *post-islamismo* para definir a aquellos islamistas que más allá de su inquebrantable adhesión a los principios del islam aceptarían la democracia y el compromiso.

Hay un cambio evidente en el discurso islamista del triunfo. Han llegado al poder por una vía, la democrática, de la que sería ingrato ahora renegar. Pero es cierto que años de persecución política, de vida en precariedad y también, por qué no decirlo, en padecimiento personal, les ha hecho muy hábiles en el lenguaje, de tal manera que es extremadamente complicado aseverar si el nuevo corpus ideológico islamista defensor de los valores democráticos es el resultado de una nueva convicción o de un sentido sagaz del oportunismo.

Para el periodista marroquí Zouhair Louassini, con quien compartí un debate en Melilla sobre pluralismo y religión, el problema del islam político reside en que intenta modelar la modernidad con los preceptos de la religión en vez de hacer que sea el islam el que se impregne de ésta:

El islam político, de no cambiar su base, nunca podrá ser un interlocutor válido para construir una verdadera democracia, que busque instrumentos para asentar una convivencia pacífica. Cuando la premisa es la aplicación

de la ley divina, toda propuesta orientada hacia un Estado legitimado por la voluntad de los ciudadanos se vuelve poco creíble.»<sup>5</sup>

El paso de la clandestinidad al poder se ha traducido en un cambio en el lenguaje y en la estructura discursiva de las declaraciones de los islamistas. Hay en primer lugar un progresivo y rápido abandono de los términos que hasta ahora utilizaba con profusión el salafismo yihadista para centrarse en las promesas de mejora social que es lo que espera el electorado que les ha elegido. Por ejemplo, los salafistas del Nour egipcio abandonaron en su campaña las referencias a la promesa del paraíso, ingrediente esencial de su retórica religiosa. Sus declaraciones incidían en la lucha contra la corrupción y la mejora de la economía de los pobres. Existe también una tendencia en sus discursos a eliminar términos religiosos como *haram* (pecado) para integrar otros nombres del campo semántico político como negociación, diálogo, etc...

La nueva situación en la que el centro de la retórica discursiva es un Parlamento y no una mezquita conlleva derivaciones de peso que se traducen en modificaciones expresivas. En el espacio religioso de un templo la autoridad se produce por asignación, hay un líder de poder reconocido e impuesto; la mezquita es un centro ideológico en el que normalmente no hay que dar cuentas por los textos de los discursos. Pero en el Parlamento los portavoces deben someterse a unas reglas de tiempos y contenidos y pueden ser sometidos incluso a sanciones. El anteriormente citado presidente del Parlamento egipcio, Saad Al Katani, llamó la atención al salafista Mamdouh Ismail por hacer la llamada a la oración en el Parlamento.

El escritor Khalil El Anani sostiene por otra parte que la primavera árabe ha contribuido al declive de la cultura de la adulación del líder en las sociedades árabes y lo vincula al fin de la jerarquización religiosa del espacio público: se han eliminado tabúes y ha desaparecido el halo de santidad que había preservado a numerosas personas por encima de las discusiones.<sup>6</sup>

Queda no obstante latente el interrogante de si esta evolución en el lenguaje puede aventurar una metamorfosis en el programa interno de las formaciones islamistas. Es la gran cuestión de si una vez conseguido el poder estas formaciones podrán elaborar un debate político en el que se confronte su claro ideal de estado islámico con las realidades que les exige un electorado que les ha colocado en el poder por el recurso de las elecciones y por tanto, por un mandato democrático y no divino.

## LA COMPATIBILIDAD ENTRE SHARIA Y DEMOCRACIA

La idea de la interpretación y de la adaptación está en el centro de la discusión del pensamiento de los intelectuales árabes. Muchos de ellos, en este momento

en que el salafismo tiene incluso escaños parlamentarios, avisan de la necesidad de poner bien en claro la distinción entre *sharia* y *fiqh*. Es sorprendente la postura de indignación reflejada en buena parte de los medios de comunicación cuando viéndose venir el triunfo islamista muchos articulistas empezaron a verter sus temores sobre la posible aplicación de la Sharia, ignorando que en todos los países árabes está vigente su peso e influencia. Estrictamente se la puede definir como el conjunto de preceptos fundamentales que rigen el derecho musulmán.

Hay países como Arabia Saudita en donde es la única fuente de derecho, otros como Egipto en donde es la principal inspiración del cuerpo de ley y finalmente, hay un tercer grupo, en donde figura Marruecos o Irak, en el que la Sharia converge con otros sistemas legislativos en la conformación de las normas que rigen la sociedad.

Esta palabra en Occidente produce una inmediata asociación mecánica con formas de castigo abominables como lapidaciones o amputaciones. Por ello es importante clarificar que el concepto Sharia incluye la idea de su carácter divino y por tanto, dado su origen, el poder del jefe de estado musulmán sería siempre teórico, no legislativo, sino solo ejecutivo, «dirigido a velar por el cumplimiento de las leyes elaboradas por los legisladores y aceptadas por el iyma (consenso de la comunidad)».<sup>7</sup>

A este respecto, el lenguaje político y periodístico debe ser claro: la Sharia no debería ser incompatible con un estado democrático, siempre y cuando un partido político o movimiento exprese sin confusión las leyes que piensa instaurar para implantarla en todos los órdenes. Si la propuesta es aceptada democráticamente el mandato de la ciudadanía sería indiscutible. El problema es cuando un partido islamista en el poder, sin consulta popular, elabore una versión de la Sharia que sirva de excusa para imponerse. La Sharia no tendría por qué entrar en colisión con la razón y de ahí la importancia en este sentido del derecho islámico o *fiqh*. En tanto que las enseñanzas coránicas y mandatos de la *sharia* no tratan problemas contemporáneos, la importancia del *fiqh* radica en el hecho de que las cuatro escuelas jurídicas islámicas deberían adaptar el corpus de mandatos sobre la vida cotidiana a los árabes del siglo XXI. Cada una de ellas, por tanto, derivan una representación personal de lo que es la Sharia y la concretan con una adaptación particular y propia de la jurisprudencia.

La realidad es que los musulmanes que no están de acuerdo con los islamistas no discrepan del islam. Muchos de ellos son practicantes que sencillamente estiman que el mensaje de su religión puede ser utilizado y tergiversado para justificar situaciones de gobernabilidad despótica explotando los sentimientos religiosos de los creyentes.

Con anterioridad, los árabes veían en el islam una religión que contiene un bagaje de organización social y moral que supone claramente una visión ordenadora del universo y por tanto es política, pero no veían en la fe un programa de gobierno.

Indudablemente las poblaciones de Oriente Próximo y el Magreb tienen mayoritariamente un claro sentimiento de vivencia del Islam. Una de las acusaciones de algunos islamistas hacia aquellos musulmanes que no comparten su visión es que son infieles. En este sentido existe un uso del sentir religioso del pueblo con fines políticos generando el discurso de que quienes están en contra de los islamistas están en contra del islam, cosa que no es cierta.

## EL RECHAZO DE LA LAICIDAD: SALAFISMOS TAMBIÉN EN OCCIDENTE

Los Hermanos Musulmanes y los salafistas rechazan claramente el término laicidad, que en cambio aceptan, en diferente gradación ciertos islamistas turcos y tunecinos.

Algunos intelectuales árabes expresan claramente su temor a que se incremente el poder del salafismo justamente con la legalidad y amparo que les da su presencia parlamentaria. Llegaron a los escaños por las urnas, pero muchos, en su fuero interno, no creen en ellas como un medio idóneo para elegir los gobiernos. Así lo apunta el escritor egipcio Alaa Aswany:

La opinión confesa de los jeques salafistas es que la democracia no es islámica y ellos se opusieron a la revolución defendiendo la obediencia al gobernante, así es que cabe esperar que utilicen la democracia como una mera escala hacia el poder, que después de utilizar descolgarán para que nadie más pueda utilizarla. Los nobles principios islámicos solo pueden aplicarse mediante un auténtico Estado laico y abierto a todos los ciudadanos, cualquiera que sea su ideología y religión.<sup>8</sup>

El lenguaje del discurso político debe estar bien delimitado en esta situación histórica en que existe una toma del poder por parte de formaciones religiosas, en tanto que corremos peligro de banalizar las posibilidades que se pueden derivar de la instauración de regímenes teocráticos.

En un Estado aconfesional la soberanía reside en el pueblo y todos los ciudadanos son iguales ante la ley. En un Estado religioso se genera una ciudadanía de sustitución en la cual uno posee derechos en razón de su pertenencia de fe y el gobernante asume el mando en nombre de la religión y no del pueblo. En un Estado teocrático el gobernante se inviste del papel de representante de Dios en la tierra.

Algunos islamistas, especialmente en Egipto, apuntan una construcción lingüística que propone un estado aconfesional con una perspectiva islámica, una posibilidad que se presenta confusa como mínimo.

En todo caso, los principios de justicia e igualdad no son privativos de la religión sino que son también básicamente los preceptos del Estado aconfesional.

Algunos autores subrayan que la cuestión del laicismo está en el corazón de la discusión estratégica de algunos partidos islamistas. Sami Nair, en concreto así lo estima en el caso de los tunecinos de Ennahda. «El tema obsesiona a sus dirigentes: su táctica consiste en entender el laicismo no como una regla de comportamiento capaz de garantizar una mayor libertad con respecto a las convicciones de cada uno –lo que supone su esencia filosófica–, sino como una manifestación disfrazada tanto del ateísmo como de la opresión neocolonial. Está claro que hacer girar el debate sobre esta cuestión permite al partido islamista no ofrecer demasiadas explicaciones sobre su programa económico y social. De hecho, al igual que todos los partidos identitarios, intentará centrar el conflicto en el campo de los valores, terreno donde la manipulación irracional resulta más sencilla al apelar más a los sentimientos que a la razón».<sup>9</sup>

Llegados a este punto hay que reconocer que los islamistas deben formar parte del juego político puesto que son una realidad contundente en el espectro ideológico de las sociedades musulmanas. En el próximo debate de la primavera árabe, las diferentes posturas del islamismo político con representación parlamentaria deberán negociar, aceptar y llegado el caso, hacer renuncias para seguir en el poder. Nunca es fácil la convivencia política con las posturas extremas, pero en ese sentido, tampoco será nueva para la historia la experiencia de los árabes: Occidente también ha tenido y tiene «salafistas», aunque obviamente no se refiere a ellos con este término. Esta tentación de retorno a la tradición de los antepasados en la fe está presente en políticos cristianos y judíos; algunos integrados en formaciones compactas ultraconservadoras y otros más diluidos y acogidos en algunos partidos de la derecha europea y norteamericana que han mostrado brazos bien abiertos y una concepción elástica en su ideología a la hora de aceptar a sus miembros.

El tiempo pasa y los jóvenes que han hecho la revolución esperan estudiar, crear su porvenir y mejorar sus condiciones de vida. El sector público todavía se muestra poco ágil para la creación inmediata de ocupación. Los expertos calculan que sería necesaria la creación de 100 millones de puestos de trabajo en Oriente Próximo.<sup>10</sup>

Más allá de la eficacia de las organizaciones caritativas, el islamismo político necesita programas económicos, planes que generen obligaciones y derechos y no temores y agradecimientos.

Ni qué decir tiene que esta exigencia debe extenderse a los europeos, inmersos ahora en una crisis paralizante. Europa ha de exigirse a sí misma un trabajo interno que es sobre todo cultural, un autoanálisis que nos ubique en lo que Bichara Khader llama «la cultura de la alteridad», es decir, la capacidad de pensar a los árabes como socios, porque estamos vinculados por historia y por intereses comunes de futuro.

A pesar de todos los fracasos que han supuesto los intentos de crear plataformas de pensamiento político y económico desde la perspectiva mediterránea,

es preciso recordar que en Europa somos 500 millones de personas y que en el mundo árabe no son menos de 360 y que en cincuenta años alcanzarán numéricamente a los europeos.

Es necesario que nuestra sociedad empiece a considerar al mundo árabe desde otros prismas que no sean los estrictamente religiosos. Incluso este fenómeno de la toma del poder por el islamismo político, debe ser considerado desde la perspectiva de las ciencias sociales; porque los análisis estrictamente centrados en la creencia nos pueden conducir al camino único de la emoción y por tanto al desconocimiento de las realidades en las que se verá envuelto nuestro mundo en los próximos años.

El primer reto, el más urgente en la región de las primaveras árabes, tan diversas y conflictivas, es el fin del derramamiento de sangre, una vergüenza en pleno siglo XXI. Y el otro, supone la construcción de una ciudadanía a partir de la reivindicación de la *karama*, la dignidad que sacó a millones de personas a la calle árabe. Son dos empresas de tanta envergadura que sin duda llegará un momento en el que los que alegan la religión como solución también deberán rendir cuentas. Un acto de juicio, en fin, que se reclama tanto en la religión como en la democracia.

## NOTAS

- 1 Ashour, Azmi. «Islamist' absolutist rhetoric», Al Ahram Weekly. <Http://weekly.ahram.org.eg/print/2012/1085/op3.htm>.
- 2 Kassir, Samir, *De la desgracia de ser árabe*, Editorial Almuzara, 2006, pp. 16-17.
- 3 Said, Edward, *Cubriendo el Islam*, Editorial Debate, p. 83.
- 4 Tamimi, Azzam, *Hamas a History from within*, Olive Branch Press, Massachussets, p. 37.
- 5 Louassini, Zouhir, «Islam Político 2.0», *El País*, 25-10-11, p. 27.
- 6 El Anani, Khalil, «Rethinking the Islamists», Al Ahram Weekly. <http://weekly.ahram.org.eg/print/2012/1089/op6.htm>.
- 7 Abdel Karim, Gamal, «Ciencia del Islam desde los orígenes hasta hoy», Fundación del Sur, Madrid, 2005, p. 114.
- 8 Al Aswany Alaa, «Egipto ante el fascismo», *El País*, 28-10-11 ,p. 37.
- 9 Nair, Sami, *La lección tunecina*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2011, p. 241.
- 10 Adeel Malik/Bassem Awadallah, «After the Arab Spring: creating economic commons». <http://www.aljazeera.com/indepht/opinion/2012/01/2012117743169343... 21-01-2012>.

.....  
**LOLA BANÓN CASTELLÓN** es periodista en la sección de internacional de los informativos de Televisió Valenciana-Canal 9. Asimismo, es profesora de periodismo en el departamento de Teoría de los Lenguajes de la Facultad de Filología, Comunicación y Traducción de la Universitat de Valencia.