



UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales

DOCTORADO EN RELACIONES INTERNACIONALES

TITULO DE LA TESIS:

*El Islam político egipcio y su trascendencia regional durante la
Primavera árabe:*

*Un análisis de la Hermandad Musulmana desde la dimensión
identitaria y las revoluciones negociadas (2011-2013)*

AUTOR: Mg. Rubén Paredes Rodríguez

DIRECTOR: Dra. Gladys Lechini

FECHA: 10/11/2017

Resumen

La presente tesis abordó desde un enfoque onto-epistémico y metodológico constructivista el proceso denominado Primavera árabe en el período 2011-2013. El análisis permitió responder los interrogantes formulados en el contexto del mundo árabe. Por un lado, se buscaron los factores para comprender por qué un proceso de contestación supuestamente laico y secular como la Primavera Árabe generó el triunfo del *Islam Político* –encarnado en la Hermandad Musulmana- con la apertura política y la transición democrática en Egipto. Y por el otro, por qué el proyecto de ‘reislamización’ emprendido se convirtió en una amenaza al *status quo*, es decir a los resortes del antiguo régimen y a la oposición, como así también, al resto del mundo árabe sunita.

Por tal motivo, para comprender el rol de la religión en el proceso de Primavera Árabe en general y de Egipto en particular en el período de estudio se buscó: - Caracterizar el ‘contexto del mundo árabe moderno’ al momento de producirse la Primavera árabe teniendo en cuenta las de las múltiples identidades que en él se generan; - Describir el contexto en el que se produjo la Primavera Árabe tomando en consideración las condiciones económicas, sociales y políticas de las ‘situaciones revolucionarias y las trayectorias’ que las mismas siguieron en su gestación y desarrollo en el mundo árabe; - Examinar el rol y el significado del *Islam* político como ‘pauta identitaria e ideológica’ que plantea la Hermandad Musulmana en el proceso de Primavera Árabe; - Analizar en el contexto de la transición el proceso de reislamización emprendido por la Hermandad Musulmana con el modelo de democracia árabe islámica como una amenaza interna y externa al *status quo*.

Agradecimientos

Si bien la realización de una tesis es fruto de un esfuerzo personal, no puedo dejar de reconocer lo importante que ha sido a lo largo del proceso el apoyo y acompañamiento de muchas personas. Por tal motivo agradezco:

A mi familia, que en todo momento estuvo presente. Especialmente a mi *Vieja* que es única y a mis *hermanos* que dejaron a mi disposición la quinta –mi lugar en el mundo como la llamo- para la redacción final de la tesis.

A los verdaderos *amigos*, los de siempre y los nuevos –como los integrantes de la Peña Noir- que brindaron su apoyo, momentos de distracción e interés cuando la neurosis parecía ganarme.

A *Male*, mi compañera de la vida desde hace 17 años, que estuvo en cada momento acompañando con su invaluable presencia, paciencia y gestos cotidianos mis abstracciones de la realidad. Simplemente te amo.

A mi *Directora*, la Doctora Gladys Lechini, por su tiempo, dedicación y experiencia en cada uno de sus consejos. Una gran profesional, pero sobre todo una gran persona.

A la *Secretaría de Posgrado* de la Facultad y al personal del *Doctorado en Relaciones Internacionales* por la buena predisposición de siempre y apoyo.

En otras palabras quiero agradecer a aquellos que de alguna manera u otra estuvieron a mi lado, sin olvidarme de los ya no están, y del orgullo que tendrían por haber alcanzado este objetivo, a *Rony* y a mi *Viejo*.

Lista de abreviaturas y siglas	¡Error! Marcador no definido.
Glosario de vocablos en árabe	ii
Introducción	1
<i>Marco teórico</i>	13
<i>Marco metodológico</i>	24
<i>Organización de la Tesis</i>	27
Capítulo Uno	28
El contexto del mundo árabe y sus múltiples identidades	28
El mundo árabe como contexto	33
Múltiples identidades en el mundo árabe	37
<i>Las identidades estatales y sub-estatales</i>	44
<i>Las identidades transestatales: pan-islamismo, pan-arabismo y sus respectivas vertientes</i>	52
Capítulo Dos	72
Las situaciones y trayectorias revolucionarias de la Primavera árabe	72
Las situaciones revolucionarias	77
<i>Las condiciones económicas</i>	78
<i>Las condiciones sociales</i>	84
<i>Las condiciones políticas</i>	89
Las trayectorias revolucionarias	95
<i>Las trayectorias revolucionarias y las TIC's</i>	96
<i>Las trayectorias revolucionarias: la negociación pero con represión en el mundo árabe</i>	103
Capítulo Tres	117
El <i>Islam</i> político de la Hermandad Musulmana	117
La evolución de una idea puesta en marcha	121
<i>El método: la reislamización de abajo hacia arriba</i>	127
La incursión en la política	138
<i>El siglo XXI: la Iniciativa de reforma y la plataforma electoral en los albores la Primavera árabe</i>	143
Capítulo Cuatro	152
Los resultados de la Revolución	152
Los resultados de la Revolución en Egipto	157
<i>El Estado Profundo, entre los resultados de mínima y de máxima de la Hermandad Musulmana</i>	168
<i>Egipto como la amenaza al status quo regional del mundo árabe</i>	183
Conclusiones	199
Mapa N° 1	209
Mapa N° 2	210
Mapa N° 3	211
Bibliografía (por orden alfabético)	212

ADM: Armas de Destrucción Masiva
AMI: Asociación Médica Islámica
AMSS: The Association of Muslim Social Scientists Muslim American Society
NAIT: North American Islamic Trust
AHDR: Arab Human Development Report
ANP: Autoridad Nacional Palestina
APP: Application Program
BMENA: Broader Middle East and North Africa Initiative
CAIR: Council on American Islamic Relations
CCG: Consejo de Cooperación del Golfo
CNN: Cable News Network
CS: Consejo de seguridad
CW: Consenso de Washington
FIS: Frente Islámico de Salvación
FJP: Freedom and Justice Party
HRW: Human Right Watch
IED: Inversión Externa Directa
ISNA: Islamic Society of North America
LA: Liga Árabe
MAGREB: etimológicamente lugar por donde se pone el sol, países del Norte de África
MAS: Muslims Students Association
MENA: Middle East and North Africa
MEPI: Middle East Partnership Initiative
NAC: Asociación Nacional para el Cambio
OIT: Organización Internacional del Trabajo
OLP: Organización para la Liberación de Palestina
ONG: Organización No Gubernamental
ONU: Organización de las Naciones Unidas
OTAN: Organización del Tratado del Atlántico Norte
PIB: Producto Interno Bruto
PDN: Partido Democrático Nacional
RCN: Rassemblement Constitutionnel Démocratique
RSS: Real Simple Syndication
SCAF: Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas
SMS Short Message Service
TIC Tecnologías de la Información y Comunicación
TSJ: Tribunal Suprema de Justicia
UE: Unión Europea
UGTT: Unión General de Trabajadores de Túnez
UNDP: United Nations Development Program
UNFC: Frente de Unidad Nacional por el Cambio

Glosario de vocablos en árabe

- Al- ahrām*: Las Pirámides; nombre del periódico egipcio
Al Jazeera: cadena de televisión satelital qatari
Al- mashrou al-islami: proyecto islámico
Al-dawla al-Islamiyya: Estado Islámico
Al-dawla al-madaniyya: autoridad islámica
Al-Fāṭimiyyūn: califato Fatimí
Al-Hakim: relativo a la Mezquita de
Al-Hasad Al Mur Muslimin: La cosecha amarga musulmana
Al-hurriyat al- 'Amma fi: las libertades públicas
Al-Ikhwan al-Muslimun: Hermandad Musulmana
Al-Islam huwa al-hal: el *Islam* es la solución
Al-istibdab: represión
Al-Jama'a al-Islamiyya: relativo a la Agrupación Sociedad Islámica
Al-jihad sabiluna: El esfuerzo nuestro camino
Al-Jihaz al-Sirri: Unidad Secreta
Al-karama: dignidad
Al-kiyan al-duwali: la nación islámica
Allah: Dios
Allah Akbar: *Allah* es el más grande
Allah ghayatuna: *Allah* es nuestro objetivo.
Almaniya: secularidad
Al-masaleh al mursala: hacerlos felices
Al-mawt fi sabil Allah asma amanina: La muerte al servicio de *Allah* nuestro mayor deseo
Al-musharika la al-mughaliba: participando sin dominar
Al-qaeda: etimológicamente la base; organización terrorista
Al-Qur- 'an dusturuna: El Corán nuestra constitución
Al-rasul za'imuna: El Profeta nuestro líder
Al-sam 'wa-l-ta 'a: escuchar y obedecer
Al-sha 'b yurid isqat al-Nizam: el pueblo pide la caída del régimen
Alshar 'iyyaal-ijtima 'iyya: legitimidad social
Al-sharq al-awsat: Medio Oriente
Ansar Bayt al Maqdis: Partisanos de Jerusalén
Arkan al-Islam: cinco pilares del *Islam*
Asala: autenticidad
Baaz: Partido de la Resurrección
Baltaquiya: matones a sueldo
Bay 'as: juramento de obediencia
Bil-hidayah wal-irshad wal-dawa: la guía y la oración
Da 'wa: Llamado
Damaqratah: democratización
Dar al-harb: casa del no *Islam*
Dar al-Islam: casa del *Islam*
Dawla islamiya: Estado Islámico
Din: religión
Du 'at la Qudat: Predicadores, no jueces
Ennahda: Partido del Renacimiento
Fatwas: sentencias islámicas
Felul: Estado profundo
Fitna: guerra civil

Fi zilal al-Quran: A las sombras del Corán
Fiq: tradiciones jurídicas islámicas
Ghazwat al-doustur: batalla islámica por la constitución
Hadiz: tradición
Hajj: peregrinación
Hakimiyya: soberanía
Hakimiyyat Allah: la soberanía provenía de *Allah*
Halal: relativo a prohibido
Haraka: movimiento social
Haram: prohibido
Hijab: velo que cubre el rostro y el cuerpo de la mujer
Hiwala: sistema económico informal de transferencia de dinero por fuera del circuito legal
Hizb Adl: Partido de la Justicia
Hizb Al- Ghad: Partido del Mañana
Hizb Al-Ahrar: Partido de los Libres
Hizb Al-Geel: Partido de la Generación Democrática
Hizb Al-Hadara: Partido de la Civilización
Hizb Al-Horiyya wal-Tanmiya: Partido de la Reforma y el Desarrollo
Hizb Al-Islah wal-Nahda: Partido de la Justicia y el Renacimiento
Hizb Al-Islah: Partido de la Justicia
Hizb Al-Tagammu: Partido Nacional Unionista Progresista
Hizb al-Wasat: Partido “del Medio”
Hizb Ghad Al-Thawra: Partido de la Revolución del Mañana
Hizb Misr Al-Arabi Al-Ishtiraki: Partido Socialista Árabe Egipcio
Hizb Al-Asala: Partido de la Autenticidad
Hizb Al-Fadila: Partido de la Virtud
Hizb Al-Gamaa Al-Islamiya: Partido de la agrupación islámica
Hizb al-Hurriya wa al-Adala: Partido de la Libertad y la Justicia
Hizb Al-Karama: Partido de la dignidad
Hizb Al-Nour: Partido de la Luz
Hizb Al-Wafd: Nuevo Partido de la Delegación
Hizb: partido
Hizbiyya: partido político civil
Huquq: derechos
Hurriya: libertad
Ikhtilaf: principio de la diferencia
Ikhwan-ophobia: hermano-fobia
Iman: guía
Infitah al-iqtisadi: reformas neoliberales
Inqilab: revueltas
Irada al-sha 'b: voluntad del pueblo
Irhal: vete
Islah: reformismo
Islam: etimológicamente significa entrega, tercera religión monoteísta
Iytilhad: Interpretación, pensamiento racional
Jama 'at: sociedad
Jefife: custodia
Jil al-wasat: segunda generación
Juhl: anomia
Kaaba: lugar de promesa y reconciliación de Dios con los hombres situado en la Meca
Kafir: musulmanes infieles

Karama: dignidad
Khebz: pan
Khilafa: Califato
Kifaya: etimológicamente basta; movimiento social que adquirió dicho nombre
Kull khatwa madrusa: paso a paso
Kwauf al-nizam: pérdida del miedo a los regímenes
La illaha illa Allah wa Muhammad Rasul Allah: No hay más Dios que *Allah*, y Mahoma es su profeta
Maalim fi al-tariq: Jalones en el camino
Majlis al-shura: Asamblea Consultiva
Maktab al-Irshad: Comité General de Orientación
Marja 'iyyah: fuente islámica
Marja 'iyyat al-shari'ah al-Islamiyyah: implementar la autoridad islámica de la *sharia*
Minhach: programa
Minhaj: método
Muayyaid: adhesión fraterna
Muhid: adhesión general
Mukharabat: aparatos de seguridad
Muntassib: adhesión activa
Muwatanah: ciudadanos
Nahda: Renacimiento
Niqab: velo que cubre el rostro de la mujer
Nizam al Kamil wa Shamil Islam: El *Islam* era un sistema completo y perfecto
Nizam al-khass: Organización Especial
Qital: combate
Quwa: poder
Quran: Corán
Ra'is Tanzim Dhabat al-Bulis: fuerza Policial de la Hermandad Musulmana
Ra'smaliyat alhabayib wal nasayib: capitalismo de amigos
Rashidum: califa
Salaf: primera generación de musulmanes
Salat: oraciones diarias
Sawm: que implica realizar el ayuno
Shahada: acto de profesión de fe
Sharia: etimológicamente Vía de Allah; Ley Islámica
Shia al-Ali: partidarios de Alí
Shura: consulta
Silmiya: pacífica
Siyasah: política
Sunna: dichos y practicas ejemplares del Profeta Mahoma
Taaddudiyya: pluralismo
Tahawwul dimuqrati: transición hacia la democracia
Tahrir: Plaza de la Liberación
Takfir: excomulgar
Tamarod: etimológicamente rebelión; Movimiento social de rebelión creado en 2013
Tanzim: programa
Taqlid: tradición
Tarbiyah: educación
Tayid: renovación
Thaura: revolución
Tunis hiya al-hal: Túnez es la solución

Umma arabiya: comunidad árabe
Umma: comunidad
Umma islami: comunidad islámica
Usra: familia
Ustadhiyat al- 'alam: el dominio islámico mundial
Ustathiya: Eminencia entre las naciones
Wahda: unidad
Wasatiyya: centro
Watani: identidad nacional
Wilaya: provincia
Yahiliya: ignorancia
Yihad Islamiya: relativo a la organización terrorista *Yihad* Islámica
Yihad: etimológicamente significa esfuerzo, relativo a Guerra Santa
Zaqat: limosna

Introducción

El 2011 no comenzó como un simple año más para los países árabes que se encuentran diseminados desde el Magreb –en el Norte de África- hasta la región del Medio Oriente. Las revueltas populares que se iniciaron en Túnez y que dieron lugar a la denominada *Revolución de los Jazmines*, gestaron una ola expansiva cuyas consecuencias no podían ser cabalmente dimensionadas. El mundo árabe que había permanecido ajeno a las olas democratizadoras en el sistema internacional inició un proceso de transformación alterando el clima de ‘supuesta estabilidad’ del que gozaban los países de la región, dando cuenta de la presencia de un terreno de arenas movedizas.

Las revueltas en Túnez generaron una ola expansiva con ritmos e intensidades diferentes en un proceso transnacional que se conocería bajo la denominación de ‘Primavera árabe’. En la literatura política e histórica se alude al concepto primavera para hacer referencia a una nueva época, a un cambio, a un despertar en la superficie de lo que antes estuvo dormido. Sin embargo, los cambios pueden traer consigo efectos no deseados, especialmente cuando salen a la luz factores potencialmente inestables y desconocidos que permanecían en una situación de letargo. Esta simple metáfora nos permite entender a la Primavera árabe como un proceso y que, como tal, despertó esperanzas e incertidumbres no sólo para los actores involucrados *in situ* sino también para el resto de los actores que integran la comunidad internacional.¹

El 17 de diciembre de 2010, la inmolación del joven vendedor de frutas Mohamed Bouazizi, contestando a la represión policial, consternó a la sociedad tunecina que se movilizó y que el 14 de enero exigió la renuncia del presidente Ben Alí, luego de más de dos décadas en el poder. El fuerte contenido simbólico de ese hecho radicó en la aparición del “individuo” como sujeto activo del quehacer político en las sociedades árabes,

¹ La ‘Primavera Árabe’ fue el nombre que se popularizó en los medios de comunicación para mostrar los cambios que estaban aconteciendo en las sociedades civiles que despertaron de la opresión, impugnando a los regímenes políticos vigentes. Así, para algunos, lo acontecido en la Primavera de Praga de 1968 permitía identificar y renombrar a los hechos del mundo árabe. Para otros, los acontecimientos se inspiraban en 1848 con la Primavera de los Pueblos, es decir, cuando la Europa decimonónica era sacudida por el germen democrático. En un caso como en el otro, la primavera fue aplastada, pasando directamente a un invierno gélido, ya sea con la intervención del Pacto de Varsovia a través del ejército rojo o con las fuerzas reaccionarias antidemocráticas oponiéndose al cambio en Francia.

alejándose de la tradicional mirada, en la que imperaba la idea de jerarquía y de sumisión a la autoridad, ya sea al clan, a la tribu o al gobernante como una suerte de *pater familias*. El suicidio que se encuentra terminantemente prohibido en la cultura árabe musulmana no fue el disparador de una condena social sino el catalizador de la “desesperación individual” (Alccaro y Haubrich-Seco, 2012: 11) y de la indignación de las sociedades civiles que se despertaron en los países de la región reclamando cambios de naturaleza política.

La pérdida del miedo a la represión (*al-istibdab*) frente a toda manifestación pública se hizo en pos de las demandas de cambios políticos tangibles e inmediatos. La calle pasó a convertirse en el espacio vital de los reclamos al poder y el medio de las convocatorias fueron las redes sociales como *Facebook* y *Twitter*, las cuales escaparon a la censura gubernamental en la era de la globalización. La apelación a la apertura política, la dignidad y la libertad se tradujeron en el pedido por la instauración de la democracia a secas y sin adjetivos -liberal, social, árabe o islámica-, bajo un discurso contestatario cristalizado en dos palabras: “basta” (*kifaya*) y “dignidad” (*al-karama*).

A lo largo de la historia, las revoluciones exitosas cuestionaban el principio de legitimidad vigente, reemplazaban a la clase política gobernante y cambiaban el orden político imperante por medio del derramamiento de sangre. En el caso de la Primavera árabe se asistió a revueltas, generalmente pacíficas, que terminaron siendo revolucionarias cuando lograron remover gobiernos de larga data o precipitaron reformas políticas. Sin embargo, en todas ellas aparecía un indicador común, no se identificaba una hoja de ruta para el denominado día después ni a los líderes políticos encargados de gestionar los cambios.

Más allá de las especificidades de cada sociedad, las mismas compartían síntomas de cansancio ante las condiciones objetivas de desocupación –que afectó mayoritariamente a la población joven sin expectativas en el futuro-, de inflación y de pobreza que se agravaron como consecuencia de los efectos de la crisis económica mundial desatada en 2008. También compartían la percepción de corrupción estructural de la clase dirigente, de las grandes familias ligadas al poder y la ausencia de libertades reales de los regímenes políticos, independientemente de su naturaleza, republicana o monárquica. La excusa oficial de que el pueblo no estaba preparado para vivir en democracia o que la necesidad de gobiernos fuertes era la mejor alternativa ante la ‘amenaza islamista’ dejaba de tener un sustento lógico.

No obstante, la efervescencia política de la denominada Primavera, afectó de distintas maneras al heterogéneo mundo árabe. Las *revueltas* devenidas en *revoluciones* se produjeron en los países con “regímenes presidencialistas autoritarios de tipo hereditario” y no en los de tipo monárquico. La amenaza de un posible fin de la monarquía de Bahrein, por manifestaciones de la población shiíta, generó la inmediata invasión al país de tropas sauditas en el marco del Consejo de Cooperación del Golfo (CCG), evitando así, la alteración de la estabilidad en las geoestratégicas monarquías del Golfo.

En términos generales, la Primavera árabe puso al descubierto el tipo de sociedades cerradas, marcadas por la falta de integración política –reservada a los respectivos miembros del régimen- y de integración social que excluía a vastos sectores de la sociedad, entre ellos a los jóvenes que en el mundo árabe –fruto del crecimiento demográfico- representan un 50% de la población, viven en zonas urbanas y acceden a los medios de comunicación no tradicionales que escapan al control del Estado.

La caída de Ben Alí en Túnez, Hosni Mubarak en Egipto, Muamad Gadafi en Libia, Ali Abdalá Saleh en Yemen y el deslizamiento hacia una guerra civil de impacto regional del régimen sirio de Bashar al-Asad, generaron un alto costo para las sociedades que la atravesaron con un “cambio en el tablero geopolítico y en el balance de poder regional” (Echagüe, 2011:41). Una vez alterado el mantra² de estabilidad que los regímenes presidencialistas autoritarios representaban, la religión irrumpió con fuerza a través de la constitución de partidos políticos islámicos listos para desempeñar un rol decisivo en las transiciones (como en Túnez y Egipto).³ Pero también en grupos de adscripción religiosa radicalizada enfrentándose al régimen (Siria) o rivalizando entre sí ante el vacío de poder (Libia y Yemen).

En la Primavera árabe, lo sorprendente fue el ‘silencio táctico’ de los grupos islamistas que se sumaron a las revueltas junto a otros sectores laicos que participaban demandando libertad. Por primera vez no eran reclamos de carácter religiosos como ‘Dios es el más grande’ (*Allah Akbar*), ni el apoyo a líderes mesiánicos para ensayar una salida islámica, ni

² En esta tesis se emplea el término ‘mantra autoritario’ en sentido metafórico, es decir, bajo la idea de ‘repetición’ en el tiempo y en el espacio de la presencia de regímenes autoritarios –percibidos- como sinónimos de estabilidad- en el mundo árabe.

³ La presencia del *Islam* político ya existía, a veces de manera subterránea, a veces reconocida, pero sin la posibilidad de actuar abiertamente.

exclamaciones antisraelíes o antinorteamericanas lo que estaba presente en las movilizaciones.

Sin embargo, ¿cómo se explica que los entonces silenciados islamistas fueran quienes ocuparan el poder una vez iniciadas las transiciones posrevolucionarias con el llamado a elecciones libres? Acaso, ¿no eran supuestas ‘revoluciones decimonónicas’, es decir laicas y seculares, lo que finalmente condujo a Occidente a apoyar el ‘despertar’ de los pueblos árabes?⁴ Por primera vez, ¿se estaba asistiendo a ‘revoluciones islámicas’ en el mundo árabe bajo la confesión sunnita?⁵ Si en un primer momento las revueltas devenidas en revoluciones eran pretendidamente seculares: ¿cómo se explica que la instrumentalización de la religión por parte de actores políticos pasara a desempeñar un rol decisivo en la discusión sobre el ordenamiento político y social de los países?

Una vez más, desde la cosmogonía occidental, no se podía comprender cómo la religión – entendida como un conjunto de prácticas y doctrinas que se profesan en el ámbito de lo privado- se convertía en una alternativa política que impregnaba la dimensión de lo público, rompiendo con la pretensión de secularidad de la Modernidad. En esa línea, las Ciencias Sociales que habían excluido a la religión como un factor de comprensión de los fenómenos políticos, imponiendo una mirada sesgada y etnocéntrica, volvían a no tener en cuenta el peso que ella posee en el mundo árabe-islámico.

De tal modo que ‘el retorno’ a la religión como fundamento del orden político y social era percibido por Occidente como un retroceso en el desarrollo histórico. Empero, la religión es una pauta identitaria primigenia de esas sociedades que fueron sometidas a modelos políticos foráneos desde la constitución de los Estados nacionales. Por ejemplo, la

⁴ Occidente ha mantenido un doble rasero frente a las elecciones democráticas en aquellos países en donde ganaron los partidos islamistas. Mientras que la posición oficial era la de brindar apoyo a la democracia, y por ende, a los procesos de transiciones democráticas en diferentes regiones del mundo, en el Norte de África y Medio Oriente la situación era distinta. En 1992, cuando las elecciones limpias en Argelia consagraron como ganador al Frente de Salvación Islámica (FIS) –filial de la Hermandad Musulmana egipcia- los gobiernos occidentales apoyaron el golpe de estado que evitó la transición democrática y la proscripción del FIS. Asimismo, en enero de 2006 cuando el movimiento de Resistencia Islámica Hamás –devenido en partido político- se presentó y ganó las elecciones para conformar el nuevo gobierno de la Autoridad Nacional Palestina, los Estados Unidos y la Unión Europea desconocieron el resultado de los comicios, aduciendo que era un gobierno ilegítimo. En ese momento se acusaba de terrorista el accionar del movimiento palestino.

⁵ Si bien es cierto que la Revolución Islámica de Irán acaecida en 1979 generó numerosos estudios acerca de sus causas y consecuencias como también de su impacto tanto doméstico como internacional, es importante aclarar que se realizó bajo la confesión del *Islam* Shiíta. Por ello la misma no se propagó –pese a ser un supuesto de la política exterior durante el liderazgo del Ayatollah Jomeini- en virtud de que el 80% del *Islam* se profesa en su versión sunnita y tan sólo el 10% pertenece a la comunidad de creyentes dentro de la shía. Estos se encuentran en su mayoría en Irán 80%, Irak 60%, Bahreín 60% y sur del Líbano 43%.

implantación del *sistema westfaliano* en el Norte de África y en el Medio Oriente luego de la I Guerra Mundial (Halliday, 2007) y el devenir histórico que los países atravesaron no lograron resolver una tensión latente por parte de grupos, movimientos y partidos religiosos que apelaron siempre –desde la oposición– al discurso religioso para devolver el fundamento sacro a la organización de la sociedad y al establecimiento de un postergado Estado islámico. La construcción del Estado moderno en el mundo árabe por presión externa produjo el destierro del *Islam* del ámbito de lo público hacia lo privado, con la consecuente emergencia del islamismo como una “ideología política en el núcleo de la sociedad cuya aspiración es recuperar el ámbito del Estado del que había sido desterrado” (Yilmaz, 2007: 2).

En las sociedades occidentales contemporáneas, “las cuestiones de fe han quedado relegadas casi totalmente a la conciencia personal del individuo” (Waines, 2008: 323). Por tal motivo, las investigaciones debían estar libres de toda creencia porque la pretensión de ‘Ciencia’ necesitaba alcanzar un resultado objetivo. En consecuencia, nada de lo vinculado a un discurso y una fe religiosa podía ser sujeto de comprobación empírica. Esa situación no hacía más que poner de manifiesto la existencia de una arrogancia intelectual, supuestamente laica y secular que:

“aun cuando no puede demostrar la certeza absoluta al postular una hipótesis determinada, considera que sus descubrimientos son superiores al contenido de la verdad religiosa” (Waines, 2008: 323).

Recién en el último cuarto del siglo XX es cuando se detecta un quiebre en el vínculo entre política y religión en las tres grandes religiones monoteístas, cada una en distintos grados y tiempos, según los acontecimientos que se sucedieron y que necesitaron de una nueva comprensión. Como bien sostiene Gilles Kepel,

“el discurso y la práctica religiosa en el mundo árabe-islámico propone la superación de una modernidad fallida a la que atribuye los fracasos y las frustraciones provenientes del alejamiento de Dios” (Kepel, 1991: 14).

De allí que en las respectivas sociedades no se trate de “modernizar al *Islam*, sino de islamizar a la modernidad”.

Así como en las Ciencias Sociales en general la religión no ha sido un factor de análisis relevante para poder comprender determinados acontecimientos desde las diferentes

disciplinas que constituyen el campo de lo social,⁶ la Teoría de las Relaciones Internacionales tampoco la contempló en el desarrollo de sus propuestas teóricas. Pero, a la hora de explicar el funcionamiento de la política internacional, la construcción de la identidad de los Estados, el modo en que la misma permea la mirada que se tiene del mundo, la búsqueda de legitimidad en las decisiones de los hacedores de política exterior, y/o las alianzas entre los países, la religión se constituye un factor que posee un significado relevante en el mundo árabe-islámico.

De acuerdo con Fox y Sandler, la disciplina de las relaciones internacionales ha sido:

“un microcosmos en las ciencias sociales occidentales que ignoró a la religión (...) como una forma de explicar el mundo” (Fox y Sandler, 2004: 2).

Los procesos políticos contemporáneos muestran la necesidad de incorporar la religión como un factor de investigación para comprender la política internacional en ciertas regiones del mundo. Ello implica reconocer que la religión influye sobre los acontecimientos internacionales y que debería ocupar un lugar importante en la disciplina.

Asimismo, Ángela Iranzo Dosdad sostiene que la religión ha sido el “factor olvidado” por excelencia en las Relaciones Internacionales. Incluso se la reconoce como una de las disciplinas, dentro de las Ciencias Sociales, más reacia a considerar la religión en sus estudios, por su marcado eurocentrismo y el consecuente presupuesto de secularización de la política internacional como fundamento de esa ‘cosa’ que llamamos Relaciones Internacionales.

“Por lo tanto, los resortes religiosos de la actual política internacional someten a los teóricos a un doble desafío: primero, el reconocimiento de la religión como factor constitutivo y explicativo de las relaciones internacionales y segundo, y más importante, bajo qué lectura van a introducir el factor religioso en caso de reconocer su alcance explicativo” (Iranzo Dosdad, 2006: 39).

⁶ Cabe mencionar, que en la Sociología clásica, Max Weber abordó la cuestión de la religión en sus obras Economía y Sociedad como así también en La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo. Sin embargo, el tratamiento realizado pone énfasis para explicar la religión en la transición a la sociedad moderna europea, comparando lo que pasaba en otras sociedades que permanecían bajo las características de la sociedad tradicional. Es recién en el último cuarto del siglo XX cuando la sociología empezará a indagar a la religión como una dimensión identitaria en las distintas sociedades.

Por su parte, Haynes plantea que se ha producido desde fines de los 70' un retorno de la religión a la política y a las relaciones internacionales generando una *desprivatización* de la misma debido a que distintos actores plantean:

“cambiar sus sociedades en dirección a la mirada estándar de un comportamiento religiosamente aceptable en la vida pública” (Haynes, 2009: 2).

Por tal motivo, no se puede soslayar el rol de la religión como un factor que permite comprender la naturaleza de algunos de los fenómenos internacionales acaecidos en diferentes partes del sistema internacional. Entre ellos, los acontecimientos a los que se vio sometido el heterogéneo mundo árabe que gozaba de la denominada ‘excepcionalidad árabe’, en otras palabras, de la ausencia de regímenes democráticos o del atisbo de una apertura genuina que no fuera la concedida por los respectivos regímenes de gobierno.

Es por ello que en una primera fase de la Primavera árabe, el ‘silencio táctico’ de los actores políticos que apelaban a un discurso religioso respondió a la necesidad de no enajenar la voluntad del mundo occidental –que seguía con atención el devenir de los acontecimientos- y a no brindar los motivos para habilitar la represión de las autoridades en el fragor de las protestas. Las mezquitas se constituyeron en el ámbito de protección y de movilización para la realización de las acciones colectivas coincidiendo con la importancia de la oración de los días viernes en la religión islámica, al permitir organizar la “marcha del millón” o los denominados “viernes de ira”.

En el contexto posrevolucionario, los movimientos islamistas se convirtieron en actores centrales, dada su arraigada presencia en las sociedades –lo que les permitió luego de años de persecución y autoritarismo- remodelar entre 2011 y 2013 los sistemas políticos bajo los supuestos de la religión, en la cual encontraban la fuente normativa de valores e identidad islámica en la dimensión pública. La legitimidad social alcanzada por los islamistas en los años que fueron la única oposición a los regímenes, adquirió un nuevo cariz con la posibilidad de fundar partidos políticos, y de ese modo, presentarse en las elecciones, por primera vez libres.

En sociedades de estas características, cuando se produce la apertura del juego político incluyendo la participación de todos los actores, mayores son las posibilidades de que triunfen los partidos islamistas, y con ellos, una agenda política con demandas, principios y valores enraizados en la religión (el *Islam*). En el proceso de la Primavera árabe, la

República Árabe de Egipto se convirtió en un ejemplo ilustrativo de cómo el *Islam Político*⁷ –que encarna el movimiento de la Hermandad Musulmana (*al-Ikhwan al-Muslimun*)- devino en un partido político –de la Justicia y la Libertad (*Hizb Al-Hurriyya wal-Adala*)- ganando las primeras elecciones democráticas en la historia del país.⁸ El denominado *Islam político* buscó desde sus orígenes ‘instrumentar la religión’ en un proyecto de cambio en la dimensión pública como fuente del ordenamiento político, jurídico y social. De esa manera, no ha reconocido la mencionada división entre política y religión, ni redujo a esta última a un conjunto de doctrinas y creencias que se practican en el ámbito privado, como sí ocurrió en el mundo Occidental.

Entre sus objetivos primigenios se encontraba frenar la injerencia extranjera en Egipto, llamando a poner fin a la injusticia social, la frustración y la Modernidad excluyente con una consigna: “el *Islam* es la solución”. Para ello, consideraba necesario recuperar los valores religiosos emprendiendo una estrategia doble de ‘reislamización’. De abajo hacia arriba, recuperando las costumbres y las prácticas islámicas bajo los preceptos de la justicia social en la sociedad, para lo cual la educación era el medio más propicio para desarrollarla. Y de arriba hacia abajo, una vez alcanzado el poder, donde se debía emprender la reislamización mediante la aplicación de la *Sharia* –ley islámica- como fuente del orden político desde el Estado.

⁷ Por tal motivo, el *Islam político* no es un fenómeno monolítico y presenta varios rostros. Por un lado, se encuentra el *Islam político* en la versión salafista radical que plantea el regreso a los años de esplendor de la civilización islámica y el empleo de la *Yihad* –esfuerzo- entendida como “Guerra Santa” contra los agresores e infieles en el que se legitima el recurso de la violencia. (Al-qaeda y el Estado Islámico). Pero por el otro, se encuentra un *Islam político* moderado y más extendido geográficamente (en Egipto, Túnez, Siria, Jordania y Kuwait) que renunció a la violencia como medio para alcanzar sus objetivos políticos y se abocó a denunciar e impugnar a los regímenes autoritarios.

⁸ La Hermandad Musulmana fue un movimiento político religioso creado en 1928 por Hassan al-Banna en Egipto. Su obra ha sido fuente de inspiración en dos sentidos. Por un lado, criticando la Modernidad occidental impuesta desde el exterior por potencias europeas, lo cual condujo al establecimiento de un Estado laico y secular alejado del ideal de Estado Islámico. Proscriptos durante el Nasserismo, y con filiales en varios países, renunciaron en los 70’ a la violencia (lo que generó fricciones con los grupos partidarios de la violencia política) y comenzaron a participar en el 2005 en las elecciones parlamentarias en Egipto. Mientras tanto su accionar se dio en la sociedad civil, a través de una reislamización que emprendieron con acciones sociales.

Por el otro, también ha sido una fuente de inspiración para grupos radicalizados extremistas que abrazaron el ideal de un Estado Islámico por la vía revolucionaria o terrorista. Un ejemplo de esto último fue la escisión al interior de la Hermandad Musulmana de la denominada *Yihad Islámica* que perpetró el magnicidio al entonces presidente Anwar el-Sadat en 1981. Más cercanos en el tiempo, de la Hermandad Musulmana salió Aymán al Zawahiri, actual líder del grupo terrorista Al-qaeda.

En ese contexto, Egipto adquiere importancia como objeto de estudio más allá de determinadas condiciones que podrían identificarse como objetivas. Entre ellas, por el carácter estratégico que posee en el equilibrio de poder regional; por la ubicación geográfica al ser una bisagra entre el continente africano y el Asia Occidental donde se encuentra el Medio Oriente; por su peso demográfico –al ser país árabe más poblado-; por su rol histórico en el liderazgo en el mundo árabe; y por poseer uno de los ejércitos más grandes y entrenados en el mundo árabe-islámico. A ello se suman dos elementos de importancia, por un lado, el vínculo especial con los Estados Unidos⁹ e Israel luego de la firma de los acuerdos de Camp David de 1979 –lo cual lo posiciona como un actor clave en el proceso de paz palestino-israelí-, y por el otro, el carácter estratégico del Canal de Suez por el que transitan las rutas marítimas que conectan a Europa con Asia Meridional, África Oriental y Oceanía.

Por último, y en lo que atañe a la presente investigación, Egipto se convertía en un referente, en tanto fue la cuna del *Islam Político* con la creación de la Hermandad Musulmana –que se esparció a través de filiales en Túnez, Jordania, Siria, Turquía y los territorios de la Autoridad Nacional Palestina- como así también de influencia para el mundo árabe-islámico sunnita. En este punto, el devenir político de Egipto adquirió un interés particular con la Primavera árabe como proceso transnacional, en virtud de lo que en él acontecía no podía pasar desapercibido para el resto de la región. Esa situación ejercía un efecto demostración sobre aquellos países donde se encontraba la Hermandad con sus ideales de reislamización, pero también en los países que la rechazaban.

La victoria del Partido de la Libertad y la Justicia –con el que se presentó la Hermandad Musulmana- durante los comicios de 2012 y el debate en torno a la nueva constitución iniciaron un cambio en la identidad islámica del Estado no exenta de tensiones frente a lo que se percibió como una reislamización desde el poder, es decir de arriba hacia abajo. Ese hecho trajo a la religión islámica al centro de la esfera pública de discusión política en el plano doméstico pero también en el regional e internacional.

⁹ El vínculo entre Egipto y los Estados Unidos se evidencia en la ayuda económica que éste último realiza todos los años. La ayuda oficial es de una cifra de 1500 millones de dólares, de la que se destinan 1300 millones exclusivamente para el ejército sin ningún tipo de auditoría y 200 millones para demás políticas públicas. Para mayores detalles, véanse: (Gerges, 2014; Masoud, 2014; Kausch, 2015; Osman, 2016; Lynch, 2016a).

En este sentido, el proceso abierto con la Primavera árabe se constituyó en un hito no sólo en la historia moderna árabe sino también en el debate entre política y religión en las Relaciones Internacionales. En consecuencia, los **interrogantes generales** que se plantean en esta tesis son: Teniendo en cuenta el contexto: ¿Por qué un proceso de contestación supuestamente laico y secular como lo fue la Primavera árabe, generó que la apertura política consagre el triunfo del *Islam Político* que encarna la Hermandad Musulmana en la transición a la democracia en Egipto? ¿Por qué el proyecto de reislamización emprendido se convirtió en una amenaza a los resortes del antiguo régimen y la oposición, como así también al resto del mundo árabe sunita?

En consecuencia, a continuación se considera importante plantear los siguientes interrogantes específicos:

¿Cómo se podría caracterizar el contexto del mundo árabe previo al desenlace de la Primavera árabe? ¿Cuáles eran las identidades y las ideas socialmente compartidas que estaban presentes en él? ¿Cuáles fueron las condiciones que hicieron posible las situaciones revolucionarias de la Primavera árabe como un proceso de cambio? ¿Cómo han sido las trayectorias revolucionarias? ¿Qué rol juega *el Islam político* en el mundo árabe islámico y en Egipto en particular? ¿Qué objetivos persiguió la Hermandad Musulmana y cómo se plasmaron en el tiempo? ¿Cómo ha sido la relación de la Hermandad Musulmana con el antiguo régimen? ¿Cómo capitalizó la Hermandad Musulmana la caída del antiguo régimen? ¿Era posible compatibilizar el *Islam político* con la apertura democrática? Una vez en el poder: ¿cuáles fueron los objetivos que persiguió el gobierno electo de Morsi y por qué en el contexto se lo percibió como una amenaza al *status quo* nacional? Acaso: ¿era la transición a la democracia sinónimo de estabilidad? ¿Compatibilizar *Islam* y democracia en un modelo político para Egipto tenía implicancias en el resto del mundo árabe sunnita?

De todo lo expuesto *ut supra*, la **hipótesis** que guía la tesis es que: *en un contexto de apertura política en el mundo árabe, la religión pudo ser instrumentalizada por actores que encarnaron el Islam político al constituir un factor que pervive como pauta identitaria individual y colectiva en dichas sociedades. La expresión más acabada se produjo en Egipto con la Hermandad Musulmana y su proyecto de “reislamización” que finalmente devino en una amenaza identitaria al statu quo nacional y regional cuando planteó el modelo de democracia árabe islámica.*

A los fines de desarrollar la presente investigación se formula como **objetivo general** comprender el rol del *Islam político* en el proceso de Primavera árabe en general y de Egipto en particular en el período 2010-2013. En tal sentido, los **objetivos específicos** que se proponen son:

- 1°- Caracterizar el contexto del mundo árabe moderno al momento de producirse la Primavera árabe teniendo en cuenta las múltiples identidades que en él se generan;
- 2°- Describir el contexto en el que se produjo la Primavera árabe tomando en consideración las condiciones económicas, sociales y políticas en las situaciones revolucionarias y sus trayectorias en el mundo árabe;
- 3°- Examinar el rol y el significado del *Islam político* como pauta identitaria e ideológica que plantea la Hermandad Musulmana en el proceso de Primavera árabe;
- 4°- Analizar en el contexto de la transición el proceso de reislamización emprendido por la Hermandad Musulmana como una amenaza interna y externa al *status quo*.

Cuando se realizó un recorrido sobre lo producido en torno al objeto de esta investigación se constató una profusa bibliografía en torno a la región del Medio Oriente, en su gran mayoría en inglés y francés, en donde el panorama que se presenta es el siguiente: 1°- existen diversos enfoques de carácter parcial, los cuales no dan cuenta en su totalidad, ni puntualmente, de la importancia de la religión que nos permita comprender desde las Relaciones Internacionales el Proceso de la Primavera árabe; y 2°- existe una abundante bibliografía específica, a pesar de que se encuentra bastante dispersa y que puede ser caracterizada según los siguientes criterios de selección:

- Trabajos sobre de la región del Medio Oriente y el Norte de África en la política internacional, los cuales ponen el acento en la construcción de la región atendiendo a los aspectos geopolíticos y geoestratégicos: Hallyday (2007), Dietrich (2004), Martín Muñoz (1998), Hinnebusch (2003), Lewis (2004), Álvarez Osorio (2003), Arafat (2009).
- Trabajos en los que se aborda la religión islámica en términos generales e históricos, diferenciando las distintas confesiones religiosas y los países que la profesan: Armstrong (2006), Armstrong (2005), Armstrong (2010), Waines (2008), Gunderson (2003), De Aristegui (2004), Gellner (2005), Kepel (2000).

- Trabajos que desde la Ciencia Política y la Sociología analizan la resiliencia de los regímenes autoritarios en el mundo árabe: Ghalioun (1999), Brownlee (2002), Ansari (2003), Bellin (2004), Noland (2004), Mustafa (2006), Heydemann (2007), Izquierdo Brichs (2009), King (2009), Lee (2010).
- Trabajos que abordan la Primavera árabe analizando las revueltas, los cambios de gobierno, la democratización de los países involucrados: Cantelmi (2012), Al-Anani (2012), Dalacoura (2012), Fischer, Joschka (2013), Heydemann (2013), Varona Narvién (2011). Ted, Liu (2012), Tadros (2011), Lynch (2011), Balanche (2012), Cesary (2014) Lynch (2016a).
- Trabajos que abordan la relación entre Religión y Relaciones Internacionales desde una perspectiva teórica pero sin focalizarse en estudio de casos: Philpot (2002), Fox (2004), Fox (2008), Fox (2009), Iranzo Dosdad (2006), Yilmaz (2007), Haynes (2007), Haynes (2010), Scott (2008), Roy (2005), Snyder (2011), Kuran (2013), Sandal y Fox (2013).
- Trabajos que abordan la vinculación entre *Islam* y terrorismo internacional, estableciendo causas y consecuencias en el Medio Oriente y Norte de África en el sistema internacional: Kaplan, (2002), Kydd (2006), Reinares (2013), Hegghammer (2010), Krueger (2007), Hewitt (2009), Fuller (2003), Kepel (2008).
- Trabajos que abordan desde la Ciencia Política y las Relaciones Internacionales la especificidad del *Islam Político* en Egipto antes y después de la Primavera árabe: Salwa (2002), Baker (2003), Demant (2006), Koehler y Warkotsch (2009), Al-Din Arafat (2017).
Ante la escasez de ‘trabajos integradores’, se considera imprescindible la realización de una investigación desde la perspectiva aquí señalada, realizando un análisis que incorpore la vinculación entre Religión (Islámica) y Política desde una mirada de la disciplina de la Relaciones Internacionales, con el fin de aportar un conocimiento más acabado de un proceso profundo que conmovió al mundo árabe.¹⁰ Es por ello que se evita caer en los lugares comunes en los que durante años la disciplina se posicionó frente al factor religioso, ya sea silenciándolo o en su defecto adjetivándolo a un fenómeno como el terrorismo internacional.

¹⁰ En la década de los noventa del siglo pasado, Judith Goldstein y Robert Keohane advertían del desafío que significaba el retorno de la cultura y de la identidad. En consecuencia, sostenían que “ya había en las Relaciones Internacionales importantes herramientas teóricas para abordar la cultura, la identidad, la religión, y que, por ello, merecen ser redescubiertas, rescatadas y reintegradas a la labor teórica” (Goldstein y Keohane, 1993: 6).

En este sentido, el renacer de la religión al que se asiste como pauta identitaria a nivel mundial encuentra su expresión más acabada en el complejo proceso de la Primavera árabe que sacudió a una de las regiones más convulsas del sistema internacional. Por tal motivo, allí radica el reto y la pertinencia del tema elegido, junto al interés de cubrir una vacancia cognitiva desde la disciplina de las Relaciones Internacionales.

Marco teórico

En función de todo lo antes expuesto, se emplean en la presente tesis dos enfoques teóricos que permiten incorporar el factor religioso como un tema de agenda presente en las relaciones internacionales (con minúscula) desde la disciplina de la Relaciones Internacionales (con mayúsculas). Siguiendo a Lawrence Newman, por un lado, se recurre a una teoría de nivel “macro” como el Constructivismo convencional, y por el otro, a una de nivel “medio” como la Teoría de la Complejidad.

De este modo, las teorizaciones de macro nivel permiten comprender y explicar eventos, procesos, modelos y estructuras que operan entre unidades sociales de gran escala – sociedades enteras o regiones del mundo-, usualmente durante años a lo largo del tiempo (décadas o siglos) y a menudo cubriendo grandes extensiones del espacio geográfico. Esto permitirá analizar el contexto del mundo árabe en el que se produjo la primavera alterando el *status quo* vigente hasta ese entonces por ejemplo. Y, las teorizaciones de nivel meso, se centran en las relaciones, procesos y estructuras de la vida social –por ejemplo organizaciones, movimientos y comunidades- en los que operan eventos de una determinada duración –meses, un par de años o una década- (Newman, 2014: 71) –la traducción es propia. Así, las mismas permiten comprender el rol de los movimientos religiosos y su agenda a partir de los cambios acaecidos a partir de 2011.

El constructivismo sostiene que las Relaciones Internacionales son una construcción social que permite dar cuenta de “los cambios políticos que histórica y culturalmente emergen en circunstancias específicas” (Fierke, 2013: 188). Al plantear que la *realidad* es una construcción social, el objeto de investigación adquiere significado en un *contexto* particular, y en cuya dimensión social, es importante el rol que juegan *las normas y los valores* constitutivos de la *identidad*. De esa manera incorpora –más allá de no desconocer

los elementos materiales- el carácter 'ideacional' con el fin de comprender cómo se produce un *proceso de interacción* entre los diferentes *agentes* o actores (estatales y no estatales) y la *estructura* o *contexto* en el que se produce (Wendt, 1987-1999) y por qué determinadas prácticas o acciones adquieren sentido sobre otras.

Por tal motivo, con este enfoque teórico una investigación –como bien señalan Klotz y Lynch- debe atender a los componentes de la ontología constructivista que son: la intersubjetividad, el contexto y el poder. La comprensión *intersubjetiva* abarca a la estructura y a los agentes en “donde las normas, reglas, significados, lenguajes, culturas e ideologías son un fenómeno social que crean identidades y guían las acciones” (Klotz y Lynch, 2002: 8). En el tiempo, determinados significados conforman órdenes sociales (estructura) en donde el conjunto de normas y reglas permiten pensar cómo el mundo funciona, qué tipos de comportamientos son considerados legítimos y cuáles son las identidades y las prácticas que dominan en un momento dado. Así el *contexto* adquiere relevancia porque permite situar la investigación dentro de “un espacio histórico y social para entender cómo los significados cambian y afectan a los actores en regiones o áreas particulares” (Klotz y Lynch, 2002: 9). En el mismo, no solo los actores definen quiénes son y qué quieren con referencia a las reglas, normas e ideologías de su tiempo (Klotz y Lynch, 2002: 11) sino que también ejercen relaciones de *poder* con prácticas impregnadas de significados intersubjetivos para lo cual es importante no perder de vista el proceso y las interacciones que los mismos realizan.

De esa manera, el mundo árabe es el contexto en el cual los actores estatales compartían una regla no escrita –como condición histórica- de mantener la “excepcionalidad democrática” en sus respectivos regímenes *so pena* de que el *Islam político* se encontraba latente y era una amenaza a la estabilidad en una región intrínsecamente convulsa. A pesar de las particularidades de cada sociedad, la identidad de los pueblos árabes diseminados en el Norte de África y el Medio Oriente –que en términos geográficos se corresponde a Asia Occidental- se expresaba en la pertenencia a una historia común, una lengua y una religión, como también a la sujeción a regímenes de opresión que en el siglo XXI quedaron “desnudos sin ninguna justificación para legitimar su autoritarismo” (Nair, 2013: 19). La Primavera árabe surgió así en un tiempo y en un espacio específico, con revoluciones –de nuevo cuño- que alteraron las estructuras del juego político permitiendo la participación de

actores no estatales, los cuales apelaron a la religión como expresión política legítima para el nuevo orden. De ese modo, la reaparición del *Islam Político* ante el cambio de las condiciones políticas permiten entender por qué la Hermandad Musulmana ha sido el actor mejor posicionado en el nuevo escenario abierto una vez que se produjo el despertar árabe, incluido Egipto.

En este sentido, resulta importante mostrar desde una mirada constructivista cómo se entiende al mundo árabe y a las revoluciones de nuevo cuño. En el primer caso, se adopta el sentido dado por Hinnebusch y Ehteshami cuando plantean que en el mismo “coexisten múltiples niveles de identidad que se conforman y varían en el tiempo, la subestatal, la estatal y transestatal” (Hinnebusch y Ehteshami, 2014: 12).

En el nivel subestatal, la presencia de minorías étnicas y/o religiosas incorporadas al interior de las fronteras de los nuevos Estados cuestionaron la falta de identificación y representación en las identidades nacionales que se forjaron. Ello dio lugar a una situación de tensión ante la presencia de “Estados territoriales, no nacionales”. En el nivel estatal, la conformación de los Estados por imposición externa condujo a una disyuntiva de tratar de hacer coincidir el territorio con la identidad nacional. Para lograr tamaña empresa, las clases dominantes han buscado el apoyo externo para los gobiernos autoritarios como sinónimo de ‘estabilidad’ y recurrieron al *Islam* “institucionalizado” para lograr legitimidad en la población. En el nivel transestatal, coexistieron dos fuerzas que rivalizaron y que compitieron a la hora de generar identidades. Por un lado, el arabismo (con el prefijo de pan) que tuvo su etapa de auge a mediados del siglo XX y en el cual jugó un papel importante Egipto. Y por el otro, el *Islam* (político) contestando a los proyectos de modernización secular a la que fueron sometidos los países con regímenes autoritarios y pro occidentales.

No es casual el temor que generó la Primavera al robustecer la especificidad de lo árabe con los vientos de cambio y la posibilidad de que Egipto se convirtiese en un referente del *Islam político* democrático para el resto de los países que integran el mundo árabe. Tomando en consideración que las “identidades” se construyen de manera relacional en el tiempo y el espacio, y que además son fluidas y múltiples (Goff y Dunn, 2004), con la Primavera árabe se fue configurando una ‘identidad pan-árabe-islámica’ difusa en el sentido que adquirió algunos elementos de las identidades preexistentes pero en un nuevo contexto regional. En

tal sentido, en el mundo árabe el carácter novedoso de las revoluciones con protestas pacíficas junto con el empleo de las Tecnología de la Información y la Comunicación (TIC's) permitió retomar la noción de 'unidad', dotándola de un nuevo significado: sin las connotaciones de "unificación" de las identidades estatales a las que supo aspirar a mediados del siglo XX (Ryan, 2014).

Por un lado, al interior de los Estados las movilizaciones aunaron las demandas de "toda la sociedad" incluyendo las identidades subestatales que no se demarcaron ante la posibilidad del cambio político porque también estuvieron sometidas –al igual que el resto de la población- a la represión de los regímenes de gobierno. Por el otro, las réplicas de las protestas que se iniciaron en Túnez generaron una nueva "solidaridad pan-arabista" –distinta a la ideología que tuvieron los Estados en la década del 50 y 60- al apelar a una "unidad transnacional" de cooperación en contra de los regímenes autoritarios (Ryan, 2014). Precisamente, en ese contexto de cambio la Hermandad Musulmana encontró la posibilidad de plasmar en la realidad una nueva cosmogonía en la que aunaba democracia e *Islam* como un modelo desde Egipto para el resto del mundo árabe.

Para comprender por qué el despertar árabe se enmarca –como ya se mencionó- en una revolución de nuevo cuño, se recurre a la categoría "revoluciones negociadas" que desde el constructivismo aborda George Lawson. De acuerdo con el mencionado autor:

"Las mismas cambiaron el significado y el carácter de lo que se entiende habitualmente por revolución en dos formas. Primero, porque son llevadas adelante por movimientos en nombre de la justicia y la libertad política en lugar de programas de transformación económica y social profunda, las cuales buscan limitar más que extender el poder del Estado; segundo, porque las partes en conflicto fijan como vía el recurso de la negociación en lugar del conflicto armado, siendo la no violencia el carácter distintivo" (Lawson, 2012: 12).

De ese modo, en el análisis de la Primavera árabe los actores de la oposición planteaban la promoción de las protestas no violentas entre quienes se manifestaban; un *ethos* de democratización –que era la demanda en pos del cambio político; y el recurso a la negociación en lugar de la victoria militar –tal cual se manifestó en el caso de Egipto en las

conversaciones entabladas entre el Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas (CSFA) y la Hermandad Musulmana por ser el grupo mejor organizado y extendido en la sociedad.¹¹

En este sentido, las revoluciones no pueden ser pensadas como fenómenos estáticos, sino que por el contrario son “un proceso que cambia de forma y de contenido a través del tiempo” (Lawson, 2011: 7), de acuerdo con el “contexto histórico y social” (Lawson, 2005: 476). Por tal motivo, tienen una dimensión “inter-social”, es decir, involucran el ámbito doméstico pero se encuentra en una sinergia con el ámbito externo (regional e internacional).¹² En otras palabras, se produce una “relación dinámica” que excede el marco de lo estatal y se desenvuelve en una “anatomía” que incluye: las “situaciones revolucionarias, las trayectorias y los resultados” (Lawson, 2011: 7).

Las *situaciones revolucionarias* emergen en áreas de convulsión internacional, cuando la “efectividad del Estado” se encuentra desafiada no sólo por procesos internos –entre ellas crisis económica, crisis de legitimidad de los gobiernos, procesos de modernización fallida etc.- sino también por presiones externas que permiten el surgimiento de grupos contestando al poder entonces vigente. La Primavera árabe emergió en un contexto convulso donde las sociedades atravesaban situaciones de deterioro económico –producto de las políticas neoliberales pero también por los efectos de la crisis internacional de 2008- en condiciones de un gran malestar social y con regímenes autoritarios no permeables a las demandas de cambio.

Las *trayectorias* –como bien argumenta Lawson- ponen al descubierto el tipo de orden social en el cual toma lugar la revolución, impugnando a los regímenes de gobierno de naturaleza autoritaria. Ello se produce cuando los mismos no pueden ejercer el poder (entendido este en el sentido relacional) para dar respuestas a las protestas; los aparatos de seguridad se apartan dejándolos aislados – especialmente las Fuerzas Armadas y negocian

¹¹ Los trabajos de G. Lawson han buscado analizar en términos teóricos y empíricos las nuevas formas de revoluciones acaecidas en el sistema internacional (Sudáfrica, Georgia, Serbia y Ucrania) alejadas de las antiguas connotaciones de *tabula rasa* que las mismas producían cuando el nuevo régimen terminaba imponiéndose sobre el viejo. Por el contrario en las revoluciones negociadas la violencia no es pensada como la partera de la historia, por el contrario, las negociaciones entre las élites y los aparatos de seguridad por un lado, y la mirada de actores que conforman la oposición evitan los daños en el ámbito doméstico y las presiones internacionales ante los derramamientos de sangre que antes la caracterizaban.

¹² El carácter dinámico de las revoluciones que aquí se propone se aleja de las definiciones esencialistas de los estudios tradicionales en las que se las aborda como un fenómeno estático, aplicando la secuencia lógica de la violencia, las clases involucradas y la ideología o utopía de cambio.

con los manifestantes-; y los movimientos revolucionarios conforman una coalición multiclasista con un discurso que se propaga a través del uso social de las tecnologías.

Por último, los *resultados* de las revoluciones negociadas se pueden analizar tomando en consideración los “éxitos”, es decir, cuando se alcanzan las condiciones de mínima o de máxima. En la primera se supone que triunfan cuando toman el poder, y en la segunda, cuando se institucionaliza un nuevo orden político, económico y simbólico (Lawson, 2011: 21) para las generaciones venideras. La transición hacia la democracia requiere del llamado a elecciones libres, con el reconocimiento de todos los partidos y conformar una asamblea constituyente que sancione una nueva constitución como base del nuevo ordenamiento político y jurídico. En Egipto, esta situación se dio con la creación inmediata del partido político de la Libertad y Justicia de la Hermandad Musulmana, lo cual permitió que ganara las elecciones legislativas, la Asamblea Constituyente encargada de redactar la nueva constitución y las presidenciales que erigió a Mohamed Morsi como el primer presidente democrático (islamista) en el 2012.

Por eso, en los resultados se debe tener en cuenta el ámbito doméstico pero también el externo, porque el nuevo orden de cosas podía devenir en una amenaza para algunos actores subnacionales pero también para los actores regionales e internacionales. Esta idea permitirá analizar en Egipto por qué en condiciones de apertura democrática el *Islam político* –con su proyecto de buscar *instrumentalizar* la religión una vez alcanzado el poder- se percibió como una amenaza interna para los sectores seculares, para el denominado Estado Profundo –la burocracia, las elites y las Fuerzas Armadas- pero también para el contexto del mundo árabe cuando se “alteró el *statu quo*”.

Ahora bien, dado que la “frontera entre Religión y Política ha sido socialmente construida en el tiempo y en el espacio” (Hallword, 2008: 2), el constructivismo –en términos teóricos y metodológicos- es el “que mejor permite realizar un acercamiento al estudio de la misma dentro de las relaciones internacionales” (Sandal y Fox, 2014: 180). Ello se debe a que incorpora en la vinculación con un determinado contexto social, el proceso que se produce entre los agentes y la estructura con las normas, valores e ideas que brindan identidad.

En este sentido, la religión no es un epifenómeno ni una fuente de irracionalidad. Tampoco ella puede ser reducida a un mero acto de fe privado, alegando que no se puede comprobar u operacionalizar en términos científicos-metodológicos en la realidad social como sostuvo

la Modernidad.¹³ De acuerdo con Peter Berger resulta falso plantear que se vive en un mundo secular (Berger, 1999: 3) cuando se produjo un renacer del fervor religioso mundial, especialmente en el *Islam*.¹⁴ En consecuencia, los epitafios sobre la misma –*Dios ha muerto, Dios no es grande, La desilusión de Dios o el fin de la Fe*– no reflejan los acontecimientos que se manifiestan en la realidad internacional.

Al respecto, Scott Thomas –uno de los principales teóricos de Religión y Relaciones Internacionales– plantea la creciente importancia de las creencias religiosas, prácticas y discursos en la vida personal y pública; y el crecimiento de la religiosidad en individuos, actores no estatales, partidos políticos y comunidades en el ámbito doméstico y en la política internacional (Thomas, 2005). La “desprivatización de la religión” surgió así como una respuesta a la “invención de la Modernidad Occidental” (Thomas, 2003: 25) que relegó a Dios a la conciencia privada de los hombres y consagró a la política –el reino de lo profano y lo mundano– como la única alternativa posible de explicación del mundo.

En realidad se debería hablar de “múltiples modernidades” (Eisenstadt, 2000) en un contexto de marginalización y exclusión a la que fueron sometidas las sociedades en diferentes regiones del mundo, generando frustración y falta de certezas. La contestación a esa situación se ha venido produciendo a través de

“la presencia de actores religiosos altamente politizados, movimientos e instituciones en diferentes partes del mundo, los cuales comparten el deseo de cambiar sus sociedades e

¹³ Cabe destacar que el concepto Religión como tal es una invención de la Modernidad, dado que con anterioridad a ella, cuando se aludía a *religio* se daba cuenta de una “comunidad de fieles”. Luego, con la configuración del sistema moderno de Estados, producto de los Tratados de Habsburgo (1555) –que consagra el *principio cuius regio, eius religio* (cada príncipe decide la religión al interior de su pueblo) y de la Paz de Westfalia (1648) –que reconoce la integridad territorial, la soberanía y el principio de no injerencia en los asuntos internos–, la Religión pasó a ser entendida como un conjunto de creencias y prácticas que se desarrollan en el ámbito privado.

Por tal motivo, en ese contexto, el Estado reemplazó a la Religión como fuente de pertenencia y legitimidad, el estadista al sacerdote, la razón a la fe y se la confinó al ámbito privado, perdiendo el significado o toda connotación política (pública) de *casus belli*. Así, se ponía fin a las guerras de religión en la Europa cristiana, pero se desconocía a un actor de la época como el Imperio Otomano representante de la religión islámica. Para mayores detalles del Tratado de Westfalia, véase: http://avalon.law.yale.edu/17th_century/westphal.asp

¹⁴ Junto a la aparición de los Estados-nacionales, la Modernidad incorporó en el tiempo los ideales de la Ilustración, el liberalismo y la Revolución Francesa, removiendo a la religión del ámbito de lo público –como fuente de legitimidad– para desplazarla al ámbito de lo privado. En consecuencia, una de sus manifestaciones ha sido la *secularidad*, es decir, la división entre Política y Religión que condujo a desplazar todo tipo de dominación religiosa en la dimensión pública. Por su parte, el *laicismo* fue más allá porque prohibió toda manifestación simbólica religiosa en el Estado o en la sociedad, aunque no significó que consagre la tolerancia y libertad religiosa que toda persona posee como un derecho en la dimensión privada.

incluso el orden internacional. En la realidad, algunos confinan sus actividades a la protesta política, la reforma o a las elecciones, como otros recurren a la violencia para alcanzar sus objetivos” (Sahliyah 1990: vi). –la traducción es propia-

Para las Ciencias Sociales el concepto de Religión es polisémico pero también complejo. Sin embargo, en la presente tesis se propone su abordaje desde la perspectiva de las Relaciones Internacionales sin desconocer, por ejemplo, la distinción que la Sociología de la Religiones realiza entre definiciones sustantivas y definiciones instrumentales o funcionales. “Las primeras se refieren precisamente a elementos sustantivos como el culto, lo sobrenatural, lo invisible, el rito etc. Las segundas, en cambio, subrayan la connotación funcional, el papel de la religión en la sociedad” (Cipriani, 2004: 13). Dentro de estas últimas se enfatiza la presencia de la religión en el ámbito de lo público, permitiendo ver cómo se constituye en una dimensión de la identidad,¹⁵ con las prácticas que se producen en un determinado contexto.

En otras palabras, una vez realizado el recorrido exhaustivo sobre la literatura específica, se considera importante construir una definición de *Religión* que sea funcional a los objetivos de este trabajo. Así, se entiende a la religión como un conjunto de ideas, valores, principios y normas que se derivan de una creencia ordenadora supra-mundana¹⁶ (Alston, 1972; Iranzo Dosdad, 2012) que se constituye en una de las bases de la identidad individual y grupal de los actores (Thomas, 2000; Kubálková, 2003; Brown; 2015), de las prácticas y las acciones religiosas las cuales cobran significados en un contexto socio-histórico determinado (Lynch, 2016, Barnett, 2011) ejerciendo influencia no solo en la dimensión nacional sino también internacional (Snyder, 2011; Fox y Sandal, 2014).

De esa manera, como bien señalan Sandal y Fox, la religión es un fenómeno “multifacético” que se manifiesta de “múltiples” formas en las relaciones internacionales dado que brinda una mirada del mundo; es una fuente de legitimidad; y un aspecto constitutivo de la identidad que está presente en actores estatales y no estatales; y se convierte en una fuerza transnacional. En el mundo árabe, el *Islam* es la religión que se profesa mayoritariamente en las sociedades y va más allá de los 5 pilares centrales

¹⁶ Si bien esta investigación se centra en la dimensión pública de la religión y su incidencia en las relaciones internacionales, no se desconoce la vinculación preexistente con un ser superior -a través de la fe, ritos, actos litúrgicos etc- y la discusión en torno a la naturaleza de las creencias que forman parte de la Teología.

revelados en el Corán (*Quran*).¹⁷ Por lo tanto, la misma se constituye –como ya se mencionó- en una fuente normativa de valores y de identidad para actores políticos que apelan a un discurso y a prácticas que trascienden la dimensión de la vida privada ejerciendo influencia en la vida pública, con el fin de cambiar el orden político y social.

Hacer coincidir el *Islam* que se profesa en el ámbito de lo privado con lo público ha sido precisamente una de las consignas del *Islam político* –o *islamismo*- pregonadas durante décadas por la Hermandad Musulmana. De acuerdo con Joan Lacomba, éste puede ser considerado:

“(…) en términos genéricos, como una forma de expresión política del Islam o como una ideología política del Islam. Frente al Islam cultural-religioso y el Islam social, el Islam político construye teorías e instituciones que convierten éste en programa de gobierno sobre la vida pública. En todo caso, ni la lectura, ni el uso político del Islam son exclusivos de los islamistas. El Islam como programa político puede estar, bien en oposición al poder, bien al servicio de él. La estrategia política del islamismo de oposición pone de relieve dos elementos claves (...), comunes a la gran mayoría de los países árabes y/o musulmanes: el bloque de la arena política y el potencial movilizador del Islam en ausencia de otros capitales simbólicos” (Lacomba, 2000: 128). –el subrayado es propio-.

En el mundo árabe, para la Hermandad Musulmana:

“el Islam es el proyecto de un orden social. Sostiene que existen un conjunto de reglas eterno, decretado por Dios e independiente de la voluntad de los hombres, orden que dispone la regulación correcta de la sociedad (...) estas reglas deben instrumentarse en la vida social, en todos los aspectos” (Gellner, 2005: 11). -el subrayado es propio-.

En otras palabras, el *Islam político* se presenta “como una forma de instrumentalización del *Islam* (religión) por individuos, grupos y organizaciones que persiguen fines políticos”

¹⁷ Etimológicamente, *Islam* significa entrega. Por ende, toda persona que se precie de ser islámica es la que se entrega a *Allah* y cumple con los cinco pilares (*arkan al-Islam*) que el Profeta Mahoma dio a conocer a los hombres: 1° La *Shahada*: entendida como el acto de fe más sublime que consiste en decir con convicción que *Allah* es el único Dios, y Mahoma es su profeta; 2° cumplir con el *Salat*, es decir con las oraciones diarias que dependiendo de los países pueden ser hasta cinco, en dirección hacia la Meca, en un claro signo de postración y reconocimiento ante el único Dios; 3° el *Sawm*, que implica realizar el ayuno durante el mes sagrado del Ramadán desde el alba hasta la caída del sol, en claro signo de solidaridad con este sacrificio de los que menos tienen, es decir los desprotegidos; 4° el *Hajj*, o sea la peregrinación que por lo menos una vez en la vida todo islámico entregado a *Allah* debe realizar hacia la Meca en donde se encuentra la Kaaba (lugar de promesa y reconciliación de Dios con los hombres); y 5° cumplir con el *Zaqaat*, es decir con la limosna que se debe depositar en las mezquitas con el fin de lograr la justicia social en la comunidad porque se orienta a los que menos tienen.

(Denoeux, 2002: 61) –el subrayado es propio-. Por tal motivo, surgió como un movimiento social (*haraka*) en Egipto, se propagó como una ideología contestando al poder durante los años de oposición, y devino finalmente, en un partido político luego de la Primavera árabe con la idea de implementar un modelo de democracia árabe islámica a través del cual se podía alcanzar a toda la región.

Así, la *identidad* islámica se realiza con el flujo y reflujo entre lo público y lo privado en el que no se justifica la separación de ambas instancias, porque las reglas de la fe existen para todos con un mensaje divino que es completo y final. Y la *legitimidad* es reconocida solo a aquella autoridad que hace confluir el discurso escatológico de la fe personal, con los objetivos políticos y sociales de un nuevo orden que se aspira alcanzar.

De tal modo, que un gobierno alejado de la legitimidad religiosa, no poseería el justo título para serlo, lo cual habilitaría a oponerse al mismo. En los años de represión y persecución la cofradía buscó la *reislamización de la sociedad*, a la espera del momento adecuado (situación revolucionaria) para llevar adelante la *reislamización desde el poder* (resultados de la revolución). Con la apertura democrática, la instrumentalización de la religión en un proyecto político se convirtió en el camino hacia la búsqueda de la seguridad y las certezas perdidas ante un modelo de sociedad percibida como injusta, que había privilegiado a unos pocos en detrimento de gran parte de la población. Pero la consolidación del proyecto de reislamización en Egipto presentaba al *Islam político* como una *fuerza transnacional* que amenazaba el *status quo* regional del mundo árabe.

Ahora bien, desde un enfoque teórico meso, se emplea la Teoría de la Complejidad con el fin de comprender las relaciones, procesos y estructuras de la vida social en las que operan eventos con una determinada duración. De esa manera, se busca dar cuenta del proceso de cambio que afectó al mundo árabe en general y a Egipto en particular con la apertura democrática que hizo posible la llegada al poder de la Hermandad Musulmana.

El concepto de “fragmegración” acuñado por Rosenau permite entender las tensiones que la religión conjuga como fuerza fragmentadora y a la vez integradora en los asuntos mundiales (Rosenau, 1997: 70). El proceso de “turbulencias” y “profundas transformaciones” que a partir del 2011 comenzó a atravesar el mundo árabe dan cuenta de la presencia de un “sistema complejo adaptable”. Es decir,

“un conjunto de partes (actores) relacionadas entre sí, cada una de las cuales tiene la capacidad potencial de ser un agente autónomo que al actuar autónomamente puede influir en los demás, y todas las cuales pueden mostrar una conducta tipificada al mantener rutinas cotidianas, o romper con las rutinas cuando surgen nuevos retos que requieren nuevas respuestas y nuevos patrones (...) La capacidad que tienen los actores de romper con las rutinas e iniciar así procesos de retroalimentación desconocidos es lo que hace que el sistema sea complejo y su capacidad para enfrentar colectivamente los nuevos retos es lo que los convierte en sistemas adaptables (...) los asuntos mundiales se reúnen formando «todos» sistemas compuestos por estructuras que tienen patrones y están sujetas a transformaciones por procesos de retroalimentación de sus ambientes externos, o por estímulos internos que hacen que los agentes rompan con sus rutinas establecidas (Rosenau, 1997: 76).

La Primavera árabe se esparció generando una ola expansiva con ritmos e intensidades diferentes, poniendo en evidencia “la fuerza de los pequeños sucesos o efecto mariposa”. Así se puede dar cuenta de cómo pequeños sucesos –tales como un acto individual en una alejada ciudad tunecina- desencadenó grandes cambios con tan solo el “aleteo de una mariposa”. De acuerdo con Rosenau,

“sucesos pequeños, aparentemente menores, pueden originar grandes consecuencias; que en todo momento los sistemas son sensibles a las condiciones que prevalecen en esa oportunidad y por lo tanto pueden iniciar procesos de cambio que son sustanciales y dramáticos” (Rosenau, 1997: 78).

Dicho cambio “era el resultado de diversas revoluciones silenciosas (transición demográfica, urbanización, accesos intensivo a la educación, cambio social en el seno de la familia y de la estructura patriarcal, acceso a las nuevas tecnologías) que fueron aportando una conciencia política y ciudadana” (Martín Muñoz, 2013: 32). Por ende, siguiendo a Balanche,

“una revolución no se hace en un día. El proceso correspondiente se inicia con una rebelión que desemboca meses o años más tarde en un verdadero cambio de la estructura del sistema. En el mundo árabe esa sucesión no ha hecho más que comenzar” (Balanche, 2012: 287).

En tal sentido, los conceptos de “auto-organización” y “adaptación” que propone Rosenau permiten por un lado, entender el cambio en los atributos de los agentes –de la Hermandad Musulmana devenida en gobierno y del rol de Egipto- en un contexto de interacción junto con otros actores. Y por el otro, enfrentar los retos desde adentro y desde afuera con la tarea de la adaptación para mantener un “equilibrio aceptable entre sus necesidades internas y las demandas externas”.

Los acontecimientos de 2011 rompieron con la excepcionalidad en la que se encontraba el mundo árabe, y cifraron las esperanzas en un cambio (político) para romper con la “rutina”, generando un proceso desconocido de apertura democrática, sobre todo, en uno de sus principales países como lo es Egipto. La cuestión fue que el país más poblado del mundo árabe –que profesa la religión islámica en su versión sunnita- se convertiría en el “modelo de democracia árabe islámica” con la llegada al poder de la Hermandad Musulmana. Esta situación devino en una amenaza que alteró el *statu quo* –en el que cohabitaron los regímenes autoritarios presidencialistas supuestamente seculares con los regímenes monárquicos, garantes de la estabilidad- en virtud de que Egipto recuperaba “el alma intelectual del mundo árabe” (Zakaria, 2003: 154), en un equilibrio entre las necesidades internas y las presiones externas que fue difícil de alcanzar.¹⁸

Marco metodológico

El diseño metodológico que se propone en la presente tesis se encuentra en consonancia con el marco teórico constructivista elegido de carácter cualitativo. Por eso se comparte la noción de que el constructivismo no sólo es un enfoque teórico sino también una metodología (Klotz y Lynch, 2007; Sandal y Fox, 2014) que tiene como núcleo distintivo el proceso de construcción mutua entre los agentes y la estructura moldeado por normas,

¹⁸ La noción de alteración del *Status quo* que plantea *el Islam Político* es tomada de John Espósito y John Voll cuando sostienen que el mismo se manifiesta de diferentes formas o prácticas, a saber: reclamando una reforma legal, con la transformación de las instituciones sociales a través de la legislación, recurriendo a la persuasión social o al cambio revolucionario del régimen político. Cuando algunas de dichas prácticas ocurre, el *Islam Político* representa un desafío directo al *status quo* existente porque cuestiona al sistema político, las instituciones socio-económicas y los fundamentos morales e intelectuales de una sociedad. Por tal motivo, en el contexto del mundo árabe, lo que ocurre en un actor estatal ante la presencia del *Islam Político* tiene implicancias sobre el resto de los actores que lo perciben como una amenaza. Para mayores detalles se recomienda ver: Espósito, J. y Voll, J. (2003).

valores e ideas en un contexto social que brindan identidad, lo cual permite incorporar la religión –definida *ut supra*- en el estudio de las relaciones internacionales.

A diferencia de una metodología positivista que identifica variables, el constructivismo pone el acento en el “proceso de transformación mutua entre los agentes y la estructura en un mundo siempre cambiante” (Sandal y Fox, 2014: 145). La estructura se forma con significados estables que permiten “estudiar el cómo y el por qué se producen determinadas prácticas en un contexto social” (Klotz y Lynch, 2007: 25). Por tal motivo, la “comprensión intersubjetiva” es importante porque dota de significados a las relaciones internacionales y a las expectativas de los actores (Sandal y Fox, 2014: 146).

Para el estudio de las prácticas religiosas en la dimensión pública en Relaciones Internacionales se considera apropiado adoptar metodológicamente lo que Cecelia Lynch denomina *A Neo- Weberian Approach* (Lynch, 2009, 2014).¹⁹ El mismo consiste en una forma constructivista de “comprender” cómo los actores políticos “cubren la brecha” o compatibilizan las ideas, principios, normas y valores contenidos en las directrices religiosas, con la ética –que toda religión propone- y las prácticas políticas sobre “contextos particulares” (Lynch, 2014: 280). Esto conduce a identificar cuáles son las directrices religiosas, a analizar cómo los actores la interpretan en términos políticos, y a entender cuándo y por qué deciden actuar en determinadas circunstancias.

Por eso es importante centrarse en la “Religión como práctica” en la dimensión pública, la cual es un repositorio de directrices religiosas intersubjetivamente compartidas por los agentes en determinados contextos. Teniendo en cuenta el debate que se generó entorno a la incorporación de la Religión a los estudios de las Relaciones Internacionales, se adhiere a la propuesta de Lynch de abordarla como un ‘factor presente en la dimensión pública’ (no solo privada), evitando la crítica en torno a la Teodicea. En otras palabras, a la naturaleza de Dios, a lo verdaderamente cognoscible o a los actos de fe librados a la conciencia personal de cada persona.

En virtud de que toda religión busca alcanzar un *common good* –bien común- las prácticas religiosas en lo público –la política- se orientan hacia dicho objetivo, aunque genere implicancias. El proceso de razonamiento comprensivo que permite vincular las directrices

¹⁹ Para Lynch, el concepto de *neo weberian* implica retomar de la Sociología de la Religiones de Max Weber la conexión de las prácticas religiosas en un contexto político, económico y social, y no desde una mirada esencialista o sustantiva como el rito o la fe.

religiosas con las prácticas “éticas” de los actores en un contexto particular es lo que Lynch denomina *popular casuistry* (Lynch, 2014: 282).

El análisis comprensivo implica entonces dar cuenta de las siguientes palabras en término de interrogantes: el *dónde* es el mundo árabe como contexto en el que se forjaron las múltiples identidades; el *cuándo* se vincula con la Primavera árabe como un proceso transnacional; el *por qué* a las condiciones que atravesaban los países y al posicionamiento de determinados actores; el *cómo* a la anatomía de las revoluciones de nuevo cuño y los resultados alcanzados; y el *quiénes*, a los actores involucrados con sus objetivos con vista a alcanzar un cambio. Este método permite ver a la Primavera árabe como un proceso de cambio –bajo un nuevo tipo de revoluciones- en el contexto del mundo árabe y en el cual el *Islam político* cobró un marcado protagonismo. Así, se puede comprender cómo los actores “conectan las directrices religiosas con las prácticas o acciones en un contexto histórico y geográfico” en el aspecto político, económico y social de la vida (Lynch, 2014: 290). Por tal motivo, Egipto adquirió especial relevancia en el mundo árabe gracias a la apertura política que posibilitó a la Hermandad Musulmana instrumentalizar la religión. De ese modo, buscó convertirse en un modelo de democracia árabe a través de un proyecto de reislamización –para muchos solapado y estratégico- el cual fue percibido como una *amenaza al status quo* nacional y regional.

En lo que respecta a las técnicas de recolección de la información se planteó el estudio de documentos escritos de fuentes primarias y secundarias empleando un análisis cualitativo, en el que se siguió una secuencia a partir de las ideas y su interpretación en el contexto del contenido (o sea las circunstancias que acompañaron su redacción). Para ello, se procedió a la recopilación, selección y análisis de documentos e informes oficiales –de la Hermandad Musulmana y de la República Árabe de Egipto- y la bibliografía en general del tema en: los libros vinculados a la temática (Religión y Relaciones Internacionales, Primavera árabe e *Islam político*); los artículos de revistas académicas especializadas, las publicaciones periódicas de los centros especializados (de Egipto, Francia, España, Gran Bretaña y Estados Unidos); y los principales diarios nacionales (*La Nación, Clarín*) e internacionales en general (*El País, Le monde, New York Times*) y de Egipto en particular *on-line* (*Cairo Times, The Independent, Al-ahram*).

Asimismo, se consideró importante hacer un relevamiento complementario de la información escrita en los medios de comunicación audiovisuales on-line de la *BBC*, *al-Jazeera* y *Al Arabiya* como también de las redes sociales *Twitter*, *Facebook* y *Youtube* que abordaron la temática en cuestión.

Organización de la Tesis

En el capítulo uno, en consonancia con el primer objetivo específico, se caracteriza el contexto del mundo árabe moderno atendiendo a cómo se encontraba al momento en el que se produjo la Primavera árabe. En tal sentido, se realiza una caracterización longitudinal de del mismo a través de las ‘múltiples identidades’ y los regímenes políticos que hicieron posible la ‘excepcionalidad árabe’.

En el capítulo dos, se describe el contexto de la Primavera árabe como situación y trayectoria revolucionaria. Para ello, se tienen en cuenta los factores económicos, sociales y tecnológicos, políticos y religiosos en general y en Egipto en particular.

En el capítulo tres, se examina el rol del *Islam político* de la Hermandad Musulmana, su pensamiento, trayectoria y proyecto ideológico imbuido en la religión.

En el capítulo cuatro, se analizan los resultados de la Primavera árabe en Egipto atendiendo a la dimensión interna e internacional. Por un lado, se aborda la reislamización desde el poder que emprendió la Hermandad Musulmana y la amenaza que ello significó sobre los sectores opositores y el denominado Estado Profundo (*felul*). Por el otro, lo que representaba el modelo de democracia árabe (Islámica) en el *status quo* regional del mundo árabe.

Por último, a modo de cierre, se presentan las conclusiones generales de la tesis.

Capítulo Uno

El contexto del mundo árabe y sus múltiples identidades

En el presente capítulo se busca caracterizar el denominado mundo árabe, entendido como el contexto en el que interactúan los actores de distinta naturaleza y se configuran múltiples identidades. Partiendo de los acontecimientos internacionales y el accionar de las potencias extranjeras que condujeron a la creación del sistema westfaliano de Estados modernos en la región, se podrá ver cómo se forjaron las identidades, cuál fue el rol de la religión como pauta identitaria y en qué situación se encontraba el mundo árabe a la hora del desenlace de la Primavera árabe.

La Primavera árabe se constituyó en un proceso complejo y dinámico que afectó la región del Medio Oriente y Norte de África, más conocida como MENA –*Middle East and North Africa* por su sigla en inglés- al alterar *el status quo* en el que hasta ese entonces se encontraba precisamente el *Mundo Árabe* (Osman, 2011; Berti, 2015; Kausch, 2015; Lynch, 2016). En mayor o menor grado, todos los países que lo integran se vieron afectados tanto en el ámbito doméstico como regional por una serie de cambios en algunos casos sin precedentes. No ha sido casual el empleo de la palabra “despertar” (Barnett, 2011; Pollack, 2011; Alccaro y Haubrich-Seco, 2012; Gelvin, 2012; Gerges, 2014; Lynch, 2014) para dar cuenta de cómo las respectivas sociedades civiles salieron del estado de letargo a través de las protestas y movilizaciones populares pacíficas ante los respectivos regímenes de gobierno con larga data en el poder.

Si bien para muchos los acontecimientos acaecidos en Túnez pudieron ser considerados un hecho aislado, la renuncia del presidente Ben Alí –y su posterior exilio en el Reino de Arabia Saudita- produjeron el estado generalizado de malestar regional. Sólo bastaron 11 días para que Egipto sucumbiera ante las olas de protestas acaparando la atención internacional durante los 18 días posteriores. Como bien sostiene Samuel Tadros, “*what seemed like a stable authoritarian grip on power was brought to its knees in just a few days*” (Tadros, 2011: 6).

Desde el Cairo, y como una suerte de Tsunami, las olas de protestas se extendieron a Libia, Yemen, Bahreín e inspirando otras tantas en Argelia, Jordania, Marruecos, Omán y Arabia Saudita.

Los ritmos e intensidades variaron de un país a otro, pero la pérdida del miedo a los regímenes (*kwauf al-nizam*) y a los aparatos de seguridad (*mukharabat*), el carácter pacífico de las movilizaciones (*silmiya*), la toma del espacio público (la Avenida Bourguiba en Túnez, la plaza *Tahrir* en el Cairo, *Sahad al- Taghyir* en Saná o *Pearl Roundabout* en Manama) y el empleo de las tecnologías de información y comunicación (TIC'S) para la convocatoria, le imprimieron un carácter distintivo a las revueltas devenidas en revoluciones en la segunda década del siglo XXI.

Para el asombro de muchos analistas políticos, las aspiraciones democráticas durante las protestas eran consideradas extrañas y hasta podría decirse extemporáneas, dada la *resiliencia* y la trayectoria de los regímenes autoritarios que poseían una “*façade* democrática” o “autoritarismo liberal”, con parlamentos y elecciones periódicas aunque manipuladas. Asimismo, desde el exterior gozaban de una imagen positiva porque eran una suerte de reaseguro para la ‘estabilidad’ regional e internacional ante la temida amenaza islamista.

Por un lado, cuando en diferentes regiones del mundo los trabajos académicos se centraban en explicar cómo habían sido las transiciones democráticas, considerando los condicionantes endógenos y exógenos para cada caso o realizando un análisis de los sistemas políticos en términos comparados, en el *mundo árabe* la literatura se abocaba a explicar el por qué de la resiliencia de los regímenes autoritarios como la característica distintiva, sin importar que fueran repúblicas presidencialistas –supuestamente “seculares”- o monarquías.

Así como la academia y los hacedores de política internacional no pudieron prever la Revolución Islámica de Irán en 1979 o la caída de los socialismos reales –a partir de 1989- tampoco se contempló la posibilidad de un cambio en el mantra autoritario árabe en la segunda década del siglo XXI. Si bien no se puede cuestionar la calidad académica de algunos trabajos (Bellin, 2004; Pripstein Posuney 2004, Heydemann, 2007; King, 2009) estos no consideraban la posibilidad de una genuina apertura democrática desde las bases de la sociedad. Los Estudios se centraban en el pasado para poder comprender y justificar el

presente, dejando de lado el futuro por su condición de inalterable. En otras palabras, se compartía la condición insoslayable de durabilidad y eficacia en el “control” que habían alcanzado los regímenes en la perpetuación del *status quo* autoritario (Gerges, 2014: 1).

Por el otro, la posibilidad de que exista una ‘democracia árabe’ se cuestionaba en tres sentidos. Primero porque hasta ese entonces la única ‘democracia’ con el prefijo de “proto” (Pollack, 2011) en la región era Irak, producto de la intervención norteamericana de marzo de 2003. A los ojos del mundo árabe, la desaparición de Saddam Hussein no trajo consigo la consolidación democrática ni mucho menos la estabilidad, teniendo en cuenta que el país se sumergió en una violencia generalizada a lo largo de la primera década del siglo XXI.²⁰ Atrás quedaban las proyecciones neoconservadoras de la administración norteamericana de hacer de Irak un “faro de la democracia” que ilumine al resto de Medio Oriente. Cuando Medio Oriente se caracterizaba antes de la Primavera árabe por ser un desierto democrático (Pollack, 2011).

Segundo, el *vacuum* percibido detrás de las revoluciones árabes no se ajustaba a los modelos de transiciones hacia la democracia ocurridos en otras partes del mundo. Tampoco para los estudios previos realizados con relación al mundo árabe. Entre esos estudios se puede traer a colación el de Richard Alan (2005), quién proponía en su modelo cumplir con tres condiciones necesarias para la transición hacia la democracia. Primeramente dentro del régimen autoritario debía existir un número de actores convencidos de llegar a un acuerdo con los oponentes moderados del régimen. Luego, los reformadores al interior del régimen necesitaban convencer a las fuerzas militares y de seguridad que debían cooperar con el cambio, y por último, los moderados tenían que controlar entre sus aliados al ala opositora más radicalizada al régimen, con el fin de generar un clima de confianza hacia la transición

²⁰ Resulta importante aclarar dos casos en los que la consolidación democrática ha sido puesta a prueba. En el caso del Líbano, luego del asesinato del ex presidente sunnita Rafiq Hariri, y con la posterior retirada de Siria del país de los cedros producto de la presión internacional, el sistema político libanés quedó preso del confesionalismo.

El segundo caso se vincula con las elecciones transparentes llevadas a cabo en enero de 2006 en la Autoridad Nacional Palestina que dieron como ganador al Movimiento de Resistencia Islámica –brazo palestino de la Hermandad Musulmana- más conocido como Hamas. Para sorpresas de muchos, las elecciones fueron desconocidas no solo por Israel –por considerarlas una amenaza- sino también por los Estados Unidos y la Unión Europea. Estos últimos, para ese entonces, ya habían catalogado a Hamas como una organización terrorista y no estaban dispuestos a tener que entablar relaciones formales o incluso tener como interlocutor un gobierno islamista en un proceso de paz, que de por sí se encontraba con respirador artificial.

pactada. Sin embargo, la realidad de los acontecimientos mostraba la ausencia de partidos políticos opositores, la falta de líderes revolucionarios y programas políticos alternativos.

Tercero, por la supuesta relación irreductible entre democracia e *Islam* que hacía inviable, desde un determinismo histórico –o pesimismo- la presencia de una “tercera ola” democratizadora precisamente en el *mundo árabe* (Lewis 2003, 2004).

Y cuarto, por la posibilidad de que el islamismo o el *Islam Político* –planteado de manera errónea como un movimiento monolítico- alcance el poder, porque una vez que lo ocupa:

“el poder es de Dios y contra Dios no se puede luchar. Sin lucha por el poder, el propio poder deja de ser político, y se convierte en el simple poder del terror, y luego en terror puro” (Mires, 2005: 198).

A la claras, no se puede desconocer que estas dos últimas visiones se inscriben en una perspectiva orientalista²¹ y determinista que ha coadyuvado a justificar, bajo el eufemismo de “regímenes moderados”, la existencia del autoritarismo como sinónimo de estabilidad, al evitar la propagación de “nuevas teocracias” –por miedo a que se repita un nuevo Irán- y de luchar contra un enemigo común como el terrorismo internacional –so pena de que se produzca un nuevo 11-S, 11-M o 7-J. Como bien sostiene Marc Lynch,

“the regional order at the time of the uprising in its own way but could not be sustained. A regional order built around counter-terrorism and containing Iran nurtured its own internal contradictions and consistently failed to produce genuine stability or security. Arabs autocrats were firmly in charge, but they rotting from within. States struggled with massive economic problems, including growing inequality, corruption and employment. (...) For years, Arabs regimes confidently dismissed such problems, assuring the world and themselves that they had things under control. They did not.” (Lynch, 2016: 17).

Cabe destacar que en el trascurso de la protestas las consignas religiosas –por motivos estratégicos- no estuvieron presentes, pero sí los slogans de “Pan, Justicia Social y Dignidad” (Mabrouk, 2011). Recién con la salida del poder de los antiguos gobernantes y ensayada la apertura política, hicieron irrupción los entonces perseguidos, los que fueron la real oposición en las sombras durante décadas y que precisamente integran el *Islam político*

²¹ El Orientalismo devino en una disciplina académica que, desde la Ilustración en Europa, se fue constituyendo como un campo específico que ‘construyó’ una mirada particular y sesgada sobre Oriente. El Orientalismo adquirió notoriedad con la obra homónima escrita por Edward Said, en la que criticó a Occidente por el marcado prejuicio y las representaciones sobre Oriente en los distintos campos del saber.

(Gelvin, 2012; Gerges, 2014; Kausch, 2015; Lynch, 2016). Para las Relaciones Internacionales la Primavera árabe devino en un desafío en virtud de la renuencia a incorporar el factor religioso en los estudios –como ya se mencionó oportunamente en la Introducción-. Sin embargo, centrarse en la misma como un proceso de la realidad social de los Estados en el contexto del *Mundo árabe* permite comprender las interacciones y especialmente dar cuenta de lo que significaba estar ante la presencia de un cambio.

Es por ello que el constructivismo –al incorporar la dimensión de lo doméstico y su vinculación con lo internacional- habilita a entender cómo la apertura democrática al posibilitar la llegada al poder del *Islam Político*, modificaba no sólo la ‘identidad de los agentes’ sino que también se constituía en una amenaza el *status quo* que durante décadas había signado al *mundo árabe*. En consecuencia, la misma era una salida ante el clamor popular, pero la “consolidación” de una democracia islámica en el país árabe más grande de la región alteraba la arena regional y le devolvía a Egipto un rol indiscutido.

La Primavera árabe debe ser entendida como un proceso transnacional, con personas manifestándose en las calles en una docena de países reclamando por cambios políticos tangibles que dieran respuestas a la frustración, la humillación, la corrupción y la represión física y simbólica en la vida cotidiana. Pero, la cuestión más trascendental fue quiénes llegaban al poder gracias a la apertura democrática, producto de las revoluciones, y qué proponían para la transición democrática. Durante años, los regímenes gobernantes lograron su permanencia porque:

“cultivaron durante décadas la imagen de sus propias sociedades como ignorantes, carentes de voluntad política y propensas, por tanto a ser seducidas por cualquier mensaje fanático (...) la presencia de los islamistas les resultó particularmente útil, al inhabilitar los canales de participación política y monopolizar el discurso secular, tanto las dictaduras pseudo-presidencialistas como las monarquías autoritarias” (López Vilariño, 2012: 157).

En ese sentido, emergía como interrogante si se podía permitir a los entonces perseguidos que cambiaran el ‘orden’ doméstico pero también regional al conformarse una nueva identidad con democracias islámicas en el mundo árabe (*al-lam al-arabia*).

El mundo árabe como contexto

A lo largo de los años en los estudios sobre la región del MENA se observa como una constante su tratamiento como un todo homogéneo. Esto sucede sobre todo desde una perspectiva imbuida de un claro etnocentrismo, en donde se intentó hacer confluír –por ejemplo– el *mundo islámico* y el *mundo árabe*, o para ser más específicos el factor religioso y étnico, en un todo único inmutable. Sin embargo, ello ha conducido a equívocos, en virtud de que no se han tenido en cuenta una multiplicidad de aspectos que se presentan en la región y al interior de los Estados que la integran. Así tampoco se han tomado en consideración los condicionamientos internacionales que han generado una sinergia particular en la configuración de las *identidades* y su proyección en la política exterior, entre lo que se puede denominar la dimensión interna (estatal) y la externa (regional e internacional).

La utilización de la sigla MENA como contrapartida se ha popularizado por parte de la academia, los *Think Tanks* y los centros e institutos de investigaciones de diferentes partes del mundo para dar cuenta de una región que presenta –como singularidad– ‘múltiples realidades’. Ello no implica desconocer que el concepto Medio Oriente desde su formulación en 1902²² haya desaparecido sino que por el contrario se trata de ir más allá, de ser más inclusivo, en términos de los Estados que lo integran y las identidades que se generan. En tal sentido, reflexionar sobre la cuestión de las identidades, entendidas como construcciones sociales que adquieren forma y determinadas características en un *contexto* y en circunstancias socio históricas concretas, requieren de un análisis minucioso a la hora de comprender las percepciones y representaciones que se ciernen sobre el MENA en general, y sobre los actores regionales y su comportamiento o accionar en particular.

De acuerdo con Goff y Dunn, las identidades no se presentan en el vacío sino que por el contrario se “construyen de manera relacional en el tiempo y el espacio, por eso son fluidas y múltiples” (Goff y Dunn, 2004: 2). Desde el momento que las identidades se presentan en clave relacional, dan cuenta de la “alteridad”, es decir que se definen en términos de uno

²² El empleo del concepto Medio Oriente se remonta al año 1902, cuando el Almirante norteamericano Alfred Tayher Mahan denominó así a una región al Oeste del Golfo árabe, cuyas poblaciones étnicamente eran mayoritariamente árabes y se encontraban al interior de una unidad política que durante siglos había rivalizado con el Occidente “Blanco y cristiano”, el Imperio otomano. Para ese entonces, en el margen Este del Golfo, estaba otro imperio conocido como Persia, en la actualidad Irán.

con relación a los otros. También las identidades son “fluidas” porque las mismas pueden cambiar de manera rápida o no según las distintas circunstancias, lo que permite entender que son socialmente construidas gracias a la participación de diferentes actores –estatales y no estatales- que poseen determinados intereses (Goff y Dunn, 2004: 5). Asimismo, pueden ser múltiples –individual o colectiva- e ir variando en el contexto de acuerdo con los intereses y prácticas de los actores que participan del proceso constitutivo de las mismas (Goff y Dunn, 2004: 241).

En virtud de que del contexto se derivan las identidades, se procede a continuación a caracterizar haciendo las siguientes salvedades.

Por Medio Oriente se entiende –desde un punto de vista geográfico y geopolítico- a la región ubicada en el Sur de Asia Occidental, en donde se encuentran un número de Estados relativamente heterogéneos, de acuerdo con los denominados atributos de poder y en el que confluyen el *mundo islámico* –el cual es más abarcador y en el que impera como criterio demarcador el factor religioso– y el *mundo árabe* –en el cual el criterio étnico posibilita delimitar el número de Estados que lo integran–. Dentro la región se encuentran Arabia Saudita, Irak, Irán, Jordania, Siria, el Líbano, Bahréin, Emiratos Árabes Unidos, Omán, Qatar, Yemen y Kuwait. Asimismo, en el corazón de la región se encuentra Israel como así también la parte asiática de la actual Turquía.²³

Ahora bien, el interrogante que surge es porqué si Medio Oriente es Asia o parte del continente asiático –como hemos dicho– se emplea ese concepto en particular para identificar esa región. Tal vez, una respuesta la encontramos en lo que Sheldon Wolin menciona como “tradicción del discurso” (Wolin, 1993). De esta manera, se puede ver como el concepto es una “construcción” histórica europea que ha perdurado en el tiempo, a través de la cual se ha intentado cargar de contenido, delinear e identificar a una región que se encontraba en una situación “intermedia” entre un cercano y lejano Oriente. Es decir, entre lo que se identificaba como la ‘Sublime Puerta’ o la sede administrativa del entonces

²³ Turquía posee al igual que Egipto una singularidad geográfica como así también estratégica al ser nexos entre dos continentes. El primero entre Europa al norte del estrecho del Bósforo y los Dardanelos con el Medio oriente en Asia occidental. Y el segundo, entre el norte del continente africano y el continente asiático en donde se encuentra el Canal de Suez y la Península del Sinaí.

Imperio Otomano –en donde hoy se halla Turquía- y los mercados atractivos y lejanos de China y Japón respectivamente.²⁴

Desde la época de las primeras Cruzadas en el siglo X llevadas a cabo por las casas reinantes de Europa, y los viajes y expediciones realizados durante el siglo XV, existió la necesidad de identificar –por parte de Occidente- dicha región empleando conceptos tales como ‘Cercano Oriente’ u ‘Oriente Próximo’ hasta que finalmente quedó establecido en términos consuetudinarios el de Medio Oriente.

Así de acuerdo con Ismael y Perry:

“The “Middle East” is not a geographical or cultural category created by its own people. Some writers famously deny its existence, but if we did not have such a term we undoubtedly would have to invent another one for the region overlapping the African and Eurasian continents” (Ismael, Tareq y Perry, Glenn, 2014: 3)

Dicha región, junto con el Norte de África, posee dos rasgos sobresalientes que le dan su especificidad. Por un lado, el *Islam* como religión común a los pueblos de la región, y por el otro, el aspecto étnico –lo *árabe*- como un supuesto elemento aglutinante a través del idioma en el que fue revelado el Corán (libro sagrado para la religión islámica). Sin embargo, –como mencionamos al principio de este apartado- ello ha dado lugar a equívocos porque si bien el *Islam* es la religión predominante, ésta en su interior se encuentra dividida en varias confesiones y sectas –en las que sobresalen *la sunnita* y *la shiíta*, a pesar de que esta última es minoritaria dentro del mundo islámico- lo cual ha generado una identidad específica en cada uno de los Estados.

Asimismo, el hecho de que en Arabia haya nacido la religión islámica no significa que todos los países musulmanes sean árabes y compartan el mismo patrón cultural, el ejemplo más notorio en Medio Oriente lo constituye la actual República Islámica de Irán, en donde se profesa la religión islámica en su confesión shiíta y en el que la composición étnica del país se aleja de la del resto de los países de la región por ser preponderantemente persa.

En otras palabras, no todos los musulmanes son árabes ni todos los árabes son musulmanes en la cosmogonía que representa la noción de Medio Oriente en donde conviven otras religiones (judía y cristiana) y etnias (persa, kurda, berebere, houti). De allí, que resulte un

²⁴ Cabe aclarar, que el concepto Medio Oriente –Middle East/Moyen Orient- ha sido internalizado por parte de los actores regionales encontrando su equivalente en su respectivo idioma: *al-sharq al-awsat* en árabe, *khavar miáne* en farsi, *haMizrach haTichon* en hebreo y *ortadogu* in Turco.

reduccionismo equiparar *el mundo árabe con el mundo islámico* –y viceversa– en una misma noción geográfica. Aunque en algunos países la clave religiosa (lo islámico) y la clave étnica (lo árabe) confluye en las fronteras de algunos de los Estados-nación (como ser en Arabia Saudita, Siria, Irak, Jordania para citar algunos ejemplos) en Medio Oriente, ambos mundos coinciden pero el islámico trasciende los límites conceptuales contenidos en el árabe. Así, se puede ver que al:

“mundo árabe lo constituyen un conjunto de países que van del Golfo Árabe (Pérsico) al Océano Atlántico, que cuentan con una lengua común -fijada por el Corán, aunque con variaciones dialécticas- con una misma religión el Islam, que marca su vida social pública y privada, y a los que une el sentimiento de compartir un mismo patrimonio cultural y el recuerdo de un pasado de nación unificada en los primeros tiempos tras las conquistas musulmanas” (Martín Muñoz, Valle Simón, López Plaza, 1996: 162).

Por tal motivo, el mundo árabe se encuentra extendido también sobre otro continente, el Norte de África, abarcando países como Mauritana, Marruecos, Argelia, Túnez, Libia y Egipto. Mientras que el *mundo islámico* constituye una noción más amplia cultural y que geográficamente se extiende:

“sobre más de 11.000 kilómetros recorridos entre el Atlántico y el Pacífico, del Sahara Occidental a Indonesia, Islas Filipinas y China, sumando una población total del casi mil millones de almas” (Martín Muñoz, Valle Simón, López Plaza, 1996: 164).

Ahora bien, de acuerdo con Ehteshami,

“at the heart of the MENA region is the Arab world, the states of which are ‘joined at the hip’ by a common language, religion, customs, roots, geography, and shared history (Ehteshami, 2007: 41).

En la región geográfica del MENA donde se interceptan dos continentes se puede situar al denominado *mundo árabe* moderno, el cual puede ser aprehendido como un “subsistema regional” (Ehteshami, 2007: 37) en el sistema internacional y que posee dos características que podrían denominarse primigenias que no han perdido relevancia.²⁵ Una, es que en ninguna parte del mundo el colonialismo fue tan corto pero con repercusiones tan profundas que se extendieron en el tiempo por las que atravesó el mundo árabe (Halliday, 2005). La otra, y vinculada a la anterior, es que el *mundo árabe* ha sido y es un sistema de

²⁵ La región del MENA comprende a 21 Estados, 18 árabes y 3 no árabes (Turquía, Irán e Israel).

“Estados penetrado” por potencias de acuerdo al clima de época (Brown, 1987). Ambas afirmaciones permiten describir una realidad por la que atravesó el mundo árabe, lo cual se traduce en “una nación, varios Estados” o como bien expresa Hinnebusch, en un sistema de “Estados territoriales, no de Estados-nacionales” (Hinnebusch, 2003: 55)

A partir de las afirmaciones antes expuestas se puede caracterizar al mundo árabe a través de ‘múltiples identidades’ que se han ido conformando con el transcurso de los años, las cuales permiten comprender cómo éste se encontraba en la hora cero. Es decir, cuando un acto individual en Túnez dio inicio a la Primavera árabe.

Múltiples identidades en el mundo árabe

Plantear la existencia de múltiples identidades puede sonar esquizoide cuando el modelo de Estados-nacionales que se esparció por el sistema internacional –también conocido como el *sistema westfaliano* de Estados- se impuso en las arenas del MENA, donde se encuentra el mundo árabe. Si bien dicho modelo pudo hacer coincidir la identidad nacional con el territorio en Europa, y en otras partes del globo, no fue precisamente igual en esta región. La *identidad estatal* debió construirse como consecuencia del diseño cartográfico de la pluma europea como así también tuvo que convivir con otras que fueron emergiendo, producto de la imposición externa. De ese modo, la conformación de la *identidad estatal* no fue necesariamente el reflejo, en algunos casos, de las *identidades subestatales* al interior de los países que nacieron. Minorías étnicas y religiosas quedaron encorsetadas en fronteras artificiales y diseminadas en varias unidades políticas, al interior de los nuevos países, como se podrá ver en los próximos apartados.

Los Estados debieron crearse y con ellos una identidad reconocida tanto en el nivel regional como en el nivel internacional. Pero también han estado sometidos a una contestación identitaria *sub-estatal* y *trans-estatal* a lo largo del tiempo sin poder alcanzar una “identidad nacional” (Kumaraswamy, 2006; Hinnebusch, 2003, 2005a, 2005b, 2005c). Esta cuestión –como se podrá ver en las próximas páginas- no será menor, porque ambas amenazan la existencia de la *identidad estatal* alcanzada, y con ella, la estabilidad de los Estados y regímenes de gobierno.

En tal sentido, ha sido un imperativo tener que conformar una identidad estatal en territorios con pueblos que nunca habían experimentado el sentimiento nacional de un ‘nos’, para diferenciarse de un ‘otros’. La cuestión de la identidad como tal es un tema complejo, pero lo es aún más cuando se la aborda en esta región.

Sin embargo, resulta un desafío interesante plantearlo desde la perspectiva constructivista, en lo que atañe a la “aplicabilidad” al estudio de casos concretos de la realidad internacional (Bozdaliolu, 2007), en donde el componente ideacional no desconoce el aspecto material, pero pone el acento en las interacciones de los agentes o actores –de distinta naturaleza- en un *contexto* –como ya se abordó *ut supra*-.

Desde un punto de vista regional, el MENA se constituye en el contexto donde se combina la presencia de los actores estatales y no estatales en un “juego de *omnibalancing*”, es decir, de intereses que se generan por las presiones internas y externas y los desafíos:

“in the pursuit of the maintenance of a domestic or regional constituency, against domestic, regional or international threats” (Nonneman, 2005: 3).

El constructivismo permite comprender las preferencias y comportamientos de los actores atendiendo a factores domésticos e internacionales que moldean la identidad para mostrar, según Bozdaliolu:

“how state identities are formed at the domestic level and how those identities, once formed, can influence state interests and behavior at the systemic level (the interactive model)” (Bozdaliolu, 2007: 123).

En tal sentido, la identidad social es definida –siguiendo a Wendt- como:

“a set of meanings that an actor attributes to itself while taking the perspective of others, that is, as a social object interests (and) “depends on how it defines the self in relation to the other, which is a function of social identities at both domestic and systemic levels of analysis” (Wendt, 1994: 385).

De acuerdo con este teórico, pueden coexistir varias identidades sociales que determinen quienes ellos son en un contexto dado, y existir solamente en relación a los otros.

Siguiendo este razonamiento, la conformación de los Estados modernos en el mundo árabe respondió a factores externos, como el clima de época, es decir el “imperialismo atmosférico” (Bastienier, 1999). La disolución del Imperio Otomano (1300-1922) condujo a dos de las potencias de la otrora pentarquía como Francia y Gran Bretaña –que habían

delineado la política internacional en el siglo XIX- a demarcar un nuevo mapa de Estados soberanos, inexistentes como tales bajo la administración otomana.

Así fue como la competencia y los intereses entre ambas potencias europeas se tradujeron en el reparto de las antiguas provincias que se encontraban bajo la soberanía otomana. A lo largo del siglo XIX, las presiones europeas fueron *in crescendo* en virtud de que el Imperio Otomano era considerado el “hombre enfermo de Europa”.²⁶ La rivalidad de la época para con este último ponía de manifiesto los éxitos de una *Modernidad* que había sacado a la Europa Occidental de la condición oscurantista. Durante siglos, el principal enemigo había sido el Imperio Otomano cuyo desarrollo y esplendor era la expresión de un otro amenazante, con una religión como el *Islam* a la que consideraban bárbara.

La paradoja de esa Modernidad triunfante en Europa se hacía al interior del Imperio Otomano en defensa de las “minorías religiosas cristianas”. El proceso consistió en la instauración del sistema westfaliano de Estados con la expresión secular de la política como esfera autónoma de la religión; un desarrollo sin par de la ciencia guiada por la consigna ‘saber es poder’; la puesta en marcha de un proceso de industrialización en el que se combinaban la invención y la innovación; la urbanización y el desarrollo de las respectivas sociedades.

Mientras la Modernidad fue un proceso que le llevó tres siglos a Europa, en el MENA se redujo a una cuestión de décadas, lo que significó –parafraseando a Brown- una profunda ‘penetración’ Occidental.

Al respecto, Bastenier muy bien explica en el origen de la denominada “cuestión Oriental” las pretensiones de Rusia sobre las poblaciones ortodoxas en Armenia, las de Francia sobre los católicos maronitas –en el Monte del Líbano- y las del entonces imperio de ultramar, Gran Bretaña. Con esta última se daba una situación extraña dada la ausencia de minorías protestantes, lo que la llevó a plantear al Sultán en 1844 la constitución de un “Reino Judío

²⁶ La penetración europea en el Norte de África se inició con Napoleón Bonaparte en Egipto en 1798. En términos geopolíticos de la época, controlar el paso de Suez para Francia implicaba llegar a las Indias y de esa forma desafiar al enemigo británico.

La caída de imperio napoleónico permitió que Gran Bretaña en 1802 expulse a los franceses y devuelva Egipto al Sultán. Sin embargo, ésta permaneció en el país ejerciendo un control de facto.

En las décadas subsiguientes, y a provechando la situación de debilidad militar en la que se encontraba el Imperio Otomano, Francia y Gran Bretaña continuaron la campaña de expansión. Así fue como en 1830 Francia ocupó Argelia y en 1881 Túnez. Por su parte la corona Británica declaró el protectorado oficial en Egipto en 1882.

Asimismo, en 1912 España e Italia establecieron el protectorado sobre Marruecos y Libia respectivamente.

con autonomía”, a los fines de aducir la protección sobre la minoría judía en la Palestina histórica. Para ello se requería el reconocimiento de la emancipación judía y la posterior asimilación, lo que equivalía a la conversión al anglicanismo.²⁷ Las “tensiones intra-cristianas” con las pretensiones territoriales fueron las que marcaron el curso de los posteriores acontecimientos, y no un “choque de civilizaciones” con el mundo islámico representado en ese entonces por el Imperio Otomano (Halliday, 2005).

Con el advenimiento de la I Guerra Mundial (1914-1918) la decisión del Imperio Otomano de formar parte de la alianza de los Imperios Centrales,²⁸ habilitó una vez finalizada la contienda, a que los intereses europeos se plasmaran asegurándose los territorios de la “Sublime Puerta”, pero a un costo de no tener en cuenta a la población árabe diseminada por el Norte de África y el Medio Oriente. (Véase Mapa N° 1 El Imperio Otomano: el Hombre Enfermo de Europa y la Primera Guerra Mundial)

La diplomacia secreta que había caracterizado a la época, condujo a Gran Bretaña a desplegar un gran juego diplomático. Por un lado negociaba con la Organización Sionista que tenía su sede en Viena para que se trasladara a Londres, de esa manera buscaba romper la moral del ejército austro-húngaro dado el número significativo de judíos, con la promesa de “construir un hogar judío”. Por el otro, negociaba con el *Jerife* de la Meca –Huseyn- para que desde el flanco sur de los territorios del Imperio Otomano llamara a la sublevación al

²⁷ Cabe mencionar que el proyecto británico se hacía en consonancia a la situación que los judíos en la diáspora atravesaron en Europa, con el proceso de emancipación que les reconocía los derechos civiles y políticos, pero también a la asimilación que muchos de ellos aceptaron. Este hecho no debe ser perdido de vista, en virtud de que será un antecedente de la relación que entablará Gran Bretaña con el movimiento sionista que posteriormente en plena I Guerra Mundial se cristalizará en la *Declaración Balfour*.

²⁸ La decisión otomana de apoyar al I *Reich* Alemán y al Imperio Austro-Húngaro se debió entre otras cuestiones a que el primero había manifestado no tener interés territorial y que la relación con el Sultán se había estrechado en los años previos a la guerra gracias a las inversiones germanas, especialmente en el tendido de las líneas de ferrocarriles que surcaron el imperio. En lo que hace a la corona austro-húngara, las pretensiones territoriales ya se habían subsanado con el control de los Balcanes y la antigua enemistad que duró siglos, en ese entonces los encontraba unidos en contra de un frente común: Francia, Gran Bretaña y Rusia.

No se debe perder de vista que Francia había sido la primera en desembarcar con Napoleón en Egipto seguida luego por Gran Bretaña, la cual buscaba aplicar la “política del cerrojo marítimo” al ya controlar Gibraltar y Malta en el Mediterráneo. A ello se suma el interés que el Imperio de los Zares mantuvo durante siglos de alcanzar una salida a aguas calientes, presionando al imperio Otomano que controlaba el estrecho del Bósforo y los Dardanelos.

pueblo árabe en contra del Sultán.²⁹ La promesa británica consistía en crear un Reino Árabe bajo la corona del “custodio de los santos lugares” para el *Islam*: la Meca y Medina.³⁰

Sin embargo tres hechos marcarían el incumplimiento británico que sería tomado como una suerte de traición para el pueblo árabe. El primero hecho se produjo cuando Faysal, hijo del *Jedife*, logró vencer al ejército otomano en Damasco y declaró sobre la *wilaya* o provincia de la “Gran Siria” el Reino Árabe.³¹ Éste desconocía que Francia y Gran Bretaña habían negociado el Tratado de Londres en 1915 en donde se repartían los territorios, lo cual lo llevó indefectiblemente a abdicar y a poner fin su corto reinado de 3 días.³² Francia alcanzaba así su interés de separar el territorio del Líbano para su posterior administración y Faysal sólo recibía en compensación el territorio de Irak por la anexión de tres provincias (Mosul, Bagdad y Basora). Gran Bretaña, consiente del incumplimiento, buscó retribuir su promesa creando un país artificial –Transjordania- bajo la autoridad de Abdallah, el segundo hijo del *Jedife*. De ese modo, en términos geopolíticos con la creación de un Estado tapón frenaba las pretensiones expansionistas francesas hacia las Indias, además de controlar el territorio de Palestina.

El segundo, y de consecuencias jurídicas, fue la conferencia de San Remo del 26 de mayo de 1920, donde se reconoció oficialmente que Francia y Gran Bretaña administrarían los territorios otomanos bajo el sistema del ‘régimen de mandatos’ en el marco de la Sociedad de Naciones.

El tercer hecho fue la benevolencia dispensada hacia la casa dinástica de los Saud –que se encontraba en la región del *Najh*- al habilitar la expansión sobre la región del *Hiyaz*, la cual posee un alto valor simbólico por albergar a dos de los lugares santos para el *Islam*, la Meca

²⁹ La sublevación se incitaba teniendo en cuenta la guerra infructuosa que Estambul había tenido con Yemen para evitar que se constituya en un reino soberano. A pesar de que las revueltas fueron sofocadas, a los ojos de la población árabe la misma era el resultado de una dominación que los turcos ejercían sobre los árabes. En términos estratégicos, esta fue una guerra de desgaste, equivalente a la Vietnam del imperio otomano. Ello explica por qué el flanco sur estaba debilitado en el transcurso de la primera conflagración mundial.

³⁰ Las promesas británicas no solo fueron para con los árabes, sino también con otros pueblos en donde se apelaba a las revueltas en nombre del nacionalismo armenio o el nacionalismo kurdo.

³¹ El territorio de la Gran Siria, de acuerdo con los mapas de la época comprendía administrativamente el Líbano, Siria y Palestina.

³² El acuerdo Syke-Picot negociado entre Francia y Gran Bretaña sellaba la repartición de los territorios otomanos en el Norte de África y el Medio Oriente. El mismo salió a la luz por la denuncia de León Trosky cuando el Imperio Zarista sucumbió ante la revolución bolchevique en 1917.

y Medina.³³ La expansión territorial no sólo coadyuvó a la creación del Reino de Arabia Saudita en 1926, sino que también posibilitó la expulsión del *Jedife*, gracias a la alianza forjada entre los guerreros (la familia Saud) y los clérigos (*wahhabíes*). Una alianza que se mantiene hasta la fecha en donde los primeros adscriben a la concepción ortodoxa y rigorista del *Islam*, a cambio de que los segundos brinden legitimidad a la monarquía y al país que lleva el nombre de la familia reinante (Commins, 2006; Tareq y Perry, 2014).

Asimismo, el desmembramiento del Imperio Otomano tuvo como consecuencia el fin del orden califal en el *mundo islámico*. El califato que era ejercido por el Sultán llegaba a su fin con la declaración de la República laica de Turquía de manos de Kemal Atatürk y se enterraba de esa manera:

“la unidad política religiosa de la comunidad islámica, rechazada solo por el imperio persa Shii y por el imperio Jerifiano de Marruecos cuyo soberano asumía su propia condición califal” (Martín Muñoz, Valle Simón, López Plaza, 1996: 175).

La dislocación de la nación árabe en diferentes unidades políticas se completaba así con la el fin de *umma* –expresada en términos de comunidad de fieles a la que pertenece todo musulmán- y a la que volverá apelar como ideal *el Islam Político* en los años posteriores. La noción religiosa de carácter extraterritorial de la *umma* encuentra su razón de ser en la *hégira* –que dio inicio al calendario islámico- cuando Mahoma huyó junto a sus seguidores a la ciudad de Medina donde conformó por primera vez la comunidad islámica (*umma islami*). Esta última se amplió con la toma de la Meca y la consagración de la *Kaaba* a *Allah*³⁴, y para luego expandirse –una vez muerto el profeta- con la instauración del Califato (*Khilafa*), en manos de un Califa –*rashidum*- encargado de preservar el mensaje profético (Armstrong, 2005, 2006). Si bien existieron diferentes califatos, muchos de ellos rivalizaron entre sí en términos políticos y religiosos. El último conocido a lo largo de la

³³ El tercer lugar santo para la religión islámica es Jerusalén, en donde Mahoma ascendió a los cielos luego de su muerte según la cosmogonía religiosa islámica.

³⁴ La *Kaaba* es la piedra negra cuadrada perfectamente tallada que se encuentra en la Meca y a la que todo islámico debe visitar una vez en la vida cumpliendo así con uno de los 5 pilares del *Islam*. En la etapa pre-islámica la misma estaba consagrada a divinidades femeninas, característico en una cosmovisión religiosa politeísta.

Cuando Mahoma interactuó en Medina con los judíos y los cristianos, tomó conocimiento del génesis -el primer libro de la biblia- y allí comprobó que el pueblo árabe formaba parte del plan divino. Ismael, hijo de Abraham con la sierva Agar, fueron expulsados del campamento a pedido de Sara, la esposa legítima. Para ese entonces, la expulsión del mismo era sinónimo de morir en el desierto. Sin embargo, Dios se apiadó de ambos e hizo brotar agua de una piedra (la *Kaaba*) para que sobrevivieran e hizo la promesa de que de Ismael descendería un pueblo que se esparciría como las arenas del desierto, el pueblo árabe.

historia ha sido el que se auto adjudicó el Imperio Otomano en manos del Sultán, cuando incorporó en su interior a los árabes y demás minorías con el fin de hallar legitimidad.

Ahora bien, el trazado artificial de las fronteras y el reparto colonial al que fue sometido el *mundo árabe* trajo aparejadas consecuencias hacia el interior de los nuevos Estados pero también hacia afuera.³⁵ Retomando la idea antes mencionada sobre la situación de colonialismo, en términos comparativos, éste fue de corta de duración pero sus efectos fueron de gran impacto. Por tal motivo, la idea de ‘unidad’ (*wahda*) será durante décadas una de las cuestiones centrales y sensibles en la búsqueda de la identidad de una nación que nació encorsetada en “nuevas cajas” o unidades políticas modernas. Sin embargo, lo llamativo es que los Estados han tenido siempre un comportamiento receloso de defensa irrestricta de la soberanía y de no interferencia en los asuntos internos (Halliday, 2005).

La conformación del *sistema westfaliano* de Estados en el MENA fue el resultado de una imposición externa a la que debieron someterse los pueblos con el apoyo de las nuevas élites que buscaron hacer internalizar en estos la noción de un ser nacional inexistente. Acaso, ¿alguien podía sostener qué era ser un ciudadano jordano, iraquí, libio o libanés cuando la lengua marcaba la pertenencia a una nación al igual que religión islámica que era la profesada de manera mayoritaria dentro del Imperio Otomano? ¿Qué diferenciaba a un árabe palestino de un árabe sirio? Y en su defecto, ¿eran las confesiones islámicas – *sunnitas* y *shiítas*- expresiones religiosas antagónicas e irreconciliables en un mismo espacio? O ¿son el producto de los intereses que se forjaron con el devenir de los acontecimientos tomando nuevos bríos con las interacciones de los distintos actores?

Responder a dichos interrogantes permitirá caracterizar el mundo árabe y su complejidad que se pone de manifiesto en las múltiples identidades e intereses de los actores que lo integran. De esa manera se puede comprender cómo se llegó al *status quo* y por qué el proceso que se inició en 2011 haría que el mundo árabe no volviera a ser lo que era antes.

³⁵ Para las potencias vencedoras resultaba inadmisibles que el Imperio Otomano permaneciera inalterable, dada la densidad geográfica árabe contenida en un mismo espacio. La opción de reemplazar a éste por una nueva unidad política homogénea era considerada una amenaza en el tiempo. En consecuencia, la decisión fue la de crear nuevos Estados bajo el control de Francia y Gran Bretaña.

Las identidades estatales y sub-estatales

La implantación del Mundo Moderno en el mundo árabe –como habitualmente se tiende a considerar- no ha sido un acto unidireccional, en el sentido que no encontró oposición al interior de los nuevos Estados. Por el contrario, dicha empresa no hubiera sido posible sin la anuencia de las élites *in situ* que comulgaban con la realidad que se presentaba. Las mismas se habían desembarazado del yugo otomano para pasar a uno europeo, con la promesa de que una vez preparados podían afrontar los derechos y las obligaciones que todo Estado necesitaba alcanzar ante la comunidad internacional.

En la idea de ‘inmadurez política’ subyacía el pretexto para ejercer el control sobre los nuevos actores, adaptados a un nuevo contexto y a los intereses externos de las potencias vencedoras. Por tal motivo el colonialismo se llevó adelante bajo tres fórmulas de gobierno. La primera, y de carácter innovador siguiendo el criterio antes mencionado, fue el establecimiento del ‘régimen de mandatos’ bajo los auspicios de Sociedad de Naciones y al que fueron sometidos Siria, el Líbano, Palestina e Irak. La segunda, consistió en el protectorado que ejercían las potencias colonizadoras a través de la representación externa, la administración de la economía y del ejército. Bajo esta fórmula fueron incluidos Egipto, Sudán, Túnez, Marruecos y los emiratos del Golfo. Por último, se encontraba la ocupación y administración directa como se les aplicó a Argelia y a Libia.

Un aspecto distintivo fue que los países obtuvieron la independencia en tan solo unos pocos años, dependiendo el tipo de administración a los que fueron sometidos. La adopción de sistema de gobiernos monárquicos o republicanos contó con el apoyo de las elites gobernantes partidarias del constitucionalismo y del liberalismo político, y por ende, del carácter secular de los Estados (Gelvin, 2012). Antes, durante y con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, se produjo la ruptura del vínculo colonial. Egipto obtuvo la independencia en 1923, adoptando el sistema monárquico con el rey Farouq. Irak en 1930, el Líbano en 1943, Siria y Transjordania en 1946, Libia en 1951, Argelia en 1954, Marruecos en 1956 y Túnez en 1957. (Véase Mapa N° 2 El contexto del Mundo Árabe: región del MENA).

Más allá del arbitrario concepto a la hora del trazar las fronteras, la impronta europea se reflejó en el carácter *secular* que adoptaron los nuevos Estados. La separación entre política

y religión se constituía en una necesidad para generar un nuevo *ethos* y un sentimiento de pertenencia hacia un *Leviatán* que resultaba ser un artificio para las respectivas poblaciones. La separación de ambas instancias era la expresión de una Modernidad que no reconocía la importancia que el *Islam* tenía en el ámbito público y privado. Mientras que para Occidente se hacía necesario separar la religión de la política con el fin de liberar al Estado, a la ciencia y a la tecnología de las restricciones de la religión, la secularidad (*almaniya*), según Hallyday, en el mundo árabe:

“was a reflection of the desire of these states to reduce, or break, the power of an alternative center of power, the ulema in the Arab world, (...) who had hitherto exercised such influence on education, land and law, and to forge a new ideology of control over society” (Hallyday, 2005: 88).

Por tal motivo, la adscripción al secularismo se hacía con una impronta de carácter vernácula, al querer evitar cualquier intersticio de contestación a la dominación simbólica hacia Estado y que podía provenir de los actores religiosos. Esta cuestión se constituía en un eje central de la identidad religiosa, porque no se renegaba del *Islam* como la religión mayoritaria pero si se buscaba que fuera el reflejo de la Modernidad, entendida como un conjunto de ‘doctrinas y prácticas que se profesaban en el ámbito privado’. Como se podrá ver más adelante, la religión será una esfera de disputa con los *ulemas* capaces de forjar una identidad sub-estatal. De allí que los Estados hayan buscado de manera denodada “institucionalizar” el *Islam*, poniéndolo bajo su esfera de influencia y adjudicándole un rol determinado en la sociedad.

Para ello, los aparatos educativos desempeñaron un rol significativo como canal de internalización de una nueva identidad estatal, junto con la pertenencia al mundo árabe y al carácter islámico constitutivo del ser nacional, la justificación del porqué de la existencia de los Estados se enraizaba en la búsqueda de la herencia pre-islámica. De ese modo, Egipto apeló al pasado de los faraones para legitimar su existencia, la artificialidad de Irak lo remontó a la época de los sumerios en la Mesopotamia, y Libia, el Líbano y Túnez al pasado fenicio.

La conformación del Estado árabe requirió la necesidad de crear rápidamente instituciones, con aparatos burocráticos-administrativos –en el que se destacó el Ministerio del Interior o de Asuntos Internos-, y de coerción –como los de policía y las Fuerzas Armadas- capaces

de garantizar la seguridad externa y la defensa de la nación. Asimismo, una vez alcanzada la independencia buscaron externalizar la condición de Estados soberanos, con el reconocimiento internacional y la capacidad de entablar relaciones diplomáticas. Primero en el contexto regional y luego en diferentes partes del mundo.

Por tal motivo, los cambios que se emprendieron fueron vertiginosos, de la nada un Estado debía alcanzar en términos weberianos no sólo el monopolio de la coerción y la violencia física legítima sobre un determinado territorio, sino también generar una instancia para la reproducción de las bases materiales, es decir, el mercado. Claramente, y en consonancia con los postulados económicos liberales de la época, se buscó la inserción en economía internacional a través de un modelo de desarrollo basado en la producción y exportaciones de materias primas. En otras palabras, reproducían la lógica Norte-Sur en las relaciones económicas externas como en otras regiones del sistema internacional.

El problema fue que dicha situación generó un proceso de “modernización” rampante que dislocó a las sociedades árabes, en donde sus pobladores se desconocían y se sentían instrumentos de un engranaje externo o la simple imitación de Occidente (Armstrong, 2005). En una cuestión de años, los pueblos dejaron de vivir bajo la tradición de sus ancestros y pasaron a ser parte de un Estado, con una forma de gobierno, autoridades y un tipo de ley basada en la corriente del positivismo –no la *sharia*- sentida como ajena.

Pese a ello, el mundo árabe ha tenido como particularidad la continuidad de sus fronteras post independencias (Halliday, 2005). Salvo la creación de la República Árabe Unida (RAU) entre Egipto y Siria (1958-1961), la separación entre Yemen del Norte y Yemen del Sur y su posterior unificación en 1990, la creación del Estado de Israel el 14 de mayo de 1948 y la invasión de Irak al Emirato de Kuwait (1990-1991), las mismas se mantuvieron inalterables.

Sin embargo, ello no implicó que emergieran sentimientos “irredentistas”, es decir, la incongruencia entre el territorio con la identidad estatal o la insatisfacción de determinadas minorías para con el Estado que fue creado. El reclamo de territorios que fueron escindidos luego de la demarcación europea fue un claro ejemplo del irredentismo.

De acuerdo con Halliday:

“states embarked, as part of their attempt to assert control and in order to forge more effective and malleable political communities, on the forging of a national identity. Part of this involved the assertion and maintenance of claims with regard to other states, based on what were viewed as historic rights, or on denunciation of the partitions and divisions imposed by colonialism” (Halliday, 2005: 88).

Por ejemplo Siria ha mantenido su reclamo histórico sobre el Líbano, Irak sobre el Emirato de Kuwait –a pesar de haber reconocido su soberanía en 1965- y Marruecos y Argelia mantienen un diferendo sobre el Sahara occidental. En cuanto a las minorías, los kurdos constituyen una nación que reclaman –y en algunos casos pelean- por un Estado del Kurdistán, al igual que los palestinos en los territorios ocupados en los campos de refugiados donde esperan retornar alguna vez.

Ahora bien, a un siglo de los acuerdos Syke Picot, y a casi 100 años de la instauración del *sistema westfaliano*, el MENA continúa sufriendo las consecuencias de la penetración externa en el transcurso del tiempo. Como se ha podido ver, la *identidad estatal* se ha alcanzado pero sin resolver la cuestión de la *identidad nacional (watani)* pensada en términos inclusivos. Pero, las *identidades subestatales* devinieron en una realidad difícil de gestionar con la presencia de minorías étnicas y religiosas al interior de los países, las cuales no se vieron (ni ven) identificadas o representadas por el Estado moderno, al considerarlas una doble imposición. Por un lado, se encuentra la imposición externa que rediseñó el mapa regional creando unidades políticas heterogéneas, y por el otro, la de los propios Estados que aceptaron la condición anterior a costa de segregar a su población. Asimismo, no se debe perder de vista que se generó también una situación de tensión en algunos países cuando una minoría religiosa gobierna en detrimento de una mayoría. A modo de ejemplo, se puede traer a colación al régimen de Saddam Huseein –árabe sunnita- que gobernó sobre una mayoría árabe shiíta.

De acuerdo con Kumaraswamy:

“these states have been unable to define, project, and maintain a national identity that is both inclusive and representative. None of the countries is homogeneous; they consist of numerous ethnic, religious, cultural, and linguistic minorities. Yet they have not succeeded in evolving a national identity that reflects their heterogeneity” (Kumaraswamy, 2006: 63).

Para comprender cómo es la situación interna de los países, se pueden mencionar los siguientes ejemplos:

- En Arabia Saudita la alianza entre la dinastía Saud y los ulemas wahhabíes se impuso sobre una población árabe que de manera mayoritaria profesa el *Islam* en la versión sunnita. Sin embargo, en las provincias nororientales, existe una minoría shií que no posee los mismos derechos que el resto de la población y a la cual se ha perseguido y reprimido históricamente por recibir –según las autoridades gubernamentales- apoyo de la República Islámica de Irán.
- En Bahreín, la familia reinante *Al-Khalifa* es parte de una minoría sunnita que gobierna gracias al apoyo de las monarquías del Golfo, cuando el resto del país es shiíta.³⁶ Pese a ello ha logrado forjar una identidad estatal en el que se identifica con el mundo árabe islámico sunnita.
- En el Reino Hashemita de Jordania, la monarquía apela al linaje hereditario del profeta Mahoma por su pertenencia a la tribu Quraisi- y al rol que el *Jedife* Huseyn mantuvo sobre “los santos lugares” para invocar la legitimidad de un país artificial. El problema lo encuentra en la población palestina que reside en el mismo como consecuencia de las olas de refugiados producto de las guerras árabes-israelíes.
- La gran promesa británica nunca cumplida es la que atravesó el pueblo kurdo, convertido en minorías diseminadas por Irak, Siria, Irán y Turquía. Una situación análoga es la que atraviesan los drusos en Irak, Siria, el Líbano, Israel y los territorios palestinos.
- En Siria, frente a una mayoría sunnita, el régimen de gobierno pertenece a la minoría alaouita que ha tejido acuerdos con otras minorías como los drusos, ismalistas, cristianos y kurdos para mantenerse en el poder.
- En Egipto, pese a la existencia de una mayoría musulmana, existe una minoría copta (cristiana) que ha mantenido vínculos de acercamiento y de rechazo con los diferentes gobiernos, pero que también ha presionado por su reconocimiento como tal en el país, dado que no goza de los mismos derechos que el resto de los árabes musulmanes.

³⁶ No se debe perder de vista que Bahreín recibió la ayuda de los países del CCG en las horas decisivas de la Primavera árabe cuando las protestas reclamaron por el fin de la monarquía y el reconocimiento de sus ciudadanos árabes shiítas.

- El Líbano es sin lugar a dudas una obra de ingeniería en donde conviven diferentes minorías étnicas y religiosas en un estado de tensión constante, pese a que se ha mantenido desde su creación lo dispuesto en la constitución. Es decir, el cargo de primer ministro recae en un árabe sunnita, el de presidente en un cristiano maronita y el presidente del parlamento en un árabe shiíta. Con la finalización de la guerra civil (1975-1990) dicho reloj se ha puesto a andar a sabiendas de que la división de los cargos no se corresponde al peso de las minorías.
- En Iraq, la remoción de Saddam Hussein permitió convocar a elecciones libres, lo que generó dado el peso demográfico que el primer ministro electo sea un árabe shiíta. Sin embargo, los árabes sunnitas no aceptan esa realidad, pese a ser minoría, porque sostienen que siempre gobernaron el país desde su creación.
- En el resto de las monarquías del Golfo, se produce una situación particular, debido a la baja densidad demográfica que se compensa con los árabes inmigrantes que desde el boom petrolero en los 70 se han radicado en ellas. En estos países el sistema monárquico excluye de los cargos gubernamentales al resto de la población nativa y mantiene un estricto control sobre las comunidades de inmigrantes.
- Los palestinos que fueron acogidos en los campos de refugiados en el Líbano, Siria, Jordania generan en los países árabes una presión muy fuerte teniendo en cuenta su aumento vegetativo. Pese a la invocación de la denominada “solidaridad árabe” para con la “causa palestina”, sólo Jordania los ha reconocido como ciudadanos y les ha brindado pasaportes para poder salir del país. El resto de los países anfitriones se han negado a reconocerles ese estatus a los hijos de los refugiados. A eso se suma los palestinos árabes viviendo en Israel bajo la condición de “ciudadanos” sin un peso real sobre las cuestiones gubernamentales.

Una de las mayores preocupaciones por parte de los gobiernos ha sido la exteriorización de la soberanía y la consolidación de la *identidad estatal* en el nivel internacional, cuando no han logrado resolver el tema de las *identidades subestatales*. Para poder alcanzar la primera identidad, los Estados buscaron como condición primordial ser reconocidos como países independientes en diferentes instancias multilaterales.

El espacio natural para hacerlo ha sido el pedido de ingreso en el seno de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) como miembros con plenos derechos pero también en la Liga Árabe creada en 1945. Esta organización fue pensada a los efectos de realizar la cooperación en los ámbitos políticos, cultural, económica y social atendiendo al respeto de la norma *westfaliana* de la soberanía –la consolidación de la paz- y la seguridad regional árabe. Pero su pecado original radicaba en la unanimidad que se requería para que las resoluciones sean vinculantes, lo cual reflejaba el apego al interés nacional.

Sin embargo, algunos acontecimientos por su trascendencia hicieron que el criterio no se cumpla, alejando la idea de ‘unidad’ que también la inspira. La firma de los acuerdos de Camp David de 1979 entre Egipto e Israel le valió al primero la suspensión y el cambio de la sede de El Cairo a Túnez. En la guerra de Irak-Irán (1980-1988) la Liga se dividió a la hora de brindar apoyo a ambos contendientes, al igual que en la Guerra del Golfo de 1991, cuando se produjo la invasión de Irak al Emirato de Kuwait el 2 de agosto de 1990.

En el transcurso de la Primavera árabe la presión internacional condujo a la Liga Árabe a entablar negociaciones febriles en las denominadas ‘reuniones de urgencia’. Ante la contundencia de los hechos, basados en la represión con el uso de armamento militar, la misma condenó las acciones del Coronel Gadafi sobre su propia población, avalando la resolución 1973 del Consejo de Seguridad, lo cual habilitó el establecimiento de una zona de exclusión aérea y la posterior participación de la OTAN. Asimismo, y por la gravedad de la situación en Siria, este organismo a pedido de los Estados del Golfo –que denunciaban la “violación de los derechos humanos”- decidió la suspensión del país.

Una constante de los países árabes en el relacionamiento externo ha sido marginar a los tres países no árabes de la región como Turquía, Irán e Israel. Empero, con el devenir de los años ese posicionamiento se revirtió en consonancia a los acontecimientos acaecidos, generando nuevos interés entre los actores árabes. Por ejemplo, el cambio de gobierno en Turquía en 2003 con la llegada al poder del partido islámico de la Justicia y el Desarrollo (*Adalet ve Kalkınma Partisi* - AKT) y el cambio de su política exterior basada en la “profundidad estratégica”,³⁷ dio vuelta la página hacia la región de Medio Oriente a la que

³⁷ Con el gobierno de Tayyip Erdogan en 2003 Turquía produjo un cambio de 180° en la política exterior con respecto a la que se venía implementando desde la creación de la República. Es por ello que el académico y Ministro de Relaciones Exteriores Ahmed Davutoglu diseñó la PE con el nombre de “Profundidad Estratégica”.

consideró un área de influencia natural, por eso se restablecieron los vínculos con muchos de los países árabes, como ser la ANP, Irak, Siria, Jordania y Egipto (Benli, 2011; Davutoglu, 2014).

El caso de Irán está marcado por un antes y un después de la Revolución Islámica de 1979. Durante los años del Sha Reza Pahlevi, Irán se había convertido en el “gendarme de la región” y era percibido como un Estado armado que respondía a los intereses de los Estados Unidos.³⁸ Pero luego de la Revolución Islámica, éste fue visto como una amenaza regional para muchos Estados árabes que lo consideraban una potencia revisionista del “orden regional” (Hinnebusch; 2003, Hinnebusch y Ehteshami; 2014). La creación en 1981 del Consejo de Cooperación del Golfo integrado por las 6 monarquías buscó responder a dicha situación, pero no pudo impedir que otros actores estatales o subnacionales árabes se acercaran al área de influencia iraní en lo que se denomina la “media luna shii”. Por ejemplo el régimen alaouita en Siria, Hezbollah en el Líbano, Hamas en la Franja de Gaza e Irak, luego de la intervención norteamericana de 2003 que removió el régimen baasista de Saddam Hussein (Sariolghalam, 2015).

El caso de Israel ha presentado muchas aristas desde su creación en 1948. El mundo árabe se enfrentó a cuatro guerras en nombre de la ‘solidaridad’ para con la causa palestina. Sin embargo, el reconocimiento unilateral de Egipto a Israel y la firma de la Paz en 1979, y el posterior establecimiento de relaciones diplomáticas con el Reino Hashemita de Jordania demostraban la fractura árabe ante un ‘David’ cuyo comportamiento ha sido la de un ‘Goliat militar’ en la región. Pese al apoyo brindado por parte del mundo árabe al proceso de paz emprendido en 1993 –con excepción de Siria que ha reclamado constantemente la devolución de los Altos del Golán tomados por Israel en 1967-, los Estados árabes han utilizado la causa palestina en los últimos años como un factor de consenso interno para aglutinar a las respectivas poblaciones. Esto permite entender cómo en el siglo XXI se produjo acercamiento de posiciones supuestamente contra-natura de muchos de los Estados árabes –como las monarquías del Golfo- con el Estado de Israel, frente a un enemigo

La misma buscó reposicionar a Turquía como una potencia que re-emergía (dado su pasado de potencia imperial). Para ello implementó el principio “cero problemas con los vecinos” y la necesidad de volver a mirar a Medio Oriente como una región de influencia natural, utilizando el *soft power*, al presentarse como una potencia islámica (sunnita) con el modelo de triada: democracia-economía de mercado e *Islam*.

³⁸ A ello se suma la política tradicional del Sha de mantener relaciones cordiales con Israel, y de no brindar apoyo aunque sea por afinidad religiosa al pueblo palestino y la causa árabe.

regional como la República Islámica de Irán y su denodado proyecto nuclear (Guzansky; 2011; Ismael y Perry, 2014). Asimismo, como se podrá ver en las sucesivas páginas de esta tesis, estos actores se encontraron del mismo lado cuando se produjo la Primavera árabe, es decir, a favor del restablecimiento del *status quo* (Kausch, 2015; Lynch, 2016).

Las identidades transestatales: pan-islamismo, pan-arabismo y sus respectivas vertientes

La identidad transestatal es la que a lo largo del tiempo ha “fluido” en el mundo árabe contestando no sólo a la penetración extranjera sino así también la propia identidad estatal a la que percibían como no auténtica. De ese modo, se debe traer a colación la presión que ha ejercido el pan-islamismo y el pan-arabismo como expresión de dicha identidad transestatal, compitiendo entre sí, pero también contestando el carácter artificial y moderno de los Estados.

En términos cronológicos, el pan-islamismo fue el primero en hacer irrupción, apelando a la “unidad”, al invocar el factor religioso como eje central de una identidad amenazada por la Modernidad en el siglo XIX bajo los años de dominio otomano. Con la conformación de los Estados en el MENA, y con la inestabilidad que varios países árabes atravesaron en el siglo XX –por ejemplo con los golpes de estado- surgió el pan-arabismo que tuvo auge entre la década del 50 y 60.

Una vez superada esa etapa, hizo irrupción nuevamente el pan-islamismo coincidiendo con el auge del factor religioso en las relaciones internacionales. El cambio de las condiciones regionales e internacionales puso de relieve al *Islam político* en su versión moderada y radical. De allí que el mismo se haya convertido en una excusa para que los regímenes autoritarios se perpetúen en el poder al ser un freno ante la amenaza islamista.

Al respecto, Kumaraswamy sostiene:

“In the Middle East however, the pan-Arab and pan-Islamic identities were a substitute for individual national identities. Unable to transform states into nations, they opted for trans-state regional identities. They sought to overcome the difficulties of evolving a territory-based national identity by focusing on the common cultural and religious background. The inclusive Arab/Islamic identity thus came into conflict with the exclusive territory-based on

identity and national interests” (Kumaraswamy, 2006: 69).

El primer pan-islamismo, conocido también como pan-islamismo ‘reformista’, se desarrolló a través de la idea de alcanzar la unidad de la *umma*, y con ello, demostrar que la “autenticidad” islámica podía hacer frente a la penetración europea. Como ya se ha mencionado *ut supra*, la dislocación que generaba la modernización de las sociedades y la crisis identitaria se podía subsanar si se volvía a las fuentes, es decir al *Islam*. Por tal motivo, este pan-islamismo planteaba la cara amable de un reformismo (*islah*) y renovación (*tayid*) necesarias que pudiese compatibilizar lo auténtico del *Islam*, con lo mejor de la Modernidad, la ciencia. A través de la recuperación de la interpretación racional (*iytihad*) se podía renovar el *Islam* que se había convertido en una suerte de tradición (*taqlid*) que solo miraba al pasado y conducía a la mera imitación de Europa. Esa tarea requería de que los ulemas se actualicen adaptando la *sharia* al mundo moderno.

El primer pensador reformista Yamal al-Din (1839-1897) más conocido como al-Afghani, luego de recorrer varios países llegó a Egipto y comprobó que la *umma* corría peligro de desaparecer frente a la cultura occidental pero también a la no renovación del Imperio Otomano, sede del califato. Su estancia en Egipto coincidió con la construcción del Canal de Suez, una obra de ingeniería imbuida en la ciencia europea que resultaba costosa en términos económicos pero también humanos.³⁹

La renovación religiosa era lo que podía sacar de la crisis de identidad a los hombres. Para él, el *Islam* era una fe que se expresaba en la acción y el Corán al establecer que nada podía darse por sentado y sin pruebas, incubaba el germen de la ciencia que se había desarrollado a través de invención e innovación en Occidente (al-Afghani, 2003). Pasar del mito al logos en el pensamiento era posible si además de enseñarse religión se dictaban cursos de ciencias naturales en las *madrasas* (escuelas coránicas).

Para la época, el discurso de al-Afgani era considerado una subversión del orden establecido, pero también no lograba resolver la tensión entre ciencia y religión para alcanzar la renovación de la *umma* que abarcaba a todos los territorios otomanos. Por tal motivo fue expulsado de Egipto, y se le permitió vivir en Constantinopla hasta su muerte, bajo un estricto control de las autoridades.

³⁹ En esa época, el *jedive* Ismail de Egipto había emprendido un proceso de modernización del país tomando como referencia las grandes capitales europeas. Si bien las principales ciudades de Egipto se modernizaron, el proyecto lo llevó a la bancarrota y a poner en manos de la banca europea los destinos de país.

El segundo pensador del pan-islamismo fue Muhammad Abdu (1849-1905) –un intelectual reconocido y respetado de la época- preocupado por el laicismo que se estaba viviendo en la sociedad egipcia, pero también en el resto del imperio Otomano que había sucumbido ante la Modernidad Europea. Para él, la respuesta a ese proceso de penetración provenía de la educación y no de la revolución (Armstrong, 2005). Al igual que al-Afgani, en las madrasas se debían estudiar las ciencias modernas:

“de modo que pudieran ayudar a los musulmanes a entrar en el nuevo mundo en un contexto islámico que lo dotara de significado para ellos” (Armstrong, 2005: 219).

En 1899 cuando fue designado Muftí de Egipto realizó una reforma de la educación tradicional, especialmente en la universidad más antigua y de mayor prestigio en el mundo islámico sunnita de Al-Azhar. Desde allí buscó la renovación del pensamiento racional (*iytihad*) para adaptar las instituciones modernas a las tradiciones jurídicas islámicas (*fiq*). Uno de sus mayores aportes ha sido el de dotar de significado a la consulta (*shura*) en el *Islam*, considerada el germen de la democracia.⁴⁰

El tercer pensador del pan-islamismo fue el periodista Rashid Rida (1865-1935) quien también estaba preocupado por el laicismo de la época y la inadecuación de la *sharia* al contexto de la época. Por tal motivo, apelaba a su reforma y al *salaf* (la primera generación de musulmanes) para el restablecimiento del Califato, disuelto en la segunda década del siglo XX, como consecuencia de la Primera Guerra Mundial.

Por eso, fue el primer pensador en esbozar la idea de establecer un Estado islámico (o Califato moderno) capaz de hacer frente a Occidente, para lo cual consideraba necesario que el nuevo Califa sea un miembro destacado de la Universidad de *Al-Azhar*.

Estos tres pensadores estaban consustanciados con los acontecimientos de la época y con la necesidad de lograr la ‘autenticidad’ (*asala*) islámica como un valor identitario de la *umma* para hacer frente a la Modernidad, y por ende, a una modernización rampante a la que habían sido sometidos. Rida pondrá el acento en este aspecto frente a los nuevos Estados que se crearon, en donde se invocó a los nacionalismos inexistentes para ese entonces y no a la religión.

⁴⁰ Esta institución tendrá un rol destacado en el pensamiento de la Hermandad Musulmana para demostrar la compatibilidad entre Democracia e Islam una vez ocurrida la Primavera árabe.

El público a quienes se dirigían estos pensadores eran las élites, por eso no tuvieron una llegada masiva a toda la sociedad. Sin embargo, no se debe perder de vista que esa situación se va a subsanar con el uso de un lenguaje claro y coloquial que sí logró alcanzar el fundador de la Hermandad Musulmana en 1928, Hasan al-Banna. Para éste el *Islam* era una forma de vida, que no se circunscribía sólo a lo privado. Por eso era necesaria una interpretación del Corán adaptado al espíritu de la época gracias a la *iytihad* con el fin de unir a las “naciones islámicas”, lograr la “justicia social” y “liberar” a los territorios islámicos de la dominación extranjera. De ese modo, el *Islam* era un sistema completo y perfecto (*Nizam al Kamil wa Shamil*), por eso su pensamiento se convirtió en una ideología impregnada de valores, orientada a la acción y que planteaba una utopía:

“Allah is our objective. The Prophet is our Leader. The Quran is our Constitution. Jihad is our way. Dying in the way of Allah is our highest hope” (Fradkin, 2008: 12).

Mientras criticaba a la Modernidad como la causa de la decadencia de la sociedad islámica, la misma era el reflejo del desarrollo del pensamiento moderno, porque había nacido como cualquier otra ideología en el siglo XX.

Herederos de los tres pensadores anteriores, al-Banna será crítico no sólo de la penetración europea sino también del régimen liberal del Rey Farouq, por su inclinación al secularismo y al proceso de modernización aplicado en Egipto. Su obra compilada en *Las Memorias* —y que no terminó de escribir— serán la fuente de inspiración del *Islam político* que encarna la Hermandad Musulmana, acaparando la atención de los seguidores como así también de sus detractores (el régimen de gobierno y el partido nacionalista *Waf*).

La conformación de la Hermandad Musulmana como una sociedad (*Jama'at*) y un movimiento (*haraka*) orientado a reclutar con el llamado (*da'wa*) seguidores se hizo con un slogan simple y sencillo, en el cual se sintetizaba la respuesta a los problemas que había causado la Modernidad: “el Islam es la solución” (*al-Islam huwa al-hal*). El método para implementarlo era comenzando a vivir en la vida cotidiana el *Islam*, individualmente y en familia (*usra*), luego islamizando (*aslamah*) a la sociedad —a través de la creación de mezquitas, centros recreativos, hospitales— poniendo énfasis en la educación (*tarbiyah*) para finalmente conformar un verdadero Estado Islámico (*dawla islamiya*), regido por la *sharia*. Para la Hermandad Egipto era el “eje del mundo árabe-musulmán” y desde allí se constituía en una identidad de referencia, entendida como el “justo medio” geográfico como así

también por la vía moderada que encarnaba. Su misión era despertar al resto de los musulmanes de su letargo y hacer que el pueblo aceptase su interpretación del *Islam* (Ternisien, 2007).

El fallecimiento de al-Banna en 1949, no impidió que el movimiento trascendiese las fronteras, creando filiales en Jordania, Túnez, Marruecos, Sudán, Palestina, Siria y Turquía, convirtiéndose en un referente del pan-islamismo (Kepel, 2008).

Ahora bien, como ya se ha mencionado en páginas anteriores, las identidades se construyen, son múltiples y fluidas, lo cual permite entender cómo una puede adquirir mayor preponderancia de acuerdo con el devenir de determinados acontecimientos. En la década del 50, la inestabilidad política marcada por los golpes de estado conducirá a que el pan-islamismo sea eclipsado por el pan-arabismo (Hinnebusch, 2005b, 2005c) como identidad transestatal y al que finalmente apelaran varios países en el mundo árabe.

Esta identidad basaba su legitimidad en dos pilares según Sami Naïr:

“La lucha por la independencia nacional frente al exterior y el desarrollo económico para recuperar el retraso infringido a estas sociedades por la explotación imperial y colonial” (Naïr, 2013: 36).

El desencanto con los regímenes monárquicos y la instauración de la ‘democracia liberal’ no habían logrado mejorar las condiciones de gran parte de la población que se sentía excluida del sistema. Bajo las nuevas condiciones internacionales de la Guerra Fría, la ideología socialista tomará nuevos bríos en el mundo árabe desde una perspectiva nacionalista. De ese modo aparecieron dos expresiones del socialismo nacionalista que se cristalizaron en el baazismo y el nasserismo, pero compitiendo entre sí por las aspiraciones hegemónicas en la región.

El partido de la resurrección (*baaz*) se constituyó en Siria en 1947 gracias a sus fundadores Michel Aflaq (un cristiano) y Salah al-Din Bitar (un árabe sunnita). El mismo apelará a la “unidad” árabe no desde una perspectiva religiosa –de la cual no renegaba- sino de desde una impronta nacionalista bajo el lema “unidad, libertad y socialismo”. Como se puede ver, la búsqueda de una única identidad para una nación dividida en varios Estados ha sido una cuestión recurrente en el mundo árabe y el partido *Baaz* con su ideología no fue la excepción. La creación de filiales en Jordania en 1948, el Líbano en 1949 e Irak en 1951

fueron la expresión del carácter “pan” de su ideología como así también de la acción política para alcanzar el poder por la vía democrática (Kienle, 1990).

No obstante, se constituirán en gobierno a través de golpes de estado en Siria e Irak en 1963 y 1968 respectivamente demostrando la falta de unidad entre ambos países (Zeraoui, 2013). Los fundadores del partido en Siria no pudieron frenar las desavenencias internas con la línea que representaba Atari y Zuaiyen, partidarios de un socialismo identificado con el modelo comunista soviético. En consecuencia debieron exiliarse en Irak para luego retornar en 1970 con el golpe realizado por Hafez Al-asad, perteneciente a la minoría alaouita y que ha gobernado desde entonces el país. Por su parte en Irak, el partido *Baaz* quedó preso de las internas y la convulsión política que atravesó el país hasta la llegada al poder en 1978 de Saddam Hussein, quien en nombre del nacionalismo iraquí, logró gobernar una mayoría árabe shiíta, siendo que él pertenecía a la minoría sunnita como se mencionó anteriormente. Sin lugar a dudas, Egipto ha sido el principal exponente de cómo manejar el pan-arabismo cuando los denominados “Oficiales Libres” realizaron el golpe de estado en 1952 poniendo fin a la monarquía, a la que veían como un experimento foráneo implantado en el país. La llegada al poder de Gamal Abdal Nasser generó un gran impacto al interior con la nacionalización de la banca, las empresas privadas, la generación de una industria nacional, la redistribución de las riquezas y la mejora de las condiciones sociales nunca antes vista en el país. Si bien contó en un principio con el apoyo de la Hermandad Musulmana, las relaciones se fueron tornando tensas hasta que finalmente Nasser tomó la decisión de prohibir y perseguir a sus miembros. La lógica de que el poder se ejerce y no se comparte impregnaba su pensamiento, de allí que no podía permitir que la Hermandad funcionase como el Estado dentro del Estado (Tarek, 2011).

En la proyección internacional Egipto desplegó un constante accionar en el mundo árabe en pos de la unidad, lo cual era visto como una amenaza por otros países árabes. Durante la década de los 60, las monarquías del golfo lideradas por Arabia Saudita temían que la ideología secular del pan-arabismo produjera una desestabilización interna al igual que en las monarquías de Jordania y Marruecos que buscaban contrarrestar la influencia egipcia. Desde ese entonces, se fue constituyendo un bloque de países “moderados”, cercanos a los Estados Unidos que contrabalancearon la influencia de Egipto. Las monarquías del Golfo a través de un proselitismo religioso con la creación de madrasas, mezquitas y la financiación

de distintas universidades y las segundas permitiendo que la Hermandad Musulmana en sus países actúe como freno a un nacionalismo peligroso al interés nacional de unidad.⁴¹

Sin embargo, la impronta secular del socialismo nacionalista había cautivado a muchos ciudadanos de a pie en la calle árabe, lo cual le confirió a Egipto la condición de líder para gran parte del mundo árabe. El rechazo al Pacto Bagdad en 1955, la participación en la creación del Movimiento de No alineados en el ‘tercer mundo’, la nacionalización de Canal de Suez en 1956⁴² –que se encontraba bajo la administración británica- y la solidaridad con la causa palestina fueron los hechos que condujeron a reposicionar a Egipto como un referente indiscutido de la unidad pan-árabe.

Este último hecho se manifestó en la Guerra de los 6 días de 1967, considerada paradójicamente en el principio del fin del pan-arabismo representado por Egipto. El shock que produjo la guerra –considerada impecable en términos militares pero desastrosa en términos diplomáticos para Israel (Bastienier, 1999, Ben Ami, 2006), tenía su razón de ser con la ocupación de la Península del Sinaí de Egipto, de Gaza –que se encontraba bajo control de éste desde 1948 con motivo de la primera guerra, la toma de Jerusalén –con su valor simbólico para las tres religiones monoteístas- junto a Cisjordania en control de Jordania y de los Altos del Golán de Siria.

Como se puede ver, la búsqueda de la unidad árabe apelando al pan-arabismo generó un nuevo irredentismo –hacia Israel- pero también la pérdida de influencia de la identidad trans-estatal que encarnaba como representación en el mundo árabe. En su lugar, reapareció el pan-islamismo pero con otros bríos. El fallecimiento de Nasser en 1970 y la llegada al poder de Anwar Sadat dejaba de ser una amenaza para el resto de los países

⁴¹ En el caso de Jordania, la decisión del gobierno de aceptar que la Hermandad Musulmana despliegue su accionar de reislamización de la sociedad se hizo con el fin de frenar el nacionalismo palestino en el país. El ejemplo concreto de ello ha sido el “viernes negro” cuando se produjo la expulsión de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), creada en 1969 por Egipto, y que tenía su sede en el Reino Hashemita.

⁴² Con motivo de la nacionalización del canal, Gran Bretaña, Francia e Israel iniciaron la 2ª Guerra árabe-Israelí de manera inconsulta con la administración norteamericana de Eisenhower que se encontraba abocada a la reelección. Los Estados Unidos no podían permitir que el país árabe más poblado y con el ejército más importante sucumbiera ante la influencia soviética, en virtud de la compra de armas que Egipto había realizado a la República de Checoslovaquia.

Por tal motivo, y en un contexto de contención asimétrica, se produjo una alianza anti-natura en plena Guerra Fría entre los Estados Unidos y la Unión Soviética que respaldaron a Nasser. Ello significó para las dos ex potencias europeas una derrota diplomática y la expulsión del Medio Oriente como principales jugadores, sumado a que la guerra había terminado tal cual comenzó, con el Canal de Suez nacionalizado.

árabes, especialmente cuando se firmaron los acuerdos de Camp David como ya se mencionó.

Así, el pan-islamismo volvió a recuperar su presencia en la búsqueda de una identidad ante el desencanto de las ideologías seculares –socialismo, nacionalismo, comunismo- que no resolvieron con los modelos poscoloniales los problemas en las sociedades árabes. La diferencia con el primer pan-islamismo estará dada por los métodos que emplea, los actores estatales y no estatales que lo patrocinan como también por la división al interior del campo islamista.

El fin de la utopía pan-arabista dio paso a un pan-islamismo que se fue forjando a la sombra de los acontecimientos de la década de los 50 y 60. La persecución que el gobierno de Nasser sometió a la Hermandad Musulmana en Egipto condujo a una diáspora entre sus miembros por diferentes países del MENA. Algunos continuaron su actividad en los países anfitriones, como ha sido en el caso de Jordania, y en otros, se dedicaron a la actividad intelectual sin comprometerse activamente en la situación política y social del país anfitrión, reservada a los ulemas nativos, como fue en el caso de Arabia Saudita.

Por un lado, la querrela dentro del *Islam político* estaba dada en la continuación silenciosa de la islamización de la sociedad, siguiendo las enseñanzas de al-Banna a la ‘espera de una oportunidad para actuar’ abiertamente en política. Mientras que por otro lado, estaban aquellos que centraban la acción en el uso de la violencia como la partera de la historia.

Los seguidores de ésta línea fueron los denominados ‘qubistas’, que adquirieron el nombre por seguir el pensamiento de Sayid Qutb (1906-1966), miembro de la Hermandad Musulmana y acérrimo crítico del régimen de Nasser, lo que le valió la cárcel, trabajos forzados, torturas sistemáticas y muerte en 1966.

En este punto, habría que hacer una doble aclaración. Una en torno a la figura de Qutb y su obra, y la otra, acerca de la posición oficial que la Hermandad Musulmana tuvo con relación al proselitismo del ‘Qutb radical’.

En general, cuando se lee sobre el pensamiento de Qutb, se tiende a pensar en las obras escritas en la cárcel desconociendo al ‘joven Qutb’ que se encontraba en plena sintonía con el pensamiento de al-Banna. El libro la *Justicia Social en el Islam* fue la demostración de esa línea de continuidad con el fundador de la Hermandad, en donde plasmó claramente la reislamización de las sociedades en un contexto signado por la contienda ideológica Este-

Oeste- o comunismo versus capitalismo. La búsqueda de la autenticidad islámica era una tercera vía entre el comunismo ateo y el capitalismo sin valores, entregado a lo mundano y lo material. De allí, que la “justicia social” no sólo era un valor pregonado por el profeta cuando estuvo en la tierra, sino que el contrario era una forma de vida concreta que compatibilizaba la igualdad con la libertad que consagraba el imperio de la *sharia* (Qutb, 2007).

Los años en prisión condujeron a una radicalización de su pensamiento, como quedará demostrado en sus obras *A las sombras del Corán (fi zilal al-Quran)*, *Jalones en el camino (maalim fi al-tariq)* y *Milestones* (hitos). En ellas se puede rastrear el programa de acción y la legitimación del uso de la violencia con fines políticos –incluida la revolución- que inspiró a diferentes grupos que se conformaron con posterioridad.⁴³ Tal el caso en Egipto de la *Jihad Islámica y Jama'at Islamiya*.

Para el ‘Qutb maduro’, las sociedades y los Estados musulmanes se habían alejado de *Allah*, lo que significaba el retorno a la ignorancia (*yahiliya*), en clara analogía al período anterior en el que se encontraba la Meca sin la revelación del *Islam*. Esta situación permitía excomulgar (*takfir*) a los musulmanes infieles (*kafir*) que se habían apartado del camino del *Islam*, sean gobernantes o no. Lo central de su pensamiento estará en el significado y estatus al que le brindó a la palabra *jihad* (Qutb, 2007).

La *Jihad* evoca el esfuerzo que se debe llevar adelante para alcanzar la pureza en el *Islam*, pero interpreta que no sólo debe ser un acto individual de todo creyente sino una práctica real, en la que se legitima el uso de la violencia evocando a una “guerra santa”. Es una respuesta radical ante una inseguridad existencial. Por eso, toda persona que no adscriba a su ideario, se encuentra en un “estado de ignorancia” que hay que combatir.

Si bien etimológicamente la *jihad* significa esfuerzo, para Qutb la misma equivalía a la idea de “guerra santa” hacia todo aquello que no sea *Dar al-islam* (casa del *Islam*). De ese modo, legitimaba el uso de la fuerza para combatir a un gobernante infiel como así también emprender una guerra de carácter ofensivo a todo aquel que integrara el *Dar al-harb* (casa

⁴³ Cabe mencionar que el pensamiento qubista inspiró e inspira el accionar de muchos actores no estatales en la región del MENA. Sin embargo, un seguidor de Qutb en lo que atañe a la vía revolucionaria de islamización de arriba hacia abajo ha sido el Ayatollah Jomeini, precisamente el líder de la Revolución Islámica en Irán acaecida en 1979, que no forma parte del mundo árabe ni a la cosmogonía sunita. Véase (Armstrong, 2005: 245)

del no *Islam*). En cuanto al estatus, su pensamiento generó (y genera) una gran controversia doctrinal, en virtud de que para Qutb, la *jihad* era el sexto pilar del *Islam*.

El llamado a una *jihad* a los pueblos musulmanes sin importar los medios que sean necesarios es la cara radical de un panislamismo que encontró seguidores dentro y fuera del MENA, como por ejemplo *Al-qaeda*.⁴⁴

En el segundo tipo de pan-islamismo se encuentran aquellos movimientos que se han adaptado al medio y a las circunstancias, en muchos casos adversas, sin renunciar a su ideal de establecer el Estado Islámico regido por los principios de la *sharia*. Sin embargo, no impugnan el poder con el uso de la fuerza o la vía revolucionaria. A pesar de ser los principales opositores a los gobiernos autoritarios, aprovechan cada uno de los intersticios que se les presenta para ir islamizando la sociedad evitando generar temores. De allí que una de sus consignas sea “participación, no dominación” (*al-musharika la al-mughaliba*) (Brown, 2014).

En este tipo de pan-islamismo –que se denomina “moderado”- se encuentra la Hermandad Musulmana egipcia y sus filiales con peso significativo en las sociedades del mundo árabe. De acuerdo con Meijer:

“In the two decades preceding the Arab Uprisings, many researchers observed that the ideology of the Muslim Brotherhood was undergoing a major change. The Brotherhood was becoming more democratic in acknowledging the rights of women and minorities (Copts) as equal citizens, allowing for the establishment of political parties (hizbiyya), and recognizing the importance of elections, the principle of difference (ikhtilaf), and the value of the rule of law. Furthermore, the Brotherhood had opened up to other movements, embracing pluralism (taaddudiyya), the civil state (al-dawla al-madaniyya), and other liberal conceptions through which antagonisms could be solved in a peaceful manner” (Meijer, 2014: 44).

⁴⁴ La organización *Al-qaeda* (la base) y liderada hasta su muerte en 2011 por Osama Bin Laden, plantea el uso de la violencia para alcanzar el establecimiento –sin fecha- de un califato a nivel mundial. La misma ha ido cambiando en su estructura organizacional, a través de extensiones territoriales (*Al-qaeda central, Al-qaeda en Irak, Al-qaeda en el Magreb y Al-qaeda en la península arábiga*) y células que se identifican con su ideario.

Como parte de éste, la organización distingue la lucha contra el enemigo cercano y el enemigo lejano. En el primero se encuentra Israel, los shiítas y los Estados “moderados” del MENA y en el segundo se encuentran los Estados Unidos y aquellos países occidentales que lo apoyan. Véase: (Escobar, 2007, Reinares, 2011a, 2011b, 2012)

La cara amable que la misma encarna ha encontrado reticencia no sólo en los países en los que opera sino también en la región y en el mundo, dada la mirada errónea de considerar el *Islam político* como un todo monolítico.

Precisamente este tipo de *Islam político* es el que se desarrollará en los siguientes capítulos.

La religión como pauta identitaria en el mundo árabe

Antes de abordar esta cuestión se considera importante hacer una disquisición entre la religión propiamente dicha y la religión como pauta identitaria desde la perspectiva de las Relaciones Internacionales con el fin de ‘comprender’ el sentido que adquiere en la especificidad del mundo árabe. Y así también como un factor presente en la dimensión pública en el nivel doméstico de los Estados y en el nivel regional.

El *Islam* es la tercera religión monoteísta aparecida en el siglo VII de la era común –y al igual que la religión judía y cristiana- apela a la fe en un Dios único, vivo, activo, creador del cielo y de la tierra, justo, personal y presente que se ha revelado a los hombres por misericordia a través de su profeta Mahoma. En el Corán se encuentra contenido el mensaje escatológico acerca de la relación entre ese Dios omnipresente y los hombres. Pero también de la relación entre ellos conforme a la fe entregados a *Allah*, cumpliendo con sus recomendaciones y exhortaciones siguiendo los cinco pilares –antes mencionados en la introducción. La lengua de la revelación y del propio Corán ha sido el árabe, lo que le otorga un valor extra, dado que el pueblo árabe también formaba parte de los designios inescrutables del Plan divino.

La aparición del *Islam* como religión monoteísta en la península arábiga puso fin al sistema de representaciones cosmogónicas –o politeísmo- que hasta ese entonces se centraban en el universo, el movimiento de los astros y sus efectos en la naturaleza con ritos enfocados a la adoración de diferentes divinidades (Ghalioun, 1999). En su lugar, la nueva religión se orientó hacia la sociedad, para hablar de ética y de moral en las relaciones entre las personas regidas por reglas sagradas brindadas por Dios. Así, los hombres dentro de la comunidad iban a convivir en fraternidad con los valores de paz, solidaridad, igualdad, tolerancia, unidad y justicia social, porque ese Dios:

“dejó de ser algo externo al mundo –como sucedía con los dioses míticos- y pasó a estar dentro de y con los hombres, a constituir su referencia. Dios dejaba de estar fuera de la historia, para convertirse en la propia historia, es decir, en el único arquitecto de la historia” (Ghalioun, 1999: 19).

La idea de cumplir con los designios divinos sobre la tierra era el signo de la redención de ese Dios misericordioso que dio la promesa del perdón y del paraíso como última morada. En la época axial, los hombres debían vivir en la tierra conforme al espíritu de comunidad (*umma*). Por eso la religión islámica tomaba forma a través de la idea de una “comunidad de fieles” donde la alteridad marcaba la pertenencia de un pueblo viviendo en el *Dar al-islam*, con un culto, ritos y prácticas intrínsecas al mensaje divino.⁴⁵

Sin embargo, la Modernidad escindió esa relación con la irrupción de los Estados Modernos al distinguir el ámbito político del religioso y las influencias que les competía a cada uno. Así, la religión abandonó el sentido de fuente de legitimidad y de organización comunitaria para ser recluida y entendida como ese ‘conjunto de doctrinas y creencias que se profesan en el ámbito privado’.⁴⁶ Por tal motivo, para la razón liberadora la fe era un asunto intrínsecamente personal que la ciencia moderna y las ciencias sociales – particularmente las Relaciones Internacionales- no podían explicar empíricamente.

Hablar de ‘una’ Modernidad es un acto pretensioso frente a las consecuencias que la misma ha generado como un proceso de penetración externa. En su lugar resulta pertinente hablar de la existencia de “múltiples modernidades”, lo cual permite comprender cómo y cuándo se ha conformado el mundo árabe contemporáneo, generando “múltiples identidades” y en donde la religión desempeña un rol importante como pauta identitaria.

En esta tesis, *contrariu sensus* a lo que ha sostenido el *mainstream* de las Relaciones Internacionales hasta recientemente, la *Religión* es un factor que permite ‘comprender’ determinados acontecimientos de la realidad en la política internacional en donde se producen toda una serie de interacciones sociales –entre los diferentes actores- y un determinado contexto imbuidas en la misma. Por tal motivo, la religión –como bien se ha expresado en la introducción- es entendida como un conjunto de ideas, valores, principios y normas que se derivan de una creencia ordenadora supra-mundana (Alston, 1972; Iranzo

⁴⁵ Esta forma de experimentar la religión es lo que permite su estudio desde una perspectiva sustantiva.

⁴⁶ En este caso, la religión adquiere connotaciones funcionales en una sociedad.

Dosdad, 2012) que se constituye en una de las bases de la identidad individual y grupal de los actores (Thomas, 2000; Kubáallková, 2003; Brown; 2015), de las prácticas y las acciones religiosas, las cuales cobran significados en un contexto socio-histórico determinado, (Lynch, 2012, Barnett, 2011) ejerciendo influencia no sólo en la dimensión nacional sino también internacional (Snyder, 2011; Sandal y Fox, 2014).

Al momento de descomponer esta definición en conceptos, muchos de ellos ya fueron esbozados como constitutivos de las identidades de los actores estatales y no estatales. Las *ideas* de sociedad y de Estado Islámico regidos por los *principios* de la *sharia* que deben presidir todos los ámbitos de la vida; la *norma* acerca de que los órdenes jurídicos no pueden contradecir dichos principios con la importación de modelos foráneos; y de que los *valores* (de unidad, solidaridad, justicia, autenticidad) no se reducen solo a una cuestión de fe meramente privada. Por el contrario, se ponen de manifiesto en las *prácticas* y las acciones que generan *intereses* en las relaciones sociales y se desenvuelven en un *contexto* al que oportunamente se ha caracterizado como el *mundo árabe*.

Comprender cómo los actores compatibilizan las ideas, principios, normas y valores contenidos de las directrices religiosas, con la ética y las prácticas en un contexto particular permiten ver cómo los mismos la interpretan, cuándo se deben llevar adelante y por qué deciden actuar en determinadas circunstancias específicas. Allí radica la importancia de centrarse en la “Religión como práctica” en la dimensión pública, en la búsqueda del “bien común” a todos los hombres en un orden social.

Precisamente en el mundo árabe, como bien sostiene Kumaraswamy:

“Religion plays an all-pervasive role in the public as well as private domain in the Middle East. In most Middle Eastern states, Islam is recognized as the official religion and the jurisprudence is based on the Islamic Sharia” (Kumaraswamy, 2006: 65).

El rol que ejerce la religión en el mismo se manifiesta en la pauta identitaria de los actores y en las acciones que adquieren legitimidad en el cumplimiento y la obediencia a lo establecido por Dios. Esta atribución no sólo la invocan los Estados, sino que también los actores no estatales, como es el caso de la Hermandad Musulmana.

De allí que la comprensión intersubjetiva hace necesario tener en cuenta a la estructura y a los agentes en donde el conjunto de principios, normas y valores –antes mencionado– genera significados y pautas culturales impregnadas del cariz religioso en una relación

social, al crear identidades que guían las prácticas y las acciones (Klotz y Lynch, 2002; Goff y Dunn, 2004). Así las interacciones conforman un orden social (la estructura) permitiendo entender en este caso cómo el mundo árabe funciona, qué tipos de comportamientos son considerados legítimos por los actores y cuáles son las identidades con sus respectivas prácticas que se manifiestan en un determinado momento.

Resulta importante hacer esta aclaración en virtud del equívoco que se genera de considerar que solo el *Islam político* persigue objetivos –de naturaleza política- con la “instrumentalización” de las ideas, principios, normas y valores religiosos en el ámbito público. Los Estados en el mundo árabe también hacen uso de la religión como forma de legitimidad y de control social pero a través de la “institucionalización”, la cual es contestada por el *Islam político* por esconder la naturaleza autoritaria de los gobiernos a costa de ahondar las desigualdades sociales.

Precisamente esto último el *Islam político* ha venido haciendo en Egipto y en resto de los países del mundo árabe donde se encuentran sus filiales, al criticar la construcción estatal sentida como ajena, al denunciar las injusticias sociales donde las ideologías seculares no crearon las mejoras genuinas de las sociedades y a los gobiernos alejados del *Islam* “correcto”, entendido como el único fundamento para un orden justo y auténtico.

Esta situación abrió una instancia de competencia entre el *Islam político* y el denominado *Islam oficial o hegemónico* que se hizo presente en el proceso de conformación de los Estados territoriales sobre una nación dividida en diferentes unidades políticas en la región del MENA. Inclusive, este último estuvo presente cuando imperaron los regímenes seculares nacionalistas a partir de la descolonización y de los golpes de estados que abogaban por el nacionalismo árabe, adscribiendo al panarabismo como forma de alcanzar la unidad de la *umma arabiya*. Por tal motivo, la pretendida secularidad supuestamente separaba la política de la religión, pero recurrió para encontrar la unidad interna de la nación al dogma oficial de los ulemas.⁴⁷ Este proceso dio lugar a una “secularidad pasiva”, es decir, se permitió que la religión desempeñe un rol público pero bajo el control del Estado.

⁴⁷ El *Islam* como religión siempre ha sido una pauta identitaria en los países de la región, manteniéndose presente gracias a la presencia de los ulemas. Sin embargo, desde el siglo XI, a lo largo de los distintos imperios (safaví, fatimí, otomano) se considera que estos fueron recelosos del dogma, cerrándose a nuevas interpretaciones racionales y colaborando con las autoridades de la época a cambio de que no se inmiscuyan en el ámbito religioso.

La clasificación de las diversas formas que el *Islam* adoptó en el mundo árabe (Naïr, 2014; Cesari, 2014; Hurd, 2015) no implica desconocer en su interior la existencia de confesiones o sectas⁴⁸, sino que por el contrario en esta tesis se busca ‘comprender’ cómo éste se manifiesta en el ámbito político.⁴⁹ En virtud de que los Estados árabes no fueron neutrales ni mantuvieron una equidistancia *vis á vis* la religión (Cesari, 2014) la

⁴⁸La separación al interior de la religión islámica entre diferentes confecciones o sectas se produjo con motivo de la muerte del Profeta Mahoma en el 632 de la E.C. y la discusión generada en torno a quién lo sucedería como líder en la *Umma Islami* que había logrado conformar. En este sentido, fueron dos los criterios prácticamente irreconciliables que se presentaron, por un lado estaban aquellos que sostenían que el sucesor debía ser una persona ligada a Mahoma, que hubiese participado en la generación de la *Umma Islami* en los años en que la presidió y que por conocer la sunna –es decir la costumbres, dichos y hechos del profeta mientras vivió y supo impartir– debía ser por consiguiente la autoridad legítima en convertirse en el primer Califa. Por el otro, estaban los que decían que sólo se debía tener en cuenta los lazos sanguíneos a la hora de nombrar el sucesor y para ello proponían a Alí, quien era primo y a la vez yerno de Mahoma, casado con su hija Fátima.

Finalmente, la primera posición fue la que ganó, y se nombró a un amigo de Mahoma –Abu Bark de la familia de los Omeyas– como primer *Rashidun* o Califa. Los celos y conspiraciones de aquellos que sostenían que respetando los lazos sanguíneos se podía seguir con la labor emprendida por Mahoma, dio lugar que aparecieran los *Shia-a-Ali*, es decir, los partidarios de Alí. Este último, fue nombrado como el cuarto Califa y heredero legítimo según los shiítas, además de ser considerado el hombre más piadoso y el primer convertido al Islam, el cual murió asesinado en el 661, producto de las ambiciones de poder de los que deseaban retornar a la línea de sucesión dinástica de la familia Omeya.

Las rivalidades continuarían entre ambas posiciones, la sunnita y la shiíta, lográndose un distanciamiento después de dos hechos: el primero, se produjo en el 683 bajo el gobierno del sexto Califa sunnita) cuando Hussayn, hijo de Alí, peleó sin éxito en Kerbala (territorio actual de Irak y cuarto lugar santo para los shiítas después de la Meca, Medina y Jerusalén) para acceder al Califato. La muerte de Hussayn –nieto de Mahoma e hijo de Alí– ahondaría las diferencias entre ambas, debido a que en esa guerra moría en brazos del padre el pequeño hijo y heredero según los lazos sanguíneos shiítas.

El segundo hecho se produjo en el año 874 de nuestra era, cuando muere el undécimo imán, el cual tenía un hijo que se tuvo que esconder –según los shiítas– con el objeto de salvar su vida de la lógica despiadada del poder. Para los shiítas, Abu al Qasim Muhamad o el Imán Oculto fue eclipsado por Alá, con el propósito de que retorne a la tierra, con el fin de terminar con los gobiernos impíos y traidores desde los tiempos de los tres primeros Califas sunnitas. De esta manera, los shiítas, se alejan de los sunnitas al conferirle a la religión una suerte de esoterismo, de no estar ligado a la lógica del poder y de los gobiernos impíos, de abocarse a la vida piadosa y el descrédito de la política y a la de esperar el regreso del Imán Oculto (duodécimo).

Cabe mencionar que los sunnitas rechazan estos presupuestos dogmáticos por considerarlos una herejía que no tiene relación con lo expresado en el Corán y las enseñanzas impartidas por Mahoma mientras estuvo en la tierra. Esto explica por qué hasta la Revolución Islámica de Irán, el Islam shiíta era practicado en la esfera de la vida privada, rompiéndose ésta interpretación con el Ayatollah Jomeini, quien sostuvo que hasta tanto el Imán oculto regrese, no se deben acatar los designios de los gobiernos impíos –como los del Sha Reza Pahlevi– y llamó a los iraníes a abandonar la abstención política. Asimismo, ello explica –como ya se ha mencionado– por qué los sunnitas, siendo minoría, gobernaron y gobiernan sobre una mayoría shiíta: los ejemplos son Irak –hasta el 2003– y Bahreïn.

⁴⁹ Así como existe *un Islam radical* que impugna el orden vigente y emplea la violencia para conseguir sus objetivos, no se puede desconocer la presencia de un *Islam* denominado *popular* que no tiene un corpus doctrinal estructurado, sigue al dogma oficial de los ulemas y es el que se vive de manera cotidiana en la sociedad. El mismo se manifiesta en la vestimenta, el saludo, la comida y la segregación de los sexos de acuerdo a los principios de la *sharia*, pudiendo variar de un país al otro como así también entre el campo y la ciudad. Véase: (Hurd, 2015). Asimismo, no se debe desconocer que dentro del *Islam* popular se encuentra para muchos el *sufismo*, que se manifiesta también de manera cotidiana en lo social, muchas veces en oposición a la visión de los ulemas, y por supuesto a la visión del salafismo y reformismo.

“institucionalización” de la misma puso a ésta bajo control de los aparatos del Estado, lo que ha demostrado que la politización del *Islam* no ha sido sólo una característica del *Islam político*. Como muy bien sostiene Cesari:

“Institutionalization refers to the way new sociopolitical situations are translated into the creation or adaptation of formal institutions such as constitutions, laws, administrative bodies, and agencies the adoption on the nation-state model by Muslim majority countries after the collapse has been the decisive political change that led to the reshaping of values and institutions. These changes have translated into the hegemonic status of Islam” (Cesari, 2014: 9).

La institucionalización del *Islam* como religión hegemónica garantizó a los ulemas privilegios sociales, económicos y políticos a cambio de que los Estados ejerzan el control a cambio de que brinden legitimidad a los regímenes de gobierno (primero los liberales luego de la independencia y después los autoritarios nacionalistas). De ese modo, el control y las restricciones a las actividades de la religión oficial se implementaron a través de una nacionalización institucionalizada desde el Estado por medio de:

- El reconocimiento constitucional que *Islam* es la religión oficial;
- El sistema legal positivo que incluye como una fuente más en la elaboración de las normas los principios de la *sharia* ;
- El Estado financia a las instituciones religiosas como mezquitas, madrasas, universidades⁵⁰;
- La creación de Ministerios de Asuntos religiosos para el control de las actividades religiosas propiamente dichas y el empleo del poder de policía sobre aquellos que incumplen con las leyes, especialmente para evitar la blasfemia y la apostasía. Es por ello que se restringe la libertad de expresión⁵¹;

Ahora bien, el *Islam político* –que es de interés en esta tesis- no sólo ha contestado esa situación sino que también ha criticado a los ulemas, ya sea porque representan a un *Islam* de la decadencia del siglo XI cuando se cerró a *iytihad* –es de decir a la reforma que

⁵⁰ Cabe mencionar que otras minorías religiosas no cuentan con el financiamiento oficial y no se permite que ingresen grupos religiosos extranjeros a actuar libremente en los países. Asimismo, y a la sombra de la *sharia* tampoco se permite la conversión religiosa ni los matrimonios mixtos.

⁵¹ A través de la condena de la blasfemia y la apostasía se cercena la libertad de expresión individual con el fin de ejercer un estricto control sobre la población.

conlleva la interpretación de la *sharia* acorde a los tiempos que corre- o porque han sido funcionales a los poderes autoritarios. La diferencia con el *Islam hegemónico* radicaba según Nair:

“en la ideologización de la religión a través de la instrumentalización como arma política en manos de adversarios que no dispone de otro relato para explicar, justificar, su oposición” (Nair, 2014: 70).

Para alcanzar esa situación era necesario primero realizar una ‘reislamización’ de la sociedad en el pensamiento y la práctica, lo cual implicaba una intensa participación en la sociedad: *“in their original guise, the Muslim Brotherhood and other Islamists movements believed in a bottom-up approach, beginning with the individual. The virtuous individual would marry a virtuous wife and, together, they would raise a virtuous family. Those families, in turn, would transform culture and society. Once society was transformed, the leaders and politicians would follow. No one was quite sure exactly what this looked like in practice – it had never actually been done before”* (Hamid, 2014: 29).

A partir de la década de los 80 la Hermandad Musulmana y sus filiales habían desarrollado una reislamización de la sociedad –como se verá más adelante- y en pleno contexto autoritario iniciaron un ‘cambio’ con el apoyo a la idea de ‘democracia’, empoderando al pueblo y las libertades, en el marco de la *sharia* para alcanzar, sin tiempo pero sin pausa, la instrumentalización de la religión de arriba hacia abajo. Es decir, desde el Estado como meta política.

La religión como pauta identitaria se encuentra indefectiblemente presente en los países del MENA y ha sido una instancia de disputa entre dos campos, uno que favoreció el *status quo* y el otro que buscó cambiarlo. Los diferentes regímenes árabes a lo largo del tiempo preservaron el control sobre las actividades religiosas en pos de la unidad y la búsqueda de legitimidad en campo de lo político. Pero, esto le confirió a los movimientos islamistas el rol de convertirse en la oposición subterránea a los mismos, a pesar de la proscripción y represión a los que fueron sometidos.

Independientemente de la naturaleza de los sistemas de gobierno, sean estos republicas o monarquías, con sistema de partido único o preponderante, los países tuvieron la característica de emplear la religión como forma de legitimidad ante el carácter autoritario

de los regímenes, sumado al perfeccionamiento de los aparatos de seguridad para evitar cualquier tipo de disidencia en la población.

La “excepcionalidad árabe” no ha sido una mera expresión descriptiva, sino que por el contrario era el reflejo de un contexto donde se desenvolvía una idea socialmente compartida entre los Estados. Si bien los proyectos nacionalistas fueron en su momento una amenaza a las monarquías del golfo, estos al perder relevancia condujeron a un orden basado en el respeto de la soberanía y de los dos tipos de regímenes de gobiernos característicos del mundo árabe.

En otras palabras, y desde una perspectiva constructivista *el autoritarismo era una idea socialmente compartida* y apoyada regionalmente para evitar una apertura política debido a los peligros que representaba cualquier atisbo de oposición como el *Islam político* de gran presencia social. Las fachadas “democráticas” con parlamentos, elecciones y en algunos casos permitiendo la existencia de otros partidos daba cuenta que la *democracia no era una idea socialmente construida*. En todo caso, había “demócratas sin democracia”. Pese a las presiones externas de democratización que existieron en la primera década del siglo XXI,⁵² la experiencia abonaba la tesis de que ningún régimen autoritario realizaba una democratización por voluntad propia.

El contexto socio-histórico del MENA reflejaba cuán extraña era la democracia como identidad política, no así los autoritarismos. Estos pudieron ser monarquías tradicionales, repúblicas nacionalistas, socialistas, antiimperialistas y hasta incluso neoliberales en

⁵² El Amplio Oriente Medio y Norte de África (*Broader Middle East and North Africa Initiative, BMENA*) ha sido una iniciativa multilateral de 2004 a través de la cual los Estados Unidos, la Unión Europea y varios países árabes se comprometieron a cooperar en el desarrollo político y económico incluyendo desde Afganistán, Arabia Saudí, Argelia, Bahréin, Egipto, los Emiratos Árabes Unidos, Irán, Irak, Jordania, Kuwait, Líbano, Marruecos, Omán, Pakistán, Qatar, Siria, los Territorios Palestinos, Túnez y Yemen.

Ante el fracaso de la misma, Estados Unidos emprendió una nueva iniciativa conocida como el Gran Oriente Medio (*Greater Middle East Initiative*), a través de la cual, se creaba el Fondo para el Futuro orientado proporcionar fondos para la sociedad civil con el fin de cimentar los principios democráticos. Asimismo, creaba la Fundación para el Futuro, de carácter económico y financiero, cuyo fin era apoyar a las empresas y a las inversiones en la región para crear empleos y crecimiento económico que estimulen el desarrollo de los países.

Finalmente, la Iniciativa de Asociación Estados Unidos-Oriente Medio (*Middle East Partnership Initiative, MEPI*) fue un fondo de asistencia bilateral hacia los países árabes y representó un elemento principal de la política de la Administración Bush hacia la región. La misma se articuló en torno a las reformas económicas, políticas, educativas y a mejorar las condiciones de la mujer con fondos del Departamento de Estado.

Sin embargo, los resultados no fueron los esperados, en virtud de que los fondos fueron escasos para tamaño empresa. A ello se sumó la capacidad de adaptación de los regímenes árabes al contexto de presión internacional, emprendiendo ajustes sin realizar un cambio político sustantivo, lo cual hubiese significado la apertura real del sistema electoral, la separación de poderes y el sistema político en general.

materia económica a partir de fines de los 80, pero no democráticos en el sentido occidental, aunque si muchos tenían elecciones periódicas. Además, muchos de ellos gozaban del adjetivo de “moderados”, por el vínculo estratégico que mantenían con Occidente.⁵³

En este sentido, las identidades en el mundo árabe coexistían al ser múltiples, se constituían socialmente en torno a la alteridad y se manifestaban en acciones y prácticas por parte de los actores de diferente naturaleza. Por eso, los intereses que se generaban eran áreas de disputas al interior de los Estados pero también entre éstos para mantener un orden socialmente aceptado. Al respecto, Alexander Wendt plantea que la anarquía adquiere una lógica en la estructura en función de lo que en ella se deposita, esto es importante porque contempla la posibilidad del “cambio”, cuando el mismo en el MENA era impensado:

“only through the interaction of state agents that the structure of the international system is produced, reproduced and sometimes transformed” (...) “the logic of interaction at a given moment will reflect the characteristics of state agents and the systemic structures in which they are embedded, but the process of interacting adds an irreducible and potentially transformative element which must be studied on its own terms” (Wendt, 1999: 366).

Esto resulta relevante porque las estructuras ideacionales moldean la forma en la que los actores se definen a sí mismos, quiénes son, cuáles son sus objetivos y los roles que creen que deberían desempeñar.

El “invierno” era el clima característico del “contexto” que se vivía en el mundo árabe, con una cultura (Wendt, 1999) donde podían existir rivalidades interestatales pero el “interés” estaba en preservar el *status quo autoritario* y evitar la amenaza que el *Islam político* significaba, por ser el actor de mayor arraigo –social- en varios de los países del mundo árabe. Más aún cuando en la primera década del siglo XXI modificó la estrategia política e hizo expresa su voluntad de abogar por una democracia –Islámica- en el mundo árabe sunnita (Hamid, 2014). Pero para que esto último sucediera, tenía que darse una suerte de milagro porque la democracia con el adjetivo árabe resultaba ser prácticamente un oxímoron.

⁵³ Esto se traducía en la compatibilidad con los intereses norteamericanos y occidentales de asegurar el suministro internacional de crudo, la lucha contra el terrorismo internacional y la preservación de la seguridad de Israel en la región.

Sin embargo, “la fuerza inusitada de los pequeños sucesos o efecto mariposa” (Rosenau, 1997) dieron inicio a un proceso de cambios que convulsionaron al mundo árabe, donde nada volvería a ser igual, con la llegada de la Primavera árabe (Pollack, 2011; Dalacoura, 2012; Lynch, 2016).

Capítulo Dos

Las situaciones y trayectorias revolucionarias de la Primavera árabe

En el presente capítulo se describirá la irrupción de la Primavera árabe como un proceso de cambios en el contexto del mundo árabe. Partiendo de la Teoría de la complejidad, se procederá luego a abordar la situación y trayectoria revolucionaria desde la perspectiva constructivista de Lawson, atendiendo a las condiciones económicas, sociales y políticas que desestabilizaron una región signada por el invierno autoritario. Una vez alcanzada la apertura política con la caída de los antiguos gobernantes, se podrá comprender por qué el Islam político –que se mantuvo al margen de las protestas- irrumpió como el actor mejor posicionado en el contexto doméstico y regional.

La inmolación de Tariq Bin Mohamed Bouazizi en la localidad tunecina de Sidi Buzid el 17 de diciembre de 2010 no se convirtió en un hecho fortuito e intrascendente. En ese acto individual se escondía la desesperación de una persona que prefiere la muerte a la vida. Ese joven tunecino, profesional y desempleado era la expresión del malestar social que se vivía a diario no solo en Túnez sino también en otras partes del mundo árabe.

La incautación por enésima vez del carro de frutas –a cambio del pago de sobornos- que servía como único sustento para su familia y la bofetada que la mujer policía le dispensó en la calle para que acatase el edicto municipal –de prohibición de venta sin el correspondiente permiso en la vía pública- tenían un alto contenido simbólico. Detrás de ello se hallaba la impotencia ante las condiciones económicas y sociales pero también la arbitrariedad y el abuso de los aparatos de seguridad –que había llegado a ser físico- y que no hubiera sido posible sin la anuencia de las autoridades políticas.⁵⁴

⁵⁴ Mohammed Bouazizi no estuvo dispuesto a pagar sobornos a las autoridades policiales, una vez que le incautaron el carro con frutas. Indignado y desesperado por la situación, decidió comprar 2 bidones de nafta y prenderse fuego en la puerta de la sede de la gobernación municipal en clara señal de protesta.

Los transeúntes que pasaban por el lugar filmaron las imágenes con teléfonos celulares y las subieron al portal de videos *Youtube*, expresando consternación por la decisión que había tomado. Inmediatamente el video fue visto por miles de tunecinos y la cadena qatarí Al-Jazeera retransmitió las imágenes llegando a todo el mundo árabe. Véase el video en: (Youtube, 2011), “Mohammed Bouazizi. A tunisian martyr”. Disponible *on line* en: https://www.youtube.com/watch?v=jHw_auqod6Y

Se advierte que las imágenes pueden herir la sensibilidad de las personas.

Nunca se sabrá si durante los 15 días en los que agonizó en el hospital pudo tomar conciencia que su acción individual no pasaría al olvido. La crisálida se había convertido en una mariposa cuyo “aleteo” generó una ola de cambios en las arenas del desierto en el mundo árabe. Resulta llamativo que sucesos pequeños, aparentemente menores, puedan originar grandes consecuencias demostrando que los sistemas en todo momento pueden ser sensibles ante determinadas “condiciones” y que por lo tanto pueden iniciar un proceso de cambios sustanciales y dramáticos (Rosenau, 1997).

Cuando ello ocurre, se está ante la presencia de un “sistema complejo adaptable”, en donde los diferentes actores pueden generar retos ante una determinada situación rompiendo con las rutinas establecidas. De tal modo que la capacidad de los actores de romper con ellas e iniciar así procesos de retroalimentación desconocidos es lo que hace que el sistema sea complejo y su capacidad para enfrentarlos colectivamente es lo que los convierte en adaptables a las nuevas realidades (Rosenau, 1997).

A veces, los sistemas complejos no se logran entender bien debido principalmente a la complejidad propia del hombre. El conocimiento humano obtenido a lo largo de la historia se suele presentar en el “dominio lineal”, o sea el mundo natural basado en la observación, la empírea y la predicción, el cual no se traslada de manera adecuada al “dominio complejo” que es el mundo social y que necesita de la “comprensión” (Taleb y Blytn, 2011). Para estos autores, todos los sistemas creados por el hombre son complejos pero tienen aspectos en común o universales, la estabilidad y un “número reducido de sucesos posibles e impredecibles: los cisnes negros” (Taleb y Blytn, 2011: 56). En otras palabras, la volatilidad y fragilidad de los sistemas sociales son la contracara de la estabilidad que denodadamente los académicos, los hacedores de políticas y los gobernantes buscan preservar. El problema radica en no reconocer la imprevisibilidad que todo sistema complejo posee, porque la no adaptabilidad a los cambios:

“en el mundo actual puede causar el efecto contrario y suscitar que la volatilidad tome la forma de odiosos cisnes negros camuflados tras engañosos períodos de gran moderación” (Taleb y Blytn, 2011: 56).

Por tal motivo, y como ya se mencionó en la introducción y capítulo uno de esta tesis, las revueltas (*inquilab*) devenidas en revoluciones (*thaura*) pusieron al descubierto –como un cisne negro- las ‘condiciones’ objetivas de muchas de las sociedades que integran el

MENA cuando se desató la Primavera árabe. En un contexto regional convulso pero signado por la estabilidad que generaba el ‘mantra autoritario’, esas condiciones afloraron de manera imprevisible por un acto individual impensado.

La Primavera árabe alteró una forma de orden regional basado en el *status quo* autoritario en el contexto del mundo árabe, donde se ha priorizado la estabilidad interna y regional dada las identidades que se constituyeron socialmente en el tiempo y donde podían coexistir rivalidades sin amenazarse mutuamente. El autoritarismo era así una *idea socialmente compartida* que permitía preservar la estructura social de dicho orden so pretexto de evitar una mayor inestabilidad en la región del MENA o neutralizando las demandas de democratización (*damaqratah*) y transición democrática (*tahawwul dimuqrati*) tanto internas como externas. En tal sentido,

“status quo powers –such as Saudi Arabia or Egypt– are primarily driven by a sense of vulnerability, and focus on ensuring regime survival at home, and continuity in the region’s larger geopolitical setup (...) authoritarian status quo regimes have been successful at leveraging regional disorder to perpetuate political stasis at home and abroad ” (Kautsh, 2015: 14).

Si bien la inmolación de Bouazizi podía ser calificada como un acto suicida –y como tal condenado en términos religiosos en el *Islam*- la reacción de la ciudadanía fue todo lo contrario, de indignación, cuando salió a las calles a protestar. De allí, que la Primavera árabe se haya constituido en un proceso transnacional cuando cruzó las fronteras extendiéndose a otros países, no pasando desapercibida por la comunidad internacional.

Las “turbulencias” que generó “la fuerza de los pequeños sucesos” –que para muchos podían ser aislados- mostraron la retroalimentación entre los ambientes internos y externos y sobre todo, su complejidad (Rosenau, 1997).

En este caso, lo que sucedía en la calles ponía a Occidente en una disyuntiva de tener que optar entre los intereses y los valores. Por un lado, no se podía dejar de simpatizar con los manifestantes que pedían el fin de la represión, de la corrupción y del autoritarismo, abogando por un cambio político centrado en la apertura democrática, la dignidad, el respeto de la ley, la representación popular y la justicia social. Por el otro, los resultados de esas revoluciones que sacudían al mundo árabe generaban incertidumbres porque se

desconocía hasta dónde las mismas podían llegar, al desmantelarse el orden regional basado en la estabilidad que brindaban los regímenes autoritarios.

Los ritmos e intensidades que cobraron los acontecimientos, sin lugar a dudas, sacudieron los cimientos del orden que hasta ese entonces había sido funcional no solo para los actores *in situ* sino también para los actores extra regionales que siguieron con atención su desarrollo.

“This striking divide between the West’s heart and mind hinges on the simple and irrefutable fact that both the United States and Europe have for decades shown acquiescence towards, and often actively supported, Arab authoritarian regimes in return for Western-friendly policies. Chief amongst them are the security of energy supplies, non-confrontational relations with Israel, the keeping at bay of Islam-rooted political movements (deemed to support a policy agenda incompatible with the Western one) and, more recently, cooperation in the fight against Jihad inspired terrorism as well as irregular migration” (Alccaro, 2012: 13).

Por eso en un principio la cautela y la preeminencia de los intereses basados en la ‘estabilidad’ estuvieron por sobre las demandas de ‘democratización’ en el MENA. Una vez que las “revoluciones fueron negociadas” entre los regímenes –que se tambaleaban en el poder- con las fuerzas de la oposición, se consideró imposible soslayar al *Islam Político* como un actor ineludible en la escena política y se aceptó el ‘cambio’ por el que atravesaba el mundo árabe:

“While offering support and assistance to successful anti-authoritarian movements (but only after these had gone far enough to make their defense a public diplomacy imperative), the Americans and the Europeans have worked towards securing from the new governments the same benefits they got from cooperation with the old ones” (Alccaro, 2012: 17).

Los vínculos que Occidente mantuvo con los países del mundo árabe basado en el interés de preservar la estabilidad resultó ser extemporáneo cuando los regímenes autoritarios perdieron esa cualidad, en la medida que se resquebrajaron las estructuras autoritarias pero también el ‘pacto’ que había signado a los gobiernos con el pueblo. Es decir, la de no contestación al poder a través de mecanismos institucionales y represivos a cambio de satisfacer las necesidades económicas y sociales de las poblaciones.

Sin embargo, las señales de que el mismo no funcionaba empezaron a aparecer en la primera década del siglo XXI. Una revolución no se hace en un día sino que es producto de diferentes condiciones que se desarrollan en un contexto y con la participación de actores de diferente naturaleza. Al momento de estallar, en su interior ya se habían desarrollado las “revoluciones silenciosas” producto del cambio demográfico, la hiper-urbanización, el acceso a la educación y a las nuevas tecnologías que fueron aportando una conciencia política y ciudadana (Martín Muñoz, 2013). Por eso la pérdida del miedo a la represión y la toma del espacio público como forma de contestación al poder se replicaron en los países junto a los pedidos de dignidad (*Karama*), pan (*khebz*) y libertad (*hurryia*). De ese modo, se cifraba en lo político el verdadero cambio que mejoraría la situación económica y social. En definitiva, con la demanda de democratización y transición democrática subyacía una segunda descolonización para los árabes, o sea, “la descolonización árabe interna” pero esta vez del autoritarismo (Khader, 2011).

El problema estaba en que ya no funcionaban las medidas cosméticas de apertura en dosis homeopáticas como habían ocurrido en el pasado. De acuerdo con Hernando de Larramendi:

“con reformas políticas y concesiones de carácter socioeconómico no era posible solucionar una situación de mal gobierno, autoritarismo y corrupción que tiene su origen y es responsabilidad de los regímenes autocráticos que desde décadas rigen los destinos de los países de la región. El déficit de gobernanza compartido en los diferentes Estados árabes es el caldo de cultivo de unas demandas de regeneración democrática como base para alcanzar un desarrollo social y económico más equilibrado” (Hernando de Larramendi, 2008: 53).

En este punto, y en virtud de cómo se desarrollaron los acontecimientos, resulta útil la idea de “revoluciones negociadas” de Lawson porque permite describir a la Primavera árabe teniendo en cuenta la “anatomía” que las mismas presentan, a través de lo que identifica como las situaciones revolucionarias, las trayectorias y los resultados (Lawson, 2011). Al respecto, dichas revoluciones se presentan como manifestaciones o movimientos en nombre de la justicia y la libertad política en lugar de programas de transformación económica y social profunda, y donde el objetivo central ha sido limitar más que extender el poder del Estado.

A diferencia de otras revoluciones acaecidas a lo largo de la historia, en éstas las partes en conflicto fijan como vía del entendimiento el recurso de la negociación en lugar del conflicto armado, siendo la no violencia el carácter distintivo. De esa manera se evita el derramamiento de sangre pero también la condena y presión internacional (Lawson, 2012). A pesar de que las manifestaciones fueron pacíficas, los regímenes emplearon distintos medios para sofocarlas hasta que finalmente se recurrió a la negociación para los casos que iniciaron la apertura política y la transición democrática. No ha sido así en los casos que se sumergieron en el caos interno –Libia- o en guerras civiles con un matiz interconfesional –Yemen y Siria.⁵⁵

Las situaciones revolucionarias

Retomando lo expresado en la Introducción, las “situaciones revolucionarias” emergen en áreas de convulsión internacional, cuando la “efectividad del Estado” se encuentra desafiada no sólo por procesos internos sino también por presiones externas –entre ellas crisis económica, crisis de legitimidad de los gobiernos, procesos de modernización fallida etc.- que permiten el surgimiento de grupos contestando al poder entonces vigente. La Primavera árabe emergió en un contexto convulso donde las sociedades atravesaban situaciones de malestar económico –producto de las políticas neoliberales pero también por los efectos de la crisis internacional de 2008- en condiciones de un gran fastidio social y con regímenes autoritarios no permeables a las demandas de cambio.

A continuación en las situaciones revolucionarias se abordan las condiciones económicas, sociales y políticas que permiten describir cuándo, cómo y por qué las mismas se produjeron en el contexto social del mundo árabe.

⁵⁵ Teniendo en cuenta como operaban los aparatos de seguridad y de policía en los diferentes países, algunos gobiernos recurrieron directamente al uso de la fuerza militar, como fue el caso de Libia. Otros combinaron las promesas de apertura con la represión, en el caso de Siria. Y en otros intervino directamente otro país en defensa del orden interno como ocurrió con el Emirato de Bahrein.

Las condiciones económicas

En los últimos 20 años, la región del MENA inició la aplicación de un conjunto de políticas neoliberales en el marco del denominado ‘Consenso de Washington’ (CW), auspiciado por los organismos multilaterales de crédito como el Fondo Monetario Internacional y el Grupo Banco Mundial (Williamson, 1990, 1996,1997). En consonancia con los tiempos de una economía globalizada y con la necesidad de reinserción internacional al igual que otras regiones del mundo⁵⁶, el MENA no permaneció inmune a dichas tendencias y comenzó a implementar las políticas de ajustes estructurales acordes a los tiempos y posibilidades de cada país.⁵⁷

El paradigma de un Estado benefactor que brindaba y aseguraba los servicios esenciales a la población desde mediados de la década del 50 del siglo XX, se puso en entredicho cuando los déficits fiscales y de comercio exterior se tornaron difíciles de gestionar. En el caso de los países exportadores de petróleo, se hacía imperioso diversificar la economía para evitar el ‘mal de la enfermedad holandesa’ que conducía a una sobre especialización y por ende a una gran dependencia externa a la hora de importar productos para satisfacer las necesidades de la población. Mientras que los países árabes no exportadores de petróleo buscaron generar nuevas condiciones económicas para la creación de nuevos puestos de trabajo, especialmente en el sector privado, reduciendo el rol del Estado como el principal proveedor de empleos.

Es por ello que la búsqueda de la estabilidad macroeconómica y la reforma del Estado pasaron a formar parte de la agenda económica de los países. De acuerdo con los postulados del CW las causas de la crisis económica estaban, por un lado, en el “excesivo crecimiento del Estado” que se tradujo en políticas proteccionistas –inspirado en el modelo de industrialización por sustitución de importaciones- con regulaciones y empresas de base

⁵⁶ Cabe aclarar que el ‘Consenso de Washington’ nació en el marco de un seminario internacional organizado por John Williamson en 1989 en el *Institute for International Economics* de Washington donde fueron invitados economistas latinoamericanos para disertar sobre las causas de la crisis que atravesaba la región y las posibles recetas para salir de la misma. Estas se compendieron en un libro de ponencias bajo el nombre del Consenso de Washington que posteriormente sirvió a los organismos de créditos multilaterales como base para la realización de los ajustes estructurales de las respectivas economías latinoamericanas.

⁵⁷ El heterogéneo mundo árabe abarca 13,9 millones de Km², con una población de 334 millones de personas y un PB estimado en 1,7 billones de dólares distribuidos de manera desigual de acuerdo a la categoría de exportadores o no de petróleo. Véase (Al-Hamad, 2010).

y de servicios públicos de propiedad estatal. Por el otro, en el “populismo económico” entendido como la incapacidad de contener el déficit público y mantener bajo control las demandas salariales.

Para revertir esa situación, se plantearon 10 recetas bajo el credo neoliberal. Las 5 primeras buscaban alcanzar el macro-equilibrio fiscal a través de: la disciplina fiscal, los cambios en las prioridades del gasto público, la reforma tributaria, el establecimiento de tipos de cambio competitivos y de tasas de interés determinadas por el mercado. Las 5 últimas se orientaban a la reforma estructural para reducir el rol del Estado generando mejores condiciones de desenvolvimiento del mercado a través de: la liberalización del comercio, la atracción de Inversión Externa Directa (IED), la privatización de las empresas públicas, la desregulación de la economía y el establecimientos de marcos jurídicos que reconozcan los derechos de propiedad intelectual (Williamson, 1990).

Sin embargo, los países en el mundo árabe no fueron consistentes con las medidas que debían implementar y los resultados fueron dispares, inclusive las mismas recetas continuaron aplicándose al momento de producirse la Primavera árabe. Por ejemplo, estos mostraron un mayor compromiso con la “estabilidad macroeconómica” y menor predisposición a realizar “ajustes estructurales” con terapia de shock como pedían los organismos multilaterales. En su lugar prefirieron enfoques más gradualistas, para evitar alguna conmoción social o afectar los intereses de los miembros de la élites gobernantes,⁵⁸ lo cual permite entender cómo dichas recetas se extendieron en el tiempo en términos comparados con otras regiones del mundo (Zahid, 2010).

Al igual que en América Latina, en el MENA el decálogo de recetas del CW logró la estabilidad macroeconómica, el crecimiento del Producto Bruto Interno –posibilitando el aumento del consumo que daba apariencia de bienestar, el acceso a la educación y al sistema de salud- y la reducción de la inflación especialmente en los primeros años. Cuando en el período 2010/2011 se analiza el PBI de los países que atravesaron por la Primavera árabe, se observa que éste había crecido. No obstante, dicho crecimiento no redundaba en la

⁵⁸ En el caso de Egipto, las reformas neoliberales (*infatih al-iqtisadi*) comenzaron en la década del 70 con el gobierno de Anwar el- Sadat el cual buscó desembarazarse de los años de nacionalismo económico del nasserismo. Por tal motivo, fueron las Fuerzas Armadas las que se opusieron a las nuevas medidas económicas alegando que lesionaban sus intereses. Sin embargo, con el paso del tiempo, las mismas resultaron ser beneficiosas por el control económico que les permitió ejercer sobre determinados sectores de la economía egipcia.

creación de nuevos puestos de trabajos en la economía real, cuando se toma en consideración la tasa de desempleo entonces vigente.

Cuadro N° 1

	Túnez	Egipto	Libia	Bahréin	Arabia Saudita	Yemen	Siria
Población (mill. De habitantes)	10,5	86,2	6,7	0.738	27,9	23,4	23,2
Edad media (años)	29,5	24	24,2	30,4	24,9	17,9	21,5
PIB (mill. Dólares)	43.000	253.000	83.000	21.000	481.000	30.000	67.000
PIB per cápita (mill. Dólares)	3.020	2.940	12.450	25.420	17.250	1.060	2870
Crecimiento PIB	3,4 %	5,5%	4 %	3,9%	3,7 %	5,2 %	4,6 %
Inflación	4,5%	10%	4,7 %	3,3 %	6%	12,2 %	6,8%
Tasa de desempleo	14%	9,7%	30%	15%	10,8%	35%	8,3%

Fuente: Elaboración propia a partir de:

The Economist "The World in 2011" (estimaciones 2010). Población, PIB, PIB per cápita, Crecimiento PIB, Inflación.

CIA Worldbook (estimaciones 2010): Población, Edad Media, PIB, Crecimiento PIB, Inflación.

Banco Mundial: PIB per cápita.

Esta situación descrita en el mundo árabe ponía en evidencia las consecuencias del modelo y su relación con el tipo de régimen autoritario, lo cual permite entender lo impopular que resultaban las medidas en un contexto de represión y autoritarismo, pese a que tardaron años en salir a la luz. Como bien sostiene Nadine Sika:

“Arab rulers have implemented the neoliberal project of economic reform with the logic of maintaining the regime’s power by controlling both politics and the economy” (Sika, 2012: 7).

Los países árabes, desde su conformación como Estados y en distintos grados, han aplicado un modelo de desarrollo ‘rentístico’ dependiendo del sector de mayor importancia de la economía. Así la renta se ha basado no solo en el ingreso de divisas de las exportaciones de materias primas provenientes de la agricultura, minería o energía, sino también del sector turístico, textil, de las remesas de los inmigrantes árabes –en los países del Golfo especialmente- o del cobro de los derechos de tránsito como el canal de Suez. Este modelo no se vio alterado con las políticas neoliberales dado que permitió mantener el control de la renta y mantener cautiva, dócil y poco reivindicativa a la población (Khader, 2011).

La apertura de la economía a través de la liberalización comercial tuvo un efecto sobre los sectores productivos que no pudieron competir con los productos importados, generando

una relativa desindustrialización (UNDP, 2009). La consecuencia se tradujo en un aumento del desempleo y el trabajo informal, con un Estado con poco margen para subsidiar a los sectores vulnerables y de clase media empobrecida.⁵⁹

Para los países exportadores de petróleo esto no representó grandes inconvenientes gracias al aumento del precio del barril del crudo en la primera década del siglo XXI.⁶⁰ No obstante fue una complicación para los países no exportadores de petróleo que sufrieron una mayor vulnerabilidad económica externa y puso al descubierto la ausencia de sectores productivos competitivos para contrarrestar dichos efectos. Empero, esta situación no se pudo compensar con el ingreso de IED en los países del MENA porque la misma se centró en el sector de servicios -telecomunicaciones, hotelería y servicios turísticos- y no en el sector productivo, al ser mercados pequeños, pocos atractivos y no integrados.

La privatización de las empresas públicas en general se realizó sin los marcos jurídicos correspondientes a las leyes de competencia de acuerdo a los estándares internacionales generando una situación de ‘*crony capitalism*’ o capitalismo de amigos (*ra’smaliyat alhabayib wal nasayib*) y posibilitando la aparición de una nueva élite de negocios favorecida por la apertura económica.⁶¹

“The system of cronyism, corruption and mutual dependency between the ruling elite and the business elite was essential for sustaining the authoritarian nature of these regimes. Economic liberalization was important for the development of the economy, but these countries developed their “crony capitalist” systems, which was unable and unwilling to

⁵⁹ Un dato revelador es lo poco integrada que se encuentra la región del MENA en términos comerciales. El comercio total entre sí equivale a solo un 10%, lo cual demuestra la no complementariedad económica de sus mercados y que las relaciones comerciales están orientadas hacia los países desarrollados bajo la estrategia centro-rayo (*hub and spoke*). Asimismo, las barreras arancelarias en promedio se sitúan en un 12%, sumada a multiplicidad de las barreras no arancelarias, y a que varios países no forman parte de las reglas multilaterales de la Organización Mundial del Comercio (OMC). Véanse: (Fawcett, 2004, 2005; Noland, 2004)

⁶⁰ En términos geopolíticos, la región del MENA es el repositorio más grande de petróleo convencional, con el 52% de las reservas mundiales comprobadas y el 42,1% de gas. En términos de producción mundial, representa el 36,1% de petróleo y el 20,4% de gas respectivamente. Véase: (BP, 2012).

⁶¹ La configuración de un capitalismo de amigos (*crony capitalism*) significó la aparición de un sector privado no competitivo y sin capacidad de generar nuevas fuentes de trabajo que pudieran absorber la mano de obra desocupada. El concepto de *crony capitalism* hace referencia a aquellas sociedades basadas en un vínculo estrecho entre el mundo de los negocios y el Estado. Así, el tipo de Estado Rentístico acostumbrado a vivir de los ingresos del petróleo, de las remesas externas o del turismo convivió con la falta de diversificación productiva y la informalidad en el mercado de trabajo. Los elevados índices de corrupción de las élites ligadas al poder promovieron que las familias gobernantes aprovecharan los nuevos negocios –por ejemplo de empresas de servicios privatizadas- a costa de una pronunciada exclusión social.

include the highly-eroding middle class and the high number of socially and economically excluded youth” (Sika, 2012: 10).

Mientras el Estado redujo el tamaño de la administración pública, los jóvenes profesionales no fueron absorbidos por el sector privado que en definitiva era poco significativo y regido por las nuevas reglas de flexibilización laboral. Esto generó un problema estructural de concentración de las riquezas y de corrupción, blanco de las críticas de los excluidos que no hallaban una inserción laboral digna.

El clima de corrupción posicionó al MENA como una de las peores regiones del mundo a la hora de hacer negocios, de acuerdo al índice de Percepción de Corrupción de Transparencia Internacional. La escala del mismo varía en un valor de 10 –ausencia de corrupción- a 0 - muy corrupto-. Antes de la Primavera árabe, un informe de esta organización sobre la región advertía que el nepotismo, el soborno y el clientelismo estaban tan profundamente arraigados en la vida cotidiana que incluso las leyes existentes de anticorrupción tenían poco impacto.⁶² Primero se encontraban los países árabes del Norte de África y luego los del Medio Oriente, siendo Libia y Yemen los más corruptos, con una puntuación de 2,2 respectivamente (Transparency International, 2011).

Cuadro N° 2

	Túnez	Egipto	Libia	Bahréin	Arabia Saudita	Yemen	Siria
Índice de Gini*	40	34,4	s/d	s/d	s/d	37,7	s/d
Nivel de democracia**	2,8	3,1	1,9	3,5	1,8	2,6	2,3
Acceso internet (%población)	34%	21,2%	5,5%	88%	38,1%	1,8%	17,7%
IDH***	81	101	53	39	55	133	111
Corrupción****	4,3	3,1	4,3	4,9	4,7	2,2	2,5

*Índice de Gini: la cifra más alta indica mayor disparidad en la distribución de la renta. Escala 0 a 100

**Nivel de Democracia: escala del 1 al 10, siendo 10 el mayor nivel de democracia

***Índice de Desarrollo Humano 2010 del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Total de países 169

****Índice de Percepción de la Corrupción de Transparencia Internacional. Escala de 0 (muy corrupto) a 10 (ausencia de corrupción)

A modo de ejemplo, el hijo del presidente Mubarak de Egipto, Gamal, no solo era un banquero representante de esa nueva clase económica sino el candidato a suceder al padre

⁶² De acuerdo con el Índice de Transparencia Internacional, los países que atravesaron por la Primavera árabe ocupaban los siguientes puestos: Siria el N°150, Yemen el N° 144, Libia el N° 130, Egipto el N° 115, Túnez el N° 64 y Bahréin el N° 43 a nivel mundial. Véase: (Transparency International, 2011).

en las elecciones de septiembre de 2011. Se estimaba que en los 30 años en el poder la familia Mubarak había amasado una fortuna que iba entre los 30 mil y 70 mil millones de dólares, teniendo en cuenta las inconsistencias de las declaraciones juradas presentadas ante Organismo de Supervisión Administrativa de Egipto (Goldstone, 2011). Una situación similar ocurría con la segunda esposa del presidente Ben Alí de Túnez, Leila Trabelsi, quien se había convertido en la mujer más rica del país, con una fortuna valuada en 6.000 millones de dólares, siendo que su profesión era de peluquera (Hernando de Larramendi, 2011).

Teniendo en cuenta ese estado de situación, la crisis financiera internacional de 2008 –con la caída de las bolsas por el efecto Lehman Brothers- impactó en el mundo árabe, arrastrando a muchos de los países que hasta ese entonces habían crecido a un promedio del 4,3% en el período 2002/2007. (Al-hamad, 2010). El primer canal de contagio se produjo a través del circuito financiero, por la liberalización de la cuenta de capitales realizada unos años previo, donde bajaron los flujos de inversión frente a la volatilidad de las bolsas que registraron una caída entre el 40% y 65%, especialmente las acciones de las empresas inmobiliarias (Habibi, 2009). El segundo canal de transmisión de la crisis se vio reflejado en el comercio exterior con la caída de los precios de los productos de exportación. En el caso de los países exportadores de petróleo, el barril bajó de 133 a 39 dólares, lo cual pudo ser subsanado por la cobertura de los Fondos Soberanos de Inversión. Distinta fue la situación de los no exportadores de petróleo, que no pudieron equiparar la caída de los precios internacionales de los productos de exportación,⁶³ lo que produjo un aumento de los mismos en los productos de consumo masivo importados.⁶⁴ Por último, la crisis impactó en la economía real con la caída del empleo generalizado, del turismo y del ingreso de las remesas, sumado al aumento del costo de vida por la inflación que en algunos países rozó los dígitos.⁶⁵ –Véase cuadro N° 1-.

⁶³ No se debe perder de vista que uno de los sectores más afectados por las políticas neoliberales ha sido el agrícola, que de acuerdo a las estimaciones necesita una revitalización urgente para evitar el éxodo a los principales centros urbanos. En el caso de los países no exportadores de petróleo, este sector concentra el 53% de la población –en Egipto, Yemen, Siria, Túnez, Marruecos- y representa el 74 % de la mano de obra desocupada (UNDP, 2009).

⁶⁴ Como consecuencia de la crisis internacional, estos países no pudieron subsidiar los productos básicos, lo cual dio lugar a protestas que se conocieron como ‘Las revueltas del Pan’.

⁶⁵ La crisis económica se manifestó en una caída de la actividad en todos los sectores, con saldos negativos en la cuenta corriente de la balanza de pagos, especialmente, en los países no exportadores de petróleo, disminución de las reservas internacionales debido al pago de la deuda y de las crecientes importaciones para

Si bien en términos generales la recuperación macro-económica se produjo en el bienio 2010/2011, coincidiendo con la Primavera árabe, los efectos sociales generaron un gran malestar. Esa situación ponía al descubierto no solo la ausencia de un modelo de desarrollo inclusivo y sostenible, sino también la ausencia de un Estado eficiente y responsable ante las demandas de la sociedad en su conjunto. Por tal motivo, un cambio verdadero se cifraba en lo político, y no en la puesta en escena de una liberalización política y económica funcional a los regímenes políticos:

“Partial or cosmetic political liberalization, designed to further a regime’s survival rather than to reform it, results in equally distorted economic liberalization and integration into the international economy” (Kamrava, 2004: 109)

En otras palabras, el crecimiento económico con exclusión social y política de las últimas décadas en el mundo árabe se había tornado insostenible y solo bastaba esperar que la fuerza de un pequeño suceso anunciara la llegada de un nuevo tiempo, de una nueva estación.

Las condiciones sociales

Las consignas de ‘pan, dignidad y libertad’ durante la Primavera árabe fueron el fiel reflejo del ambiente que atravesaban las sociedades árabes. Más allá de la heterogeneidad y diversidad de países que componen el mundo árabe, subyacían elementos socio-económicos compartidos. Por eso, cada una de esas palabras adquirió así su significado en correlación a las condiciones económicas (pan), sociales (dignidad) y políticas (libertad), las cuales permiten comprender las complejas dinámicas que siguieron las situaciones revolucionarias con el devenir de los acontecimientos.

Los cambios experimentados en la estructura social de las sociedades árabes eran consecuencia de las políticas neoliberales implementadas, evidenciándose un aumento significativo de la pobreza, que en algunos casos habían adquirido el carácter estructural.

cubrir la demanda interna, la salida de capitales y en un aumento de los precios de los productos básicos. Los flujos de Inversión Externa Directa bajaron por un aumento de la aversión al riesgo como así también cerraron sus puertas empresas por la crisis en Egipto, Túnez y Siria. El déficit fiscal se agravó como consecuencia del gasto de la demanda social, como así también la caída del empleo, generando esto último un aumento de la pobreza y la desocupación de un 15% promedio, sobre todo en los jóvenes profesionales.

Aunque en el mundo árabe el nivel de pobreza era alto, la misma –como bien plantea Khader- no había desencadenado nunca un movimiento revolucionario, pero:

“cuando la pobreza viene acompañada de injusticia, disparidades, desorden en los Estados y la depredación por parte de los regímenes, entonces se vuelve explosiva” (Khader, 2011: 63).

Esto nos remite a pensar en una conjunción de condiciones objetivas que estaban atravesando las sociedades y que eran sentidas subjetivamente por los actores que participaron en las protestas.

En este punto resulta importante aclarar que la participación de la gente en las manifestaciones respondía a la ubicación geográfica –el medio rural o urbano- la pertenencia a una clase dentro de la estructura social –pobre o media- a la franja etaria –adultos o jóvenes- en la que no importaba la adscripción laica o religiosa. Por eso la muerte de Bouazizi fue un punto de identificación clave que recorrió de manera transversal cada uno de esos aspectos, porque como en una suerte de espejo, devolvía la imagen de la desesperación, la desigualdad y la humillación que se vivía en el mundo árabe (Gerges, 2014).

Los ciudadanos comunes se convirtieron en los actores que dieron el halo de vida a la Primavera árabe. Gente común y anónima, disconforme con las transformaciones socio-económicas que buscaban cambiar para su suerte personal y la de su sociedad. Si bien fueron los sectores jóvenes –desempleados y muchos de ellos universitarios- los que estuvieron a la vanguardia de las manifestaciones, las mismas comenzaron en el medio rural, donde convergían las desigualdades sociales y regionales.

En referencia a esas desigualdades, Jean-Pierre Séréni sostiene para el caso tunecino que:

“Ce n’est pas un hasard si les dernières manifestations sont parties du gouvernorat de Sidi Bouzid, une région de l’intérieur enclavée et rurale. Le développement économique de ces vingt dernières années a profité d’abord aux zones côtières où se concentrent le tourisme, l’immobilier et les industries. La politique volontariste mise en place à partir des années 2000 n’a pas corrigé le mouvement, même si les efforts récents ont commencé ici ou là à porter leurs fruits, comme à Kairouan. L’intérieur, plus pauvre dans l’ensemble, continue à se sentir victime d’une discrimination sur le plan de l’emploi en faveur du Sahel et de la capitale, Tunis, dont sont issues les élites dans leur majorité.”

A l'inégalité régionale s'ajoute l'inégalité sociale. Les 10 % les plus riches de la population perçoivent le tiers des revenus, les 30 % les plus pauvres doivent se contenter de moins de 10 % du PIB... ” (Séréni, 2011).

El medio rural durante años ha sido el más afectado por las políticas económicas de libre mercado pero también el más postergado por parte de los distintos gobiernos. Al igual que en Túnez, en Egipto el 51% de la población rural era pobre; en Siria⁶⁶ el número ascendía al 62% y en Yemen al 77%. La poca disponibilidad de tierras aptas para la agricultura –que caracteriza al mundo árabe- se combinaba con dos factores alarmantes que coadyuvaban a ahondar la desigualdad social y regional. Por un lado, el aumento de la población viviendo en predios cada vez más pequeños, y por el otro, la escasez de agua necesaria para la vida humana y la actividad rural.⁶⁷

Esta situación dejaba al descubierto una realidad. Mientras el mundo árabe se convertía en el ejemplo de equilibrio macro-económico para los organismos multilaterales (Devlin, 2010; Beht y Aaltola, 2011) los países que lo integraban pasaron a ser los principales importadores de alimentos del mundo (Zurayk, y Gough, 2014), poniendo en evidencia la imposibilidad de alcanzar la ‘seguridad alimentaria’ no sólo individual sino también nacional. Por tal motivo, no fue casual que a los jóvenes se les unieran en las protestas pacíficas los sectores medios urbanos y rurales pidiendo por un cambio político.

En lo que respecta al medio urbano, el mundo árabe se ha caracterizado por tener un mayor desarrollo histórico en torno a las ciudades, una característica que se ha manteniendo en el tiempo como eje cultural, económico y político. Sin embargo, la dualidad en el ‘espacio’ urbano se ha incrementado entre las zonas ricas –generalmente costeras y preferidas por las grandes familias ligadas al poder político y económico viviendo en los barrios privados y con pautas de consumo en consonancia al estilo occidental- y las zonas pobres o periféricas que aumentaron en tamaño y en densidad poblacional, en donde el ciudadano de la calle vivía con tan solo 2 dólares al día (Abdel-Razek, 2011; Moore, 2014).

⁶⁶ Las protestas en Siria también comenzaron en las áreas rurales de Dera’a, Deir al-Zor y al-Rastan.

⁶⁷ Las estimaciones en torno al aumento de la población en el mundo árabe han encendido la luz de alarma. En el período 1950-2010 la misma aumentó un 335% y para un escenario 2030 se calcula que aumentará un 31%. Esta situación es lo que se ha dado en llamar la ‘bomba demográfica árabe’ y que en caso de que no se reviertan las condiciones económicas, la desigualdad, la pobreza y el desempleo seguirán siendo el caldo de cultivo de un escenario de gran malestar social.

A excepción de Túnez que tenía una pobreza del 3,8%, cuando se desató la Primavera árabe, en el resto de los países afectados la misma –de acuerdo con el índice de pobreza- se ubicaba en los 2 dígitos. Yemen presentaba una pobreza del 45,2%, Egipto 20%, Libia 30% y Siria 11,9%.⁶⁸ La explosión demográfica que atravesó el mundo árabe en las últimas décadas generaba un panorama, entre otras cuestiones, difíciles de gestionar. No se estaba teniendo en cuenta que había una “explosión de la pobreza”, como lo muestran los datos siguientes.

Cuadro N°3

	Túnez	Egipto	Libia	Bahréin	Arabia Saudita	Yemen	Siria
Tasa de desempleo*	14%	9,7%	30%	15%	10,8%	35%	8,3%
Población joven debajo de los 25 años**	42,1%	52,3%	47,4%	43,9%	50,8%	65,4%	55,3%
Tasa de pobreza***	3,8%	20%	30%	10%	11,3%	45,2%	11,9%

Fuente Elaboración propia a partir de:

*Economist Intelligence Unit, datos por países.

** The Economist Online, “Mapping the Arab World” 2011.

*** CIA World Factbook y World Bank 2011.

La ausencia de políticas económicas asertivas sobre el mercado de trabajo llevó a gran parte de la población al desempleo, la precariedad o la informalidad laboral como las que atravesó Bouazizi. Por un lado el Estado no generaba más nuevos puestos en la administración pública pero tampoco el sector privado era lo suficientemente dinámico para hacerlo. El desempleo se ubicaba en Yemen en el 35%, en Libia en el 30%, en Bahréin en el 15%, en Túnez en el 14%, en Egipto en el 9,7% y en Siria en el 8,3%. Según el *Arab Human Development Report* de 2009, para revertir esa situación se necesitaban crear aproximadamente 51 millones de puestos de trabajo a los fines de reducir el desempleo en el mundo árabe (UNDP, 2009).

Resulta importante no perder de vista lo mencionado *ut supra* acerca de la incongruencia entre el crecimiento económico experimentado gracias a las políticas pro mercado implementadas y la búsqueda del equilibrio macro-económico, con la ausencia de mejoras reales de las condiciones sociales experimentadas por la población (Joya, 2011). Esta situación adquirió un matiz importante en el sector de los jóvenes, hijos de la explosión

⁶⁸ En el caso de Bahréin no existen datos oficiales ni de organismos oficiales acerca del índice de pobreza.

demográfica, y protagonistas desde la primera hora de la Primavera que no encontraban respuestas a las demandas sociales y personales.

En el MENA el 60% de la población tenía menos de 30 años y el desempleo alcanzaba el 25% en los sectores jóvenes (Soler I Lecha y Macías-Aymar, 2011). Un detalle no menor era el alto porcentaje de profesionales desempleados que habían accedido a la formación universitaria al igual que el resto de los jóvenes en la región, en cualquiera de los 3 niveles educativos. El analfabetismo en los últimos 30 años había bajado de un 42% a un 10%, lo que generaba que los jóvenes con título secundario también encontraban dificultades similares a la hora de conseguir un empleo (WB, 2008).

Solo aquellos que tenían contacto directo con la elite económica o con el propio régimen podían escalar socialmente, el resto sufría la frustración y la sensación de que no hacía falta preparación alguna o superación personal ante la ausencia de expectativas reales:

“It is clear that youths constitute the largest segment of Arab populations, yet are highly marginalized, especially in the employment market. Youths are also marginalized in the political sphere, where the dominant political parties, especially in Tunisia, Egypt and Syria, consisted of business tycoons and individuals who had direct contact with the rulers” (Sika, 2011: 18).

Ellos eran la generación de jóvenes nacidos en la década del 80, acostumbrados a vivir siempre bajo un mismo régimen de gobierno, con leyes de emergencias y aparatos de seguridad en las sombras que les cercenaban un bienpreciado y escaso como el agua en el mundo árabe, la libertad. Para estos, la *identidad autoritaria* que se había construido socialmente durante décadas en la región y a la que sus padres se acostumbraron, les resultaba ajena porque sabían que existía otra cosa y que podían ser los actores protagonistas del cambio. Es decir, generar los “retos y romper con las rutinas” enfrentando colectivamente el sistema complejo, adaptándolos a una nueva realidad.

Tamaño empresa era imposible realizarla solos, por eso se forjó:

“una alianza de facto entre unas clases populares, cada vez más frustradas por el aumento de precios y la precariedad laboral, con unas nuevas generaciones de jóvenes urbanos pertenecientes a clases medias y medio-altas, hartos de constantes limitaciones en sus libertades individuales y de las escasas perspectivas de promoción social. Esta amalgama

ha sido un factor poderosísimo para sacudir los cimientos de unos regímenes asentados durante décadas en el poder” (Soler I Lecha y Macías-Aymar, 2011).

La imprevisibilidad de los hechos mostró la falta de adaptabilidad del sistema y la “volatilidad” al que fue sometido, impugnando la “estabilidad” doméstica pero también regional cuando la Primavera árabe produjo la aparición de un “cisne negro”.⁶⁹

Las condiciones políticas

La resiliencia de los regímenes autoritarios en el mundo árabe respondió a la presencia de condicionantes endógenos como también a condicionantes externos los cuales permiten entender por qué han perdurando en el tiempo.

A lo largo de los años, la región del MENA ha sido protagonista de conflictos interestatales, rivalidades religiosas y presiones externas producto de intereses geopolíticos inherentes al devenir de la política internacional. Por eso, el mantra autoritario –sinónimo de estabilidad interna- y que en términos generales rodeó al mundo árabe, estaba en consonancia con los intereses geoestratégicos de las grandes potencias. Durante la Guerra Fría y con posterioridad a ella, Occidente no cuestionó abiertamente a los regímenes no democráticos en la región en virtud de que eran un reaseguro –como ya se mencionó- de estabilidad frente al caos y al fanatismo religioso. Primero en contra del comunismo y luego en contra del temido *Islam político* y del terrorismo internacional.

Con el fin de la I Guerra Mundial, y la descomposición del Imperio Otomano, el rediseño regional dio a luz a “Estados territoriales” modernos -como se dijo en el capítulo uno- bajo el prisma *westfaliano* cuando se adoptó como régimen político la monarquía, heredera de la tradición europea. Sin embargo, promediando el siglo XX, algunos de los nuevos Estados lo impugnaron por medio de *coup d’Etats*, al proclamar las banderas del ‘panarabismo’ que encontraba legitimidad en las poblaciones en pos de la unidad.

En ese contexto, la creación del Estado de Israel en 1948 se constituyó en la principal amenaza al interés nacional de los países árabes –los cuales participarían en cuatro guerras

⁶⁹ De acuerdo con el informe de la OIT sobre *Tendencias mundiales del empleo juvenil* “la frustración colectiva de una generación de jóvenes que gozó de la oportunidad de obtener una educación pero no recibió la misma oportunidad de obtener un empleo decente ha sido, sin duda, un factor coadyuvante en la movilización de los jóvenes en apoyo de los movimientos de protesta política en Bahrein, Egipto, *Jamahiriya* Árabe Libia, República Árabe Siria y Túnez”. Véase, (OIT, 2011: 7).

regionales- legitimando la presencia de las Fuerzas Armadas como un actor de importancia en la vida política e institucional de los mismos.

Pero, en 1979 la Revolución Islámica acaecida en Irán generó un desequilibrio regional que condujo a las monarquías del Golfo –Arabia Saudita, Bahrén, Emiratos Árabes Unidos, Kuwait, Omán y Qatar- y a las repúblicas presidencialistas árabes –Egipto, Siria, Libia, Túnez y Yemen- a enfrentar una nueva amenaza. El otrora Israel pasó a ser percibido como una realidad insoslayable en el MENA con el cual se podía convivir, en una “alianza tácita” en contra de un enemigo en común, el Irán de los Ayatollahs. Desde entonces éste último se constituía en una amenaza a la seguridad de los países árabes, por la posibilidad de expandir el *Islam Político* por la vía revolucionaria bajo la condición de ser una “potencia revisionista”, la cual podía alterar el *status quo* (Hinnebusch, 2003, 2005b, 2005c, 2014). A pesar de que el modelo iraní no era fácil de replicar en el mundo árabe.

De ese modo, el mundo occidental privilegió el vínculo con los países árabes a pesar de que ninguno fuera una democracia. Estas monarquías eran aliadas estratégicas en el suministro de crudo para promover la seguridad energética que requería el funcionamiento la economía internacional. Las repúblicas presidencialistas –consideradas ‘moderadas y aliadas’ a los intereses de las potencias occidentales- eran socias en la lucha contra el islamismo y el terrorismo internacional. Mientras en diferentes regiones del mundo se emprendieron diferentes procesos de democratización, el mundo árabe gozaba de una “excepcionalidad invernal”, poniéndose de manifiesto el tradicional doble rasero de Occidente hacia los países de la región.

En el siglo XXI, la presión que generó la *Lucha Global contra el Terrorismo Internacional* y la instauración de la democracia –con las intervenciones norteamericanas- condujo a varios países del MENA a ensayar reformas aperturistas en los respectivos sistemas políticos. En el caso de Egipto, a partir de 2005 se admitió la presencia de partidos opositores, primero en las elecciones legislativas y luego en las presidenciales. En Siria, Jordania, Túnez y Marruecos –con la diferencia de regímenes de gobierno- se autorizaron la existencia de algunos partidos opositores en las elecciones parlamentarias, y en Arabia Saudita, se permitió votar por primera y única vez en las elecciones municipales para la elección de autoridades de 2005.

Para algunos, esas medidas eran interpretadas como las primeras reformas necesarias para dar inicio a una transición, donde se debía apoyar a los elementos blandos del régimen, y pasar de manera gradual por un ciclo de apertura política, conocido como ‘autoritarismo liberal’. Sin embargo, dichas medidas respondían más a las presiones internacionales que se cernían sobre los gobiernos árabes, las cuales terminaron siendo concesiones desde el poder, perfectamente diseñadas.

Los regímenes autoritarios árabes tuvieron la particularidad de institucionalizarse (Sika, 2011) y de perfeccionar los mecanismos de control por medio de una combinación de represión, a través de la temida la policía secreta y los servicios de inteligencia (*mukhabarat*) o el ejército de matones en las calles (*baltaguiya*) y la cooptación al sistema político de la oposición y otros sectores sociales. En efecto, los autoritarismos perfeccionaron la habilidad política de manejar el poder y como sostiene Larry Diamond:

“cuando la presión aumenta, tanto desde dentro de la sociedad como desde fuera, el régimen afloja sus restricciones y permite más actividad cívica y una arena electoral más abierta, hasta cuando parece que la oposición política podría volverse demasiado seria y eficaz. Entonces el régimen vuelve a los métodos más de mano dura de manipular las elecciones, restringir el espacio político y arrestar a los sospechosos habituales” (Diamond, 2011: 236).

En tal sentido, en las monarquías y en las repúblicas presidencialistas la maquinaria política funcionó de manera aceiteada permitiendo a las élites gobernantes gozar de exclusividad en el juego político. La denegación de determinados derechos básicos, como la libre asociación y la creación de organizaciones políticas se hizo por medio de la ley (Sadiki y Boukbari, 2014). Ello garantizaba al poder político la posibilidad de vetar cualquier tipo de organización que resultase una amenaza, como por ejemplo a la Hermandad Musulmana. En el caso que de que se permitiera su existencia, el ámbito democrático de discusión política natural como el parlamento se encontraba perfectamente controlado, lo cual lo convertía en una institución vacía incapaz de cambiar el orden de cosas.

El control de las actividades políticas y sociales en los países árabes implicó dotar de gran poder a los Ministerios del Interior, a través de los cuales ejercían el poder de vigilancia constante y de propaganda a favor de los gobiernos. Estos fueron precisamente los que cultivaron la imagen de sus propias sociedades como no preparadas y propensas a caer en

los fanatismos si los aparatos represivos no ejercían el control y vigilancia constante (López Vilariño, 2012).

El andamiaje legal para restringir las actividades políticas formaba parte del *low-intensity coercion* que se combinaba perfectamente con el *high-intensity coercion* a través de la represión física ante cualquier atisbo de disidencia. Primero ésta se ejercía sobre el espacio público vedado para la protesta, y luego, con una batería de medidas que se implementaban a los fines ejemplificadores sobre toda la sociedad, para sembrar el sentimiento propio de un régimen autoritario, el miedo. Entre ellas han sido recurrentes las detenciones arbitrarias, los asesinatos extrajudiciales selectivos y el empleo indiscriminado de la tortura empleando tanto los aparatos civiles como los de policía –de servicios y de seguridad- incluidas las unidades especiales de las Fuerzas Armadas (Yom, 2014).

Si bien es cierto que los regímenes autoritarios han tenido como un pilar importante a las Fuerzas Armadas, las mismas dejaron de ser un factor de desestabilización como en décadas anteriores. Los gobiernos prefirieron la no politización, apoyándose en el control y la represión de los aparatos de seguridad y los servicios, a cambio de que aquellas reciban determinados beneficios. En definitiva, eran las garantes de la estabilidad como última ratio del “status quo autoritario”, ya que ningún gobierno se presentaba como una dictadura estrictamente militar (Droz-Vincent, 2014).

Por un lado, se les respetó el autogobierno, la cadena de mando, la modernización de cada una de las fuerzas, los ascensos y se las erigió como todo un símbolo del Estado a cambio de que permanezcan en los cuarteles. Por el otro, fueron socias en el juego del *crony capitalism*, a través de prebendas y concesiones al controlar determinados sectores de la economía –yacimientos petroleros, establecimientos hoteleros, empresas de servicios públicos privatizadas- y la gestión de la ayuda internacional en la compra de armamentos o entrenamiento en el exterior. Esto último permite entender por qué a los ojos de la población eran una institución del Estado que no estaba directamente asociada con los métodos represivos vividos de manera cotidiana.

A la idea que el autoritarismo era socialmente compartido en el MENA, se le agrega –en sentido constructivista siguiendo a Yom- la noción de que los regímenes autoritarios árabes

se constituían como en una suerte de “comunidades epistémicas”.⁷⁰ Es decir, que promovieron la difusión de sus ideas a través de las fronteras, la coordinación entre diferentes actores estatales reflejando sus preferencias y la convergencia en el tratamiento de terminadas cuestiones, alejadas de una mirada habitualmente positiva y liberal. Es por ello que Seam Yom plantea que:

“norms rewarding authoritarian behavior can circulate within regions, for instance as dictators wish to share best practices as much as democrats desire to protect rights” (Yom, 2014: 54).

Esas prácticas socialmente aceptadas implicaron la cooperación a través de los Ministerios del Interior en materia de control, el empleo de las nuevas tecnologías, los planes de educación, la identificación de los grupos opositores, la circulación de información neurálgica para el interés nacional entre los países, y obviamente, el asesoramiento acerca de las medidas represivas tendientes a mantener el *status quo* autoritario.

Un dato que no debe pasar desapercibido en el mundo árabe, específicamente en las repúblicas presidencialistas ha sido la introducción de una nueva categoría de régimen que ni siquiera Giovanni Sartori en su tipología contempló, el de ‘repúblicas hereditarias’. Esta categoría la introdujo Hafez al-Assad de facto en Siria en el año 2000 antes de su muerte, cuando modificó la constitución habilitando la posibilidad de que su hijo Bashar se convierta en el nuevo presidente después de haber gobernado 30 años el país. El ejercicio del nepotismo, como práctica, con el “traspaso del poder del padre al hijo” era el objetivo a emular por el resto de las repúblicas presidencialistas en el mundo árabe y que precisamente fueron las que atravesaron por la Primavera árabe en el MENA (Sadiki, 2009).

En Túnez, Ben Ali con 23 años en el poder se preparaba para ceder el cargo (previa elecciones manipuladas) a su hijo Mohamed o en su defecto a su segunda esposa Leila Trabelsi. En Egipto, Hosni Mubarak con 30 años en el poder, proponía a su hijo Gamal (el cual era resistido por el ejército); en Yemen Ali Abdullah Saleh, con 33 años en el gobierno intentaba una nueva reelección o ceder el puesto a su hijo Ahmed; y en Libia, el Coronel

⁷⁰ Por comunidades epistémicas se entiende “*transnational networks of professionals, such as experts and activists, who possessed authoritative knowledge in a defined field and were linked by shared normative beliefs. Standards of validity, and unifying goals*”. Véase: (Adler y Haas, 1992).

Muamar Gadafi con casi 42 años rigiendo los destinos del país, postulaba a Saif el Islam como su sucesor.

Este tipo de régimen político ha devenido en lo que Jack Goldstone denomina “dictaduras sultanísticas”, entendiendo por ello, regímenes que poseen líderes nacionales sin una ideología más que la concentración del poder en la autoridad de quien lo ejerce. Por eso preservan los aspectos formales de una democracia –elecciones, asambleas nacionales, partidos políticos, constituciones- gobiernan bajo el estado de emergencia –con la despolitización de la sociedad civil y la ausencia de instituciones- y emplean un sistema de patronazgo –con el que promueven el bienestar con subsidios sobre los alimentos y la gasolina, el desarrollo económico a través de una cierta industrialización y la exportación de *commodities*. Además, dichos regímenes ejercen el control con las fuerzas de seguridad subordinadas al poder ejecutivo, gracias al empleo de prebendas y espacios de poder en los aparatos del Estado (Goldstone, 2011).

La perpetuación de los regímenes a través de los ‘herederos’ fue pensada para seguir controlando el poder político y económico, pero, las condiciones económicas y sociales habían cambiado en el mundo árabe. En la fortaleza de los mismos estaba su debilidad, porque ejercían la simple “dominación sin hegemonía” (Chalcraft, 2014). A los ojos de la población, la sucesión a través de los hijos perpetuaba un sistema que se percibía injusto y corrupto, lo que marcaba un divorcio profundo entre los gobiernos y las sociedades. A diferencia del panarabismo, que sirvió para aglutinar a la población en pos de un proyecto de unidad árabe, las políticas económicas de libre mercado pusieron al desnudo a los respectivos gobiernos, percibidos como carentes de sensibilidad social.

Si bien en el mundo árabe las protestas –estudiantiles- y las huelgas –sindicales- habían aumentado a lo largo de la primera década del siglo XXI, nunca habían puesto en entredicho la naturaleza del poder político reclamando cambios.⁷¹ Pero el malestar económico y la frustración social por las condiciones mencionadas *ut supra*, contribuyeron a que la muerte de Bouazizi despierte la necesidad del cambio. Así, la mecha revolucionaria comenzó con las protestas pacíficas, las cuales fueron reprimidas hasta que finalmente en

⁷¹ A modo de ejemplo, en Egipto durante la primera década del siglo XXI se calcula que hubieron 1000 protestas estudiantiles y sindicales en todo el país.

un solo grito en las plazas se replicó en un eco ensordecedor, ‘el pueblo pide la caída del régimen’ (*al-sha ’b yurid isqat al-Nizam*).

Las trayectorias revolucionarias

Cuando se observa la trayectoria de los regímenes presidencialistas de corte hereditario –el tiempo que permanecieron en el poder y lo rápido que se derrumbaron- sobresale, por un lado, la pérdida del miedo de las sociedades civiles que reclamaron por cambios políticos tangibles para resolver el entorno de frustración y humillación. Por el otro, se pone en evidencia la falta de adaptación a las transformaciones sociales y económicas, mostrando el claro divorcio que existía con relación a la sociedad.

Las “situaciones revolucionarias” no se producen en el vacío sino que se desenvuelven en un contexto social y responden a ‘condiciones’ –como las antes expuestas- donde la “efectividad” del Estado, para dar respuestas a las demandas, se cuestiona de manera tal que ya no hay marcha atrás. Esos retos desnudan en definitiva la incapacidad de adaptación y posibilitan el inicio de las “trayectorias revolucionarias” en las que se genera una identidad revolucionaria. Asimismo, los aparatos coercitivos toman distancia de los gobiernos, atendiendo no sólo al desarrollo de los acontecimientos en el ámbito doméstico, sino también evaluando las repercusiones en el ámbito internacional.

Para el estudio de las “revoluciones de nuevo cuño” que plantea Lawson, es importante que se genere:

“a close-knit oppositional identity centered on shared ‘stories’ which unite disparate groups behind a common cause” (Larson, 2012: 15).

Un aspecto distintivo que incorpora Lawson en el proceso constitutivo de la identidad revolucionaria es la utilización de las TIC’s como herramientas para la convocatoria de las protestas y las movilizaciones. A través de ellas, los protagonistas buscan dar a conocer la situación revolucionaria –pese al control que los gobiernos autoritarios ejercen sobre la libertad de expresión- aunando las historias personales y la multiplicidad de voces que se adhieren a las manifestaciones.

Este nuevo tipo de revoluciones no cuestionan el orden liberal, la democracia o los derechos humanos por considerarlos una invasión foránea, sino que por el contrario apelan

a ellos poniendo en una disyuntiva a los propios regímenes y al mundo Occidental, que ya sea por intereses o motivos estratégicos les brindó apoyo. De ese modo, buscan que “otros” tomen conciencia de lo que está pasando en el terreno, como una forma de dar visibilidad y de impedir los desmanes de una represión. Por un lado, las revoluciones son llevadas adelante por movimientos en nombre de la “justicia y la libertad política para limitar el poder” omnipresente del Estado, sin la necesidad de recurrir a la tradicional tabula rasa. Y por el otro, la oposición –al hacer visibles las protestas- plantea el recurso de la “negociación” para alcanzar una solución con los elementos del régimen, evitando el derramamiento de sangre.

Las trayectorias revolucionarias y las TIC's

En la Primavera árabe, los dos componentes antes mencionados estuvieron presentes, variando de un país al otro en lo que hace al empleo de la TIC'S y al carácter pacífico de las protestas. Los regímenes intentaron reprimirlas hasta donde les fue posible, por la presión internacional o por las propias fuerzas armadas que buscaron preservar su posición en el nuevo orden de cosas, dejando solos a los mandatarios y negociando con un colectivo revolucionario de amplio espectro o multclasista.⁷²

El antecedente en la región fueron las elecciones de junio de 2009 celebradas en un país no árabe del MENA, como la República Islámica de Irán, donde los jóvenes se rebelaron ante los resultados conformando el ‘Movimiento Verde’. La censura gubernamental en los medios masivos de comunicación y el apagón informático con la detención de los bloggers que convocaban a las manifestaciones convirtió a los ciberactivistas en periodistas ciudadanos transmitiendo lo que ocurría a través de los teléfonos celulares (Alineyad, 2011).

Mientras en el mundo árabe los regímenes no tomaron nota acerca de lo ocurrido en el país persa, sus jóvenes indignados por la esclerosis de los regímenes gobernantes encontraron en las nuevas tecnologías las herramientas para hacer temblar las arenas que caracterizan a la topografía del lugar. Aunque no fue una Revolución de *Facebook o Twitter* como se la dio

⁷² Los casos de Libia y Siria presentan su propia sinergia, porque al momento de iniciarse las protestas se dijo que las mismas respondían a elementos terroristas infiltrados con el fin de desestabilizar el gobierno. Por eso recurrieron al uso de la fuerza con armamento pesado para reprimir a la propia población.

en llamar, tampoco se debe desvalorizar el rol que estos medios jugaron, al punto de decir que no podían generar cambios sociales.⁷³

La muerte de Mohamed Bouazizi fue el catalizador del malestar que se vivía desde hacía tiempo y sin perspectiva de un cambio genuino. Las imágenes de la inmolación subidas al portal de videos de *Youtube* alcanzaron a cientos de seguidores (*youtubers*) no sólo en Túnez sino en el mundo. Esas mismas imágenes se expandieron por la red (viralizaron) cuando la diseñadora gráfica Shamseddine Abidi de 29 años, consternada por lo sucedido, lo publicó en la página social de *Facebook* para los amigos. De allí, se fue propagando la noticia inclusive las imágenes de Bouazizi agonizando en el hospital junto a su familia.⁷⁴

Para los especialistas en comunicación Philip Howard y Missanmil Hussain la red cognitiva que se fue generando ante los acontecimientos comenzó entre los más allegados y se propagó porque:

“In their shared sympathy for the dying man, networks of family and friends came to realize that they shared common grievances too. The realization hit home as people watched Youtube videos about the abusive state, read foreign news coverage of political corruption online and shared jokes about their agins dictators over SMS” (Philip y Hussain, 2014: 187).

Sin embargo, el golpe de gracia lo realizó la cadena *Al-Jazeera* cuando tomó nota de lo sucedido en el espacio virtual, retransmitió las imágenes por todo el MENA en árabe en el espacio público y colgó la noticia para el mundo en la página en inglés.⁷⁵ Este portal transmitió en directo (*live stream*) por internet el devenir de los acontecimientos, sumándose la creación de “las aplicaciones para *Android* y *iPhone*” en las *tablets* y *smartphones* (Sreenivasan y Cooper, 2011).

Las reacciones del gobierno fueron inmediatas. Por un lado, el presidente Ben Ali fue a visitar a Bouazizi y su familia al hospital en clara muestra de solidaridad, pero por el otro, ante las críticas y la ridiculización que sufrió decidió prohibir a los portales de videos de *Youtube* y *DailyMotion*. Luego –y al igual que en el resto de los países que sufrieron el

⁷³ En este último punto se hace referencia al artículo famoso de Malcolm Gladwell –Small chances. Why the revolution will not be tweeted?- en el que minimiza totalmente el rol de las nuevas tecnologías. Véase: (Gladwell, 2011).

⁷⁴ Bouazizi tenía 26 años y era el principal sostén económico para la familia, integrada por su madre (viuda), cinco hermanos menores y un tío.

⁷⁵ El portal de noticias y la transmisión en directo de *Al Jazeera* se hizo en la siguiente dirección de URL: [http:// http://www.aljazeera.com/live/](http://www.aljazeera.com/live/)

efecto contagio en las redes- llevó adelante el apagón informático en las principales ciudades. A ello, se sumó la represión sobre los *bloggers* identificados por los servicios secretos.

Esas medidas generaron una reacción inmediata dentro y fuera de Túnez. En el país, el uso de las redes sociales alcanza al 20% de la población, en su mayoría a jóvenes, pero el uso de celulares suplió la censura informática con el uso de los SMS. Desde el exterior, el apoyo a los jóvenes lo brindaron las comunidades de Hackers *Anonimus* y *Telecomix* que permitieron burlar los *firewall* del gobierno, creando *software* gratis para evitar la censura informática.

Con la muerte de Bouazizi el 4 de enero de 2011, la situación se agravó aún más con la convocatoria a manifestarse en las calles y plazas, a través de *Twitter*, lo cual implicó el cierre de la cuentas de los usuarios tunecinos primero, y luego, la prohibición total.⁷⁶ Para revertir la censura informática, los SMS daban las coordenadas acerca de dónde congregarse y a qué hora –empleando la APP de *Google Mapps*- y resaltando el carácter pacífico de las protestas (Philip y Hussain, 2014).

A pesar de la represión ejercida con los aparatos de seguridad, la gente permaneció en las calles al grito Ben Alí afuera! (*dégage*). La pérdida del miedo se trasladó de la sociedad al gobierno, por eso recurrió a las Fuerzas Armadas para reprimir. Sin embargo, éstas se negaron a hacerlo, lo que precipitó su renuncia y el pedido de asilo al Reino de Arabia Saudita el 14 de enero. La elección de éste país como refugio no ha sido casual, dado que siguió los acontecimientos con la expectativa de que la *Revolución de los Jazmines* fuera un hecho aislado.

Dos cuestiones son importantes marcar acerca de lo ocurrido en Túnez. La primera, se relaciona con el rol que las nuevas tecnologías desempeñaron junto con la cadena satelital *Al-Jazeera* retransmitiendo en vivo y en directo. Y la segunda, con el efecto contagio que Túnez tuvo para el resto del Mundo árabe.

⁷⁶ Durante las protestas, Ben Alí emitió dos cadenas oficiales por los medios gubernamentales. En la primera del 28 de diciembre responsabilizó a los manifestantes de perjudicar a la economía, sobretodo porque se unieron los círculos de profesionales y la Unión General de Trabajadores de Túnez (UGTT). En la segunda, del 10 de enero, responsabilizó de las manifestaciones a infiltrados terroristas extranjeros y prometió crear inmediatamente 300 mil puestos de trabajo, cuando la economía en los cinco años anteriores no lo había hecho. La tercera y última cadena oficial la brindó el 13 de enero, la cual exasperó a la gente en las calles, ante la negativa a renunciar.

Con relación a la primera, las nuevas tecnologías de la información y la cobertura de la cadena qatarí generaron una simbiosis mediática que permitió que los propios ciudadanos fueran periodistas y productores de las noticias, contando lo que estaba ocurriendo en el minuto a minuto.

Por eso, en el mundo árabe, la modernización de las telecomunicaciones de las últimas décadas –coincidiendo con las privatizaciones antes mencionadas- creó lo que Manuel Castells denominaría una “sociedad de redes”.⁷⁷ Gracias al empleo de las tecnologías de la información y la comunicación, se constituyeron sociedades de redes digitales, que permitieron borrar la noción del tiempo y el espacio, al conocer cómo viven, piensan y sienten los otros, al integrarse en un gran mundo virtual. El tema es que no ha sido solo una cuestión social de comunicación el ‘postear’ fotos o poner me gusta, sino que las 2.0 han servido como avenidas de comunicación e información frente a la censura oficial (Sreenivasan y Cooper, 2011; Philip y Hussain, 2014). La construcción de redes digitales, como un fenómeno nuevo en el siglo XXI, ha permitido “la auto-comunicación de masas”.

De esa manera, como bien expresa Castells:

“potencialmente puedo llegar a una audiencia global, como cuando se cuelga un video en YouTube, un blog con enlaces RSS a una serie de webs, o un mensaje a una lista enorme de direcciones de correo electrónico. Al mismo tiempo, es auto-comunicación porque uno mismo genera el mensaje, define los posibles receptores y selecciona los mensajes concretos o los contenidos de la web y de las redes de comunicación electrónica” (Castells, 2009: 88).

Los sucesos de la Primavera árabe se encuentran marcados por la sinergia que las 2.0 le imprimieron a los eventos, donde la información se convirtió un elemento vital para comunicar el hartazgo y donde los gobernantes no tomaron una dimensión cabal acerca de lo que circulaba en el espacio virtual –para muchos de ellos algo desconocido o de ciencia ficción-. Sin embargo, estas iban a ser su talón de Aquiles, frente a miles de personas que salieron a pedir cambios sin temor a la represión en el espacio público, a la cual estaban acostumbrados.⁷⁸

⁷⁷ El concepto sociedad de redes Manuel Castells lo desarrolló por primera vez en “Materiales para una teoría preliminar sobre la sociedad de redes”. Para mayores detalles, véase: (Castells, 2001).

⁷⁸ Una vez ocurrida la renuncia de Ben Alí, las protestas tuvieron una menor intensidad en diferentes países: Jordania, Irak, Omán, Yemen y Arabia Saudita. Véase: (Philip y Hussain, 2014).

Con relación a la segunda, Túnez generó un efecto contagio sobre el resto de la región del MENA. Si bien la palabra contagio hace alusión a una enfermedad o una dolencia física, el sentido mentado que en esta tesis se adopta es el propuesto por Timo Behr y Mika Aaltola cuando plantean:

“The contagion of political disturbances can be understood in terms of a learning process. Often, learning is considered to be a conscious cognitive process. Therefore, much emphasis is placed on the spread of ideas, information, and knowhow as the spearhead of contagion. (...) it was vitally important for the protesters to pass on information on how to organize large-scale demonstrations and acts of civil disobedience. From this perspective, channels of information quickly turned into channels of contagion” (Behr y Aaltola, 2011: 6).

Con el advenimiento de la revolución de la información, la comunicación adquirió otra naturaleza, intensidad y velocidad, difícil de gestionar por la censura estatal. Las redes sociales permitieron saber dónde, cuándo y cómo participar de las protestas, dándole identidad y “voz a los sin voces”. Por eso fue una “intoxicación epidémica” de informaciones el proceso cognitivo de aprendizaje basado en los sentimientos y las emociones durante mucho tiempo contenido (Behr y Aaltola, 2011).

La Primavera árabe fue la primera revolución en donde las tecnologías 2.0 desempeñaron un papel importante para convocar a las manifestaciones en contra de los respectivos regímenes. El uso de *Facebook*, *Twitter* y los blogs de Internet sirvieron para ‘viralizar’ la información sin censuras hacia el exterior y hacia quienes las empleaban, es decir, los jóvenes:

“maestros de esta nueva forma de guerra. Usan a fondo la información contra el poder, destruyen sus mentiras, no dudan en manipular ellos mismos la información en su propio beneficio, contraponiendo otra narración. Creando un mundo propio. Moderna y revolucionaria, esta juventud juega con las nuevas técnicas de comunicación” (Naïr: 2013: 47).

Así, ‘pan, dignidad y libertad’ no fueron palabras vacías sino contenedores de emociones – ira, rabia, indignación, angustia- que encontraron su razón de ser en las condiciones económicas, sociales y políticas que atravesaba Túnez en contexto socio histórico

determinado, pero que también dotaba de sentido identitario al resto de los pueblos de los países del mundo árabe.

De ese modo,

“Contagion can therefore heighten the awareness of emerging identities —such as ‘the young protester’—and lead to a rapid shift in loyalties away from the ‘old regime’. (...) The contagion conducive to intensifying political disturbances can take the form of the transmission of new interpretative frames” (Behr y Aaltola, 2011: 8).

No ha sido casual que los jóvenes manifestantes en Egipto gritaron —con diferencia de unos días en las Plazas del Cairo, Alejandria y Suez- “Túnez es la solución” (*Tunis hiya al-hal*). La *Revolución de los Jazmines* generó sorpresas porque 23 años en el poder se escurrieron en tan solo 3 semanas de protestas. Pero nadie apostaba a que el “contagio” se pudiera repetir, menos aún, en el país más grande del mundo árabe, Egipto.

Para ese entonces, el efecto mariposa ya había desatado un ‘tsunami político’. Por un lado, en el mundo árabe-sunnita desde Túnez hasta Yemen, pero por el otro, al interior de cada uno de los países en donde distintas localidades se fueron plegando a las protestas para alcanzar mayor visibilidad en las capitales, símbolo del poder de dominación de los regímenes que sumergieron a sus países durante años bajo el largo invierno autoritario árabe. Así, el despertar implicó la pérdida del miedo y la toma del espacio público sentido como propio, al concentrarse en las plazas, las calles y especialmente en las mezquitas. Estas sirvieron de refugio en la tradicional oración de los días viernes para protegerse de la represión de la temida policía secreta y de los servicios de inteligencia.

Por tal motivo, la Primavera árabe abonó la tesis que a la historia la escriben los pueblos. De tal manera que el despertar vino a cuestionar —como se ha mencionado en páginas anteriores- a un ciclo de dominación poscolonial de Estados autoritarios, con modelos de desarrollo no inclusivos que ahondaron precisamente la distancia entre los regímenes y sus respectivos pueblos. Por tal motivo, las nuevas tecnologías sirvieron como una herramienta para la convocatoria a las protestas, pero no crearon organizaciones ni partidos políticos para el día después. Como se verá más adelante, las revueltas devenidas en revoluciones allanaron el camino para que los excluidos y perseguidos islamistas devinieran en protagonistas en el nuevo contexto que se generaba, tal como se planteó en el capítulo anterior.

Ahora bien, en Egipto, las imágenes de Túnez transmitidas en vivo y en directo por la cadena *Al-Jazeera* despertaron las manifestaciones, coincidiendo además, con la circulación en las redes sociales de las fotos en la morgue del bloguero Khaleb Said, con la cara deformada y asesinado el 6 de junio de 2010 por la policía egipcia. Es importante destacar que con la Primavera árabe también aparece el individuo como sujeto del cambio y con nombre propio.⁷⁹ El ejecutivo local de Google, Wael Ghonin creó en *Facebook* la página “*We are all Khaleb Said*” a través de la cual pudo convocar a la primera manifestación el 25 de enero de 2011. En esa oportunidad, miles de jóvenes comenzaron a salir a las calles protestando de manera pacífica y concentrándose en los puntos de encuentro previamente anunciados.

A través de *Twitter*, el propio Ghonin brindaba las coordenadas del estado de situación y de los lugares en los que se encontraban los aparatos de seguridad, inclusive los denominados matones a sueldo (*baltaqiya*).⁸⁰ Pero, el arresto de Ghonin y el cierre de sus cuentas en las redes sociales fue acompañado por la infiltración de los servicios que empezaron a monitorearlas enviando información falsa. Por tal motivo, la página *boingboing.net* en el exterior empezó a difundir la información de la gente en las calles y a enviar documentos en formato PDF donde se mostraba la forma que los manifestantes debían burlar el control gubernamental.

La reacción del gobierno fue de reprimir las protestas y cortar la conexión a Internet el 28 de enero en todo el país –coincidiendo con el denominado ‘día de la ira’-, lo cual tuvo un efecto contraproducente porque miles de estudiantes secundarios se volcaron a las calles, aumentando el número de manifestantes.⁸¹ A ellos, se plegaron los círculos de profesionales y las centrales sindicales entonando las consignas de:

⁷⁹ En Túnez, Mohamed Bouazizi encarnó los sentimientos de indignación que condujo a los tunecinos a las calles, y en Egipto, las imágenes de Khaleb Said, el joven de 28 años que osó criticar desde su blog a la corrupción de la dinastía Mubarak.

En Libia, la detención del abogado de las víctimas de la masacre de la prisión de Abu Salim de 1996, Fathi Terbil, encendió la ira en Bengazí en la región de la Cirenaica. En Siria, a principios del mes de marzo, la detención, tortura y muerte en manos de la policía de un joven adolescente que pintó un grafiti pidiendo “libertad”, lo constituyó en el primer mártir sin nombre de las 122 mil víctimas desde que se inició la Primavera Árabe en el país de la Mesopotamia hasta el 2013.

⁸⁰ Los tweets de Ghonin fueron re-tuiteados por 3 cuentas que actuaron como megáfonos virtuales para las protestas: @zeinobia, @3arabawy y @waelabbas.

⁸¹ La represión sufrida a partir del 25 de enero condujo a los manifestantes a convocar al viernes de la ira”, no solo en honor a la oración tradicional de ese día para la religión islámica, sino también porque es el equivalente al día de descanso dominical.

"Abajo, abajo, Hosni Mubarak; abajo, abajo, Gamal Mubarak", "pueblo egipcio, alza tu voz, tienes derecho a hablar", "ayer éramos todos tunecinos; hoy somos todos egipcios; mañana seremos todos libres" (Tesón, 2011a).

El apagón informático en Egipto se hizo obligando a las cuatro operadoras que brindaban los servicios de internet y telecomunicaciones a no funcionar –*Link Egypt, Vodafone/Raya, Telecom Egypt y Etisalat Misr*-. Así el país amaneció enmudecido, afectando a todas las actividades económicas, a los propios manifestantes que no podían enviar SMS y a los medios internacionales que estaban cubriendo las noticias, a excepción de *Al-Jazeera* que transmitía dentro y fuera del país con su propio satélite.⁸²

El costo económico de silenciar al país pero también a los manifestantes que no abandonaron las calles hizo que el presidente Mubarak diera en horas de la noche su primer discurso televisado por la cadena oficial. En el mismo prometió un nuevo gobierno –porque hizo renunciar a todo el gabinete- y nombró por primera vez en el cargo de vicepresidente –vacante desde 1981- al Jefe de los servicios de inteligencia, Omar Suleimán.

Con esas reformas políticas anunciadas y el restablecimiento de las comunicaciones en el país buscó dar una nueva cara al gobierno, intentando poner fin a las protestas, pero sus horas estaban contadas. En las redes se convocaba a la protesta del millón de personas y al cambio de régimen.

Las trayectorias revolucionarias: la negociación pero con represión en el mundo árabe

El contexto en el que se desarrollaron las trayectorias revolucionarias en el mundo árabe acaparó la atención regional e internacional por diferentes motivos e intereses.⁸³ El *status*

⁸² Cuando se produjo el apagón informático en Egipto, el grupo de hackers *Anonimus* –que previamente había ayudado a los jóvenes tunecinos- empezó a diseñar programas espías que afectaron a los principales organismos del país. De esa manera, hackeó el sistema informático del Ministerio de Interior para que las autoridades oficiales no pudieran perseguir a los ciberactivistas.

⁸³ Cabe mencionar, que en virtud de los acontecimientos, otros países árabes decidieron emprender reformas a los fines de evitar las manifestaciones masivas. Las mismas fueron diseñadas por los gobiernos abriendo gradualmente los respectivos regímenes.

Marruecos realizó una reforma constitucional, la cual dotó de un mayor rol al parlamento, aceptando que los partidos islámicos alcancen una genuina representatividad.

En Jordania, las protestas generaron una reacción inmediata y el Rey Abdalá II bin Al Hussein destituyó al gobierno acusado de no representativo y anunció medidas de carácter económico.

quo autoritario que había perdurado en el tiempo estaba sufriendo retos y la falta de adaptación de los regímenes que improvisaron un conjunto de medidas tendientes a resolverlos, fueron consideradas insuficientes. (Véase Mapa N° 3 La Primavera árabe en el MENA).

Si bien la revolución tunecina generó un efecto contagio en los ciudadanos de otros países del MENA –que salieron a las calles gracias a la comunicación de masas que facilitó el empleo de las nuevas tecnologías- también produjo un efecto de “reacción” por parte de los regímenes autoritarios (Kausch, 2011). Las manifestaciones expresaban el descontento económico y social, y pedían por una solución de carácter política a los respectivos gobiernos. Sin embargo, las respuestas fueron una mixtura de medidas donde la solución estaba en la aplicación de medidas económicas para acallar el descontento social, tales como el aumento de salarios, el aumento de subsidios para los productos básicos o la creación de nuevos puestos de trabajo en la administración pública para insertar a la mayoría de jóvenes profesionales desempleados.

Pero las medidas de naturaleza política resultaron ser tibias o alejadas de las demandas de los manifestantes. Por ejemplo, los anuncios de no presentarse a las próximas elecciones, las renuncias de las segundas y terceras líneas de los cuadros de gobierno o las promesas de retomar las postergadas reformas políticas, buscaron demostrar la ‘voluntad’ y el ‘compromiso’ de los gobiernos por recorrer un camino de ‘apertura política’. Este conjunto de medidas se constituyeron en una zanahoria seguida por el palo de la represión a todo tipo de manifestaciones, con el fin de propiciar la vuelta al orden alterado.

El carácter pacífico de las protestas buscaba poner en evidencia a los respectivos regímenes no solo para evitar la represión interna sino también para dar a conocer al mundo lo que estaba sucediendo, para que no permaneciese al margen cuando se apelaba a valores socialmente compartidos. Por tal motivo, las trayectorias siguieron su propio curso y en las mismas, pese a las posiciones irreconciliables, se buscó la vía de la negociación para evitar mayores costes en vidas humanas. En los países que atravesaron por la Primavera árabe, las negociaciones se dieron en la dimensión doméstica seguidas con atención en la dimensión internacional por diferentes actores estatales y no estatales.

En Argelia, Abdelaziz Bouteflika primero censuró en los medios oficiales los hechos acaecidos en Túnez. Pero luego, y en un gesto de concesión desde el poder prometió reformas políticas. La primera ha sido la derogación de la ley de emergencia que estuvo en vigor 18 años.

El carácter imprevisto de los acontecimientos sumada a la falta de previsión es lo que permite comprender por qué en algunos casos las trayectorias desembocaron en la caída de los regímenes y el inicio de la apertura democrática. Mientras que en otros, las negociaciones diplomáticas y las presiones externas condujeron a intervenciones militares para poner fin a la represión.

Así, algunos países emprendieron el cambio y otros se sumergieron en un caos de difícil resolución. En uno como en otro caso, resulta importante detectar que la religión apareció encarnada en diferentes actores con acciones concretas en la dimensión pública durante las trayectorias, ya sea participando del nuevo juego político o impugnando los resabios de un viejo orden que no terminaba de morir. A simple vista, se podría suponer que el caos, las rivalidades interconfesionales o las *proxy war* se constituían en el peor de los escenarios, pero ello se reducía a unos pocos ejemplos (Libia, Siria y Yemen). Sin embargo, la apertura política y la participación del *Islam político* representaban una ‘amenaza’ mayor, porque Egipto no solo recobraba el rol de líder que alguna vez tuvo para el mundo árabe, sino porque también alteraba el *status quo* regional, haciendo posible la existencia de una ‘democracia islámica árabe’ que podía servir de ejemplo –o de contagio como la historia ha demostrado en diferentes regiones del mundo- al resto de los países diseminados por el MENA.

Sin lugar a dudas, Túnez ha sido el punto cero de la Primavera árabe con las protestas que culminaron con la *Revolución de los Jazmines*, la cual tomó ese nombre en honor a la flor nacional. Desde 1957, el país conoció solo a dos presidentes a lo largo de su historia. El primero Habib Bourguiba, quien depuso al Bey (rey) Muhammad VIII al-Amin, asumió por un golpe de estado e instauró una república presidencialista secular–de orientación nacionalista y socialista- hasta 1987. En ese año, otro militar –Zine El Abidine Ben Alí- tomó el poder alegando el estado senil del presidente con la promesa de instaurar la democracia. Empero, ello nunca ocurrió y su poder se perpetuó en las 5 elecciones consecutivas que ganó con el Partido Rassemblement Constitutionnel Démocratique (RCN).⁸⁴

En el año 2002, a través de un referéndum consagró la presidencia indefinida sin límite de edad y en un sino de ‘apertura’ diseñado desde el poder, instituyó un parlamento con dos

⁸⁴ Ese fue el nombre que adoptó el partido que en el gobierno de Bourguiba se lo conoció como Destour.

cámaras que estuvieron bajo el dominio del RCN. Esto le permitió ser reelecto por última vez en 2009 con el 89.65% de los votos. En ese entonces, ya se hablaba de que para las elecciones presidenciales de 2014 iba a sucederlo su hijo Mohamed o en su defecto su esposa, conocida como la “regente de Cartago”.⁸⁵

Las condiciones económicas y sociales se agravaron en la primera década del siglo XXI, coincidiendo con las críticas acerca de la profundización del autoritarismo y los mayores niveles de corrupción del régimen.⁸⁶ En ese contexto, el aleteo de una mariposa puso al descubierto que la estabilidad autoritaria tenía como contracara un ‘Cisne Negro’, es decir, la volatilidad en la que ingresó el país con la inmolación de Bouazizi.

El establecimiento del toque de queda para evitar las protestas no dio el resultado esperado, por eso el régimen recurrió a los aparatos de seguridad para reprimirlas. La *mukharabat* en el gobierno de Ben Alí había alcanzado niveles de penetración en la sociedad nunca antes visto para lograr la obediencia y control, pero también había aumentado términos cuantitativos.

Teniendo en cuenta que su formación era castrense, buscó que las Fuerzas Armadas sean prescindentes del poder político, por eso el número de hombres en armas era de 35 mil, en tanto los aparatos de seguridad y de inteligencia encargados de velar por el régimen alcanzaron el número de 130 mil efectivos. Estos se dividían entre la Guardia Presidencial –con 8 mil miembros- la Guardia Nacional con sede en el aeropuerto Internacional de Túnez -20 mil miembros- y el resto se encontraban repartidos entre la policía política, la policía universitaria, la policía civil y los servicios de inteligencia (Schraeder y Redici, 2014).

La represión en la calles fue constante pero tuvo dos momentos álgidos, la primera cuando Ben Alí visitó el hospital donde se encontraba Bouazizi, lo cual generó indignación y una campaña de ridiculización del presidente al que acusaban de no querer entender el mensaje

⁸⁵ Ese era el apodo despectivo que se le atribuía por los negocios económicos que tenía junto a su hermano Belhassen -el padrino- en todo el país, de hotelería, embarcaciones, la línea aérea de bandera, la telefonía hasta el pago de sobornos por la venta de dátiles y frutas en las calles.

⁸⁶ Las denuncias de corrupción en torno al círculo íntimo del presidente siempre estuvieron presentes. En 1992, el hermano, Habib Ben Ali, fue juzgado *in absentia* en Francia por el *affair* “conexión cuscús”, sobre lavado de dinero producto del tráfico de drogas.

Asimismo, la familia política Trabelsi nunca pudo justificar su patrimonio ni las cuentas en el exterior con millones de dólares. Las denuncias de Wikileaks del 23 de junio de 2008 dieron cuenta de esa situación en el cable sobre Túnez.

Para mayores detalles, véanse (Hernando de Larramendi, 2011; Schraeder y Redici, 2014).

de que lo mejor era marcharse. La segunda, fue en entre el 12 y el 14 de enero, prácticamente a horas de su renuncia. El número de fallecidos por la represión fue de 340 y 2140 los heridos (Amnesty International, 2011). En ambas oportunidades Ben Alí acusó a la infiltración terrorista externa que buscaba desestabilizar el país y los simpatizantes del *Islam político* –por entonces prohibido en Túnez- para encontrar apoyo a la represión.

Durante las protestas, se pueden detectar 4 posiciones externas sobre lo que estaba ocurriendo en Túnez. La primera ha sido la de la Unión Europea que mantuvo un “silencio ensordecedor” (Mebdeb, 2011: 33).⁸⁷ Sin embargo, no se puede pasar por alto que la entonces canciller de Francia –Michelle Alliot-Marie- del gobierno de Nicolás Sarkozy se encontraba de vacaciones de Navidad en Túnez. La misma no sólo minimizó lo que estaba sucediendo, sino que le ofreció a Ben Alí cooperar enviando policía francesa con “experiencia en situaciones de seguridad de ese tipo” para que retorne la “calma” (Erlanger, 2011).⁸⁸

La segunda, ha sido la de los países de la región que mantuvieron un gran hermetismo durante las protestas, viendo a Túnez como un caso específico, cuando las condiciones económicas, sociales y políticas presentaban similitudes al resto de los países que integran el mundo árabe. La tercera, ha sido la de Turquía quién claramente tomó partido por la gente y pidió al presidente tunecino que diera un paso al costado. Esa posición se enmarcó en el liderazgo que Turquía buscó demostrar en la Primavera árabe, presentándose como un modelo a seguir. Este punto se retomará en el capítulo cuatro.

Por último, el gobierno de los Estados Unidos adujo estar del “lado correcto de la historia”. El 6 de enero de 2011, el embajador norteamericano acreditado en Túnez Gordon Gray fue llamado a consulta en Washington y se le transmitió la preocupación por lo que estaba pasando con el uso desmedido de la violencia, las restricciones a la libertad de expresión – por el apagón informático- y los “cibertataques” detectados desde el gobierno tunecino persiguiendo a su propia población (Meddeb, 2011).

A su regreso, le comunicó a Ben Alí que lo mejor era “dejar el poder” y que el gobierno de los Estados Unidos no le proporcionaría asilo en el exilio (Schraeder y Redici, 2014). Sin

⁸⁷ El silencio ante lo que estaba pasando en Túnez también se puso de manifiesto en la Internacional Socialista del cual formaba parte Ben Alí y su partido RCN.

⁸⁸ Cabe mencionar que luego de los acontecimientos, la ministra del país galo presentó la renuncia a principios del mes de febrero.

embargo la represión aumentó el 12 de enero cuando el gobierno declaró el estado de emergencia. Para ese entonces las cartas estaban echadas y Ben Alí recurrió al Jefe del Estado Mayor de las Fuerzas Armadas, el General Rachid Ammar, quien se negó a utilizar armamento pesado para reprimir las protestas diciendo:

“Nous sommes fidèles à la Constitution et nous ne sortirons pas de ce cadre. Nous sommes les garants de la révolution des jeunes et veillerons à ce qu’elle arrive à bon port. Nous ne réprimerons pas les manifestations pacifiques, mais celles-ci ne doivent pas aboutir à créer un vide, car le vide mènerait à un retour de la dictature. Ce gouvernement [élargi], ou un autre” (Jeune Afrique, 2011).

El día 13 de enero, el presidente Ben Alí brindó su último discurso televisado a la nación. En él decía que había escuchado al pueblo, que Túnez iniciaba el camino de la democracia con la libertad de asociación y de prensa, además se comprometía a investigar de manera imparcial los hechos de corrupción y los desmanes producidos por la represión. Pero, al final del mismo dijo que su mandato terminaba en el 2014 y ahí el pueblo iba a elegir democráticamente un nuevo presidente.⁸⁹ Con la renuncia de su gabinete, las Fuerzas Armadas oponiéndose a reprimir, la presión internacional para evitar el derramamiento de sangre y la gente en las calles gritando el pueblo demanda la caída del régimen (*al-shab yureed isqaat al-nizaam*), el 14 de enero a las 16 horas dejó el poder en manos del Primer Ministro Mohamed Ghannouchi.

Inmediatamente después de conocida la noticia se conformó el Consejo para la Protección de la Revolución integrado por UGTT, los partidos de izquierda y el Partido Ennahda (renacimiento) que estaba prohibido, rama tunecina de la Hermandad Musulmana. El objetivo del Consejo fue que Ghannouchi no manipulase la transición, por eso se lo obligó a renunciar el 28 de enero, dejando el puesto en manos de un bourgubista octogenario, Beji Caid Essebi.

La *Revolución de los Jazmines* había nacido sola en el mundo árabe, pero no sería la única, porque anunciaba que se estaba entrando en un cambio de estación. Era impensado en ese entonces que Siria y Libia sucumbieran ante una situación parecida, porque la represión en ambos países iba a impedir cualquier tipo de protestas. Sin embargo, Egipto no fue inmune

⁸⁹ Para mayores detalles sobre el último discurso del Presidente Ben Alí, véase: “El último discurso del dictador de Túnez: Zine el-Abidine Ben”, en el sitio oficial de la ONG Desmesura. Disponible *on line* en: <http://desmesura.org/nubes/el-ultimo-discurso-del-dictador-de-tunez-zine-el-abidine-ben-ali>

al “contagio” como se mencionó en el apartado anterior. La preocupación en muchos estaba en la centralidad histórica, geográfica y demográfica del país en el mundo árabe.

Desde el fin de la monarquía en 1952, Egipto conoció gobiernos autoritarios cuyos presidentes habían sido miembros de las Fuerzas Armadas. La llegada al poder de Hosni Mubarak en 1981 inauguró una nueva etapa en la relación con la institución miliar, la cual iba a permanecer prescindente de las cuestiones políticas a cambio de beneficios en los sectores claves de la economía.

De esa manera, gracias al Partido Democrático Nacional (PDN) –creado en 1978- ejerció el poder durante 30 años, ganando 7 elecciones presidenciales consecutivas. La última en noviembre de 2005, obtuvo el 97% de los votos con una participación de solo el 25% del electorado. El problema que se suscitaba en torno a su figura era la avanzada edad y la posibilidad que el régimen continuase de la mano de Gamal, miembro destacado de la nueva burguesía liberal y presidente del PDN.

En el año 2005, en su última elección presidencial se generaron protestas para evitar el ‘modelo sirio’, por eso se creó la agrupación *Kifaya* (basta) en oposición a la sucesión hereditaria. Al igual que otros grupos, como el denominado “6 de abril” creado por el joven ingeniero civil Ahmed Maher –que criticaba la corrupción del régimen- los aparatos de seguridad reprimieron con total arbitrariedad cualquier tipo de manifestación o crítica opositora.

En tal sentido, los jóvenes que habían convocado a las protestas pacíficas en diferentes puntos del país ya sabían de antemano cuál iba a ser la reacción del gobierno. La convocatoria a la marcha del 25 de enero conocida como “viernes de la ira” había sido un éxito, pese a la represión, porque la gente permaneció en las calles y las plazas pidiendo por el fin del régimen. Luego del apagón informático y del discurso presidencial emitido por la cadena oficial *Nile TV*, en donde se buscaba dar una nueva imagen al gobierno bajo la promesas de cambios, las protestas fueron in crescendo. Unos pocos creían en las palabras del *rais* cuando dijo:

“Trabajaré por la seguridad y por la libertad, así como por mejorar la economía del país. Se darán nuevos pasos hacia la democracia y la libertad y para afrontar el desempleo y mejorar las condiciones de vida y servicios, así como para ayudar a los más necesitados” (González, 2011a).

El deterioro económico y social, sumada a la ausencia de una verdadera democracia en los 30 años de gobierno habían preparado las condiciones para la existencia de una situación que para ese entonces ya había dado paso hacia la trayectoria revolucionaria. En la marcha aparecieron –apoyando a los jóvenes revolucionarios- Mohamed el Baradei –ex director del Organismo Internacional de Energía Atómica y Premio Nobel de la Paz- quien había manifestado la voluntad de ponerse al frente de las protestas si así se lo solicitaban.⁹⁰ Pero también hizo su aparición el enemigo de siempre, la Hermandad Musulmana.

Por primera vez, la misma había decidido brindar apoyo a los manifestantes en virtud de que los jóvenes integrantes del movimiento se encontraban en la plaza y reclamaban a sus superiores participar. La cautela y el bajo perfil caracterizaron al accionar de la cofradía. La ausencia de consignas religiosas como ‘Dios es el más grande’ (*Allah Akbar*) o banderas verdes respondió tácticamente a evitar convertirse en la excusa perfecta para la represión gubernamental ante la ‘temida amenaza islamista’, así como también, para no enajenarse la voluntad de Occidente que seguía el desarrollo de los acontecimientos.⁹¹ Sin embargo, la misma permaneció en las calles brindando apoyo logístico en consonancia a la labor social desplegada durante años, brindando alimentos, medicinas y poniendo a disposición a sus médicos para los heridos en los enfrentamientos con la policía.

Al igual que lo ocurrido en Túnez, existió una presión internacional para evitar el derramamiento de sangre, pero esta vez se presentaron algunos matices. Si bien la administración norteamericana tuvo reflejos rápidos antes los acontecimientos, no podía forzar la caída de Mubarak, considerado un aliado estratégico en la región. Por un lado, existió una comunicación directa entre el presidente Barak Obama y su par egipcio, donde el primero le daba su opinión de que “*la transición tiene que ser verdadera, tiene que ser pacífica y tiene que empezar ahora*” (González, 2011b). En esas palabras existía un

⁹⁰ Una vez que el Baradei regresó a Egipto fue sometido al arresto domiciliario por decisión del Ministerio del Interior.

⁹¹ La Hermandad Musulmana emitió un comunicado a través de su portavoz, en donde planteaba: 1) La Abolición del estado de emergencia, vigente desde 1981. 2) La disolución del Parlamento y celebración de elecciones libres y justas, teniendo en cuenta que en las elecciones legislativas del mes de diciembre no obtuvieron ningún escaño los que se presentaron como independientes. 3) La enmienda de los artículos 76, 77 y 78 de la Constitución, relacionados con el sistema electoral. 4) Unas elecciones presidenciales en base a esas enmiendas. 5) La desestimación del actual Gobierno y la formación de uno nuevo que responda a las demandas del pueblo egipcio.

Este comunicado generó la reacción inmediata del gobierno que ordenó la detención de dos de sus principales figuras: Essam El-Erian y Mohamed Morsi. Véase para mayores detalles: (Tesón, 2011 b).

mensaje subliminal, y era que abandone el poder. Por el otro, la Secretaría de Estado Hillary Clinton era más cautelosa, porque consideraba que la caída del *rais* implicaba un realineamiento estratégico y porque además desconfiaba de las intenciones de la Hermandad Musulmana y las consecuencias regionales. Por tal motivo expresó:

“Consideramos que el Gobierno de Egipto tiene una importante oportunidad en este momento de desarrollar reformas políticas, económicas y sociales que respondan a las necesidades del pueblo egipcio. EE UU está comprometido a trabajar con Egipto y con su pueblo para avanzar en estos objetivos” (Tesón, 2011a).

Por su parte, el Rey Abdulá de Arabia Saudita, inició un despliegue diplomático para respaldar a Mubarak, criticando a la administración Obama por soltarle la mano a un aliado estratégico garante de la estabilidad regional. Al igual que la Secretaria de Estado norteamericana, desconfió de las intenciones de la Hermandad Musulmana y de réditos que ésta podía obtener de la Primavera árabe egipcia (Hinnebusch y Ehteshami, 2014; Joffé, 2013; Kausch, 2015, Hinnebusch, 2015; Lynch, 2016). En esa línea, el rey le expresó al Presidente Mubarak:

"Ningún árabe o musulmán puede tolerar una intromisión en la seguridad y la estabilidad de Egipto por aquellos que se infiltran entre el pueblo en nombre de la libertad de expresión, explotándola para inyectar su odio destructivo" (González, 2011a).

Las palabras del monarca saudita respondían a la percepción de ‘amenaza’ que significaba que Egipto emprendiera una apertura política y democrática genuina. Porque ello podía significar que el proyecto de la Hermandad, el rival religioso y político en el mundo árabe sunnita, finalmente se convierta en una realidad. Túnez podía ser un hecho aislado y encapsulado en las arenas del MENA, pero no era lo mismo si Egipto recuperaba el antiguo rol de líder regional que alguna vez detentó, pero con un gobierno islamista que había expresado en el “Proyecto Renacer” de 2007, la predisposición de defender el sistema democrático y su compatibilidad con el *Islam*. (Este punto se verá con mayores detalles en el siguiente capítulo).⁹²

⁹² Es importante mencionar que Israel siguió los acontecimientos en Egipto con un total hermetismo. Cuando se le preguntó al Primer Ministro Benjamín Netanyahu qué opinaba acerca de la Primavera árabe, éste respondió que la misma no era 1989, sino 1979. en clara alusión a la Revolución Islámica de Irán. Teniendo en cuenta que Hamas gobierna la Franja de gaza y es una filial de los Hermanos Musulmanes, la posición del país lo acercaba a Arabia Saudita.

Además, cuando decía Abdulá “otro gobierno musulmán” se refería a la posición oficial del gobierno de Ankara –aliado a la Hermandad Musulmana- que había expresado el apoyo a las protestas democráticas y solicitaba que Mubarak “diera un paso al costado”.⁹³

Durante las dos semanas que duraron las protestas en la calles, los aparatos de seguridad reprimieron a los manifestantes con distintos métodos, usaron gases lacrimógenos, detenciones, tortura y armas de fuego de bajo calibre. Si bien el ejército se rehusó a reprimir, salió a las calles a defender al pueblo, pero el saldo de muertos fue de 840 y el de heridos de 6470 (Amnesty International, 2011).

Con el correr de los días, el vicepresidente Suleimán convocó a la oposición a negociar una salida pacífica de la crisis⁹⁴, demostrando con acciones concretas la buena predisposición, a cambio de que Mubarak finalice su mandato en el mes de septiembre, fecha en la que se debía convocar a nuevas elecciones presidenciales.⁹⁵ Los resultados de las mismas fueron considerados insuficientes por las partes, lo cual motivo que Suleimán emprendiera solamente negociaciones con la Hermandad Musulmana –la cual seguía siendo ilegal- y que tampoco llegaron a buenos términos.⁹⁶

No solo el caos reinaba en todo el país con la huelga general del 10 de febrero sino también la incertidumbre acerca de qué decisión iba a tomar Mubarak, cuando ninguna de las alternativas que el régimen había propuesto contemplaba la dimisión. Sin embargo las señales llegaban desde el exterior. En el discurso brindado por el Presidente Obama luego de la ‘marcha del millón’, felicitaba:

⁹³ Al Igual que Turquía, Qatar se había expresado por un cambio en Egipto, lo cual motivó que el gobierno de Mubarak prohíba a la cadena *Al Jazeera* que transmitía en vivo y en directo las 24 horas.

⁹⁴ Los miembros de la oposición que asistieron a las negociaciones fueron: Mohamed el Baradei, líder de la Asociación Nacional para el Cambio (NAC); Mohammad Baltagi, líder del grupo parlamentario de los Hermanos Musulmanes; Hamdeen Sabahy, líder de Karama, partido laico de izquierda; Abdel Galil Mustafa, Coordinador del NAC.; Mahmoud Al-Khudairi, ex vicepresidente del Tribunal de Apelaciones de Egipto; George Ishaq, ex líder del movimiento *Kifaya*; Abdel Ezz Hariri: ex miembro de Tegammu, partido laico de izquierda; Ayman Nour, líder del Ghad, partido laico liberal; Magdy Ahmed Husein: líder del Partido del Trabajo, pro-islamista; Osama Ghazali Harb, fundador del Frente Nacional Democrático, partido laico liberal; y miembros del movimiento juvenil de protesta y del Grupo 6 de abril.

⁹⁵ Los gestos o acciones desde el gobierno para acallar a la oposición y los manifestantes fueron: La renuncia el 5 de febrero de toda la cúpula del PDN, incluida la dirección a cargo de Gamal. La liberación de Wael Ghonin el 8 de febrero –tras haber estado 12 días detenido- buscó calmar a los jóvenes que habían iniciado las manifestaciones.

⁹⁶ En esa reunión Suleimán ofreció ampliar la libertad de prensa, liberar a los presos "de conciencia", establecer una comisión consultiva sobre la reforma de la Constitución y levantar, en un futuro indeterminado, un estado de excepción vigente desde 1981. Véase: (González, 2011c).

“al ejército egipcio por la profesionalidad y el patriotismo que ha demostrado hasta ahora, al permitir las manifestaciones pacíficas y, al mismo tiempo, proteger a los ciudadanos. Hemos visto carros de combate cubiertos de banderas, soldados y manifestantes abrazándose en las calles. Insto a los militares a que, de aquí en adelante, continúen sus esfuerzos para contribuir a que este periodo de cambio sea pacífico (...) No corresponde a ningún otro país decidir quién va a gobernar Egipto. Sólo los egipcios pueden decidirlo. Lo que es indudable -y así se lo he dicho al presidente Mubarak- es mi convicción de que, para que la transición sea ordenada, debe ser verdadera, debe ser pacífica y debe comenzar ya. (El País, 2011).

Desde entonces, el Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas (*SCAF por su sigla en inglés*) se convertiría en un actor vital a la hora de encontrar una solución negociada. Por un lado, era apoyado por los manifestantes al grito *“The people and the army are one hand”*. Por el otro, éste era consciente que en una transición no podía renunciar a los privilegios que durante años gozó en el país, por eso negoció en varios frentes, con los Estados Unidos y con toda la oposición, incluidos los hermanos musulmanes (Masoud, 2014)

El 10 de febrero, Mubarak emitió su último discurso televisado dirigido al pueblo. Para sorpresas de muchos, el lenguaje utilizado era ambiguo, porque no renunciaba pero cedía el poder al Vicepresidente, y criticaba las presiones externas para que cese en el cargo. En las calles la reacción no se hizo esperar y la gente gritaba ‘el pueblo pide la caída del régimen’ (*al-sha’b yurid isqat al-Nizam*). El vicepresidente emitió un discurso oficial pidiendo a los ciudadanos que ‘retornen a sus casa y a sus trabajos’ y retiró los aparatos de seguridad, lo que significaba que el espacio público era una zona liberada.

Para evitarlo, el SCAF expresó su apoyo a las "demandas legítimas del pueblo" y aseguró que los protegería. Asimismo, la administración Obama mostró disconformidad con el discurso y pidió "creíbles, concretas e inequívocas medidas hacia una auténtica democracia". A las 24 horas, el vicepresidente Suleimán se dirigió al país comunicando la noticia que el presidente Hosni Mubarak había cedido el poder al nuevo General del SCAF Mohamed Tantawi para que dirija las riendas del país.

De allí en más, el SCAF planteó que iba a conducir pacíficamente y de forma provisoria a los egipcios a una “sociedad democrática”, levantar el estado de excepción —cuando la gente levantara el campamento de la plaza Tahrir- disolver el gobierno, el congreso y dejar

sin efecto la constitución nacional.⁹⁷ Además, se comprometía a respetar los tratados internacionales, incluidos con Israel. La institución militar que nunca tuvo en su historia pergaminos democráticos, buscó negociar durante la trayectoria revolucionaria el lugar que iba a ocupar en la nueva etapa que Egipto iniciaba.

Así, con 29 años, 3 meses y 28 días en el poder, se cerraba un capítulo en la historia política del país y en la región. Pero se habría otro que estuvo marcado por incertidumbres, porque como bien sostiene Masoud,

“where Egypt leads, other Arab countries will (try to) follow. Egypt has long been the cultural and intellectual center of gravity of the Arab world and the stakes of the Egyptian transition are high. If the country manages to become a functioning democracy, one could imagine every election there becoming a focal point for fresh protests in Syria or Saudi Arabia, with the people of each yearning for their own version of democracy that eighty-million of the fellow Arabs enjoys. But if Egypt’s transition detours into chaos, Islamic extremism, or economic collapse, its neighbors may consider themselves fortunate to dwell under the lugubrious stability furnished by the strongman” (Masoud, 2014: 246).

En Túnez como en Egipto el sistema político tuvo que enfrentar los retos que las manifestaciones populares generaron. En un caso como en el otro, las trayectorias revolucionarias alcanzaron su cometido, terminar con régimen de larga data en poder.

En las mismas, se buscó limitar el poder del Estado, minimizar el derramamiento de sangre y evitar las purgas que tradicionalmente ocurrían en un proceso revolucionario.

No obstante, las incertidumbres que se abrieron confirmaban una verdad, los mejores posicionados con la apertura política eran los excluidos y perseguidos de siempre, es decir, aquellos que formaban parte del *Islam Político*.

⁹⁷ Cabe mencionar como un detalle no menor que la disolución de dos de los poderes del Estado no afectó al Tribunal Supremo, el cual había sido elegido íntegramente por el gobierno de Mubarak.

La alteración del *status quo* con el fin de dos de los regímenes autoritarios en el mundo árabe marcaba que se estaba conformando una nueva identidad, pero que sin embargo iba a ser resistida, al interior de los Estados y en el ámbito regional.⁹⁸ La democracia con el

⁹⁸ Las trayectorias revolucionarias seguidas por Libia, Yemen y Siria han sido diferentes a los dos países antes estudiados, siendo que no fueron ejemplos de transiciones, sino de crisis doméstica y regional.

En el caso de Libia, las protestas pacíficas se iniciaron el 18 de febrero en la ciudad de Bengazi. Al igual que en Túnez y en Egipto, se pedía a favor de la libertad y la apertura del régimen político. La decisión que adoptó el coronel Gaddafi con más de 40 años en el poder ha sido la de reprimir con medios militares las manifestaciones populares excusándose de que eran jóvenes que habían mezclado sustancias alucinógenas con Nescafé o que eran infiltrados terroristas pertenecientes a la red de Al Qaeda.

La reacción de la comunidad internacional se materializó el 26 de febrero a través de la resolución N° 1970 aprobada por unanimidad en el Consejo de Seguridad (CS) de las Naciones Unidas. En la misma se calificaba de crímenes contra la humanidad a los actos cometidos por el gobierno libio, se presentaba el caso a juicio ante la Corte Penal Internacional, se embargaban los activos del dictador en el exterior como así también se establecía un embargo de venta de armas hacia dicho país. Pese al consenso y a la contundencia de la resolución, resultaba una ingenuidad suponer que Gaddafi se iba a plegar a la misma, y en su lugar, los ataques continuaron con mercenarios contratados para llegar a la ciudad de Bengazi, bastión de las revueltas de la oposición en el oeste del país.

Por tal motivo, la troika integrada por Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos logró que se apruebe la resolución N° 1973 del CS en la que se mencionaba el cese el fuego inmediato, de lo contrario se “emplearían todos los medios necesarios”, en otras palabras, recurrir a la fuerza según se estila en el lenguaje de la ONU. Así, con el apoyo de la Liga Árabe, la Unión Africana y la Conferencia Islámica –y con la abstención de China, Rusia, Alemania y Brasil– se dio inicio a la *Operación Odisea al Amanecer*, cuyo objetivo fue el establecimiento de una zona de exclusión aérea para evitar los ataques sobre la población civil. La moneda de cambio fue la promesa de la coalición de no invadir el territorio libio.

Gracias a la intervención aérea de la OTAN, los rebeldes fueron ganando posiciones hasta que Gaddafi huyó de Trípoli y fue linchado en Sirte el 20 de octubre de 2011. El saldo de la Primavera árabe libia fue de 4000 mil muertos y 30 mil heridos.

Así terminaban 41 años, 11 meses y 21 días de su gobierno. El problema que se puso de manifiesto en que en Libia no solo había que construir las instituciones sino y también el propio Estado, que devino en fallido, preso de las pugnas tribales y sectarias.

En el caso de Yemen, las manifestaciones pacíficas en contra del presidente Ali Abdullah Saleh comenzaron inmediatamente después de la primavera egipcia. En las calles de Saná los jóvenes pedían por el fin del régimen y comparaban a su gobierno con el Ben Alí y Mubarak por la corrupción, el autoritarismo y el carácter hereditario del régimen.

A partir de marzo el gobierno comenzó a reprimir las protestas, generando la oposición de una de las principales tribus del país, la Hashid, cuyo principal exponente –Husein Abdalá al Ahmar– se sumó a las protestas pidiendo la renuncia del presidente. Yemen un país dividido entre el Norte y el Sur, entre tribus con diferentes confesiones religiosas se sumergió en una guerra civil que llevó al CCG a mediar en el conflicto.

Cuando los enfrentamientos hirieron a Saleh, que voló a Arabia Saudita para ser intervenido quirúrgicamente, el gobierno quedó en manos del vicepresidente Abdo Rabo Mansur Hadi. Recién a su regreso al país el 12 de septiembre se retoman las negociaciones con el CCG y el CS, en donde acepta dejar el poder el 23 de noviembre, a cambio de no ser juzgado en Yemen. El saldo de la Primavera árabe yemení ha sido de 2 mil muertos y 4 mil heridos. Su gobierno duró, 33 años, 4 meses y 6 días.

En el caso de Siria, la situación en cuanto a la represión fue similar a Libia. La Primavera árabe comenzó el 15 de marzo de 2011 cuando apareció un joven descuartizado en la plaza central de la localidad de Dera'a, acusado de haber pintado un grafiti que decía libertad. Las protestas pacíficas se extendieron a Deir al-Zor y al-Rastan y de allí a otras partes del país.

La respuesta del presidente Bashar al Asad combinaba el palo y la zanahoria. Por un lado, prometió cumplir con las promesas de reformas políticas que fueron suspendidas ni bien se convirtió en presidente hereditario. Por el otro, comenzó a reprimir a las mismas a través de los aparatos de seguridad y los servicios, pero también con el empleo de la artillería pesada. Esta situación generó que parte del ejército desertara formando

adjetivo de islámica no era una idea socialmente compartida en el MENA, pese al cambio de posición que la Hermandad Musulmana manifestó hacer unos pocos años antes tal como se verá en el siguiente capítulo.

junto con los opositores árabes sunnitas el Ejército Libre Sirio. Según el propio gobierno, atrás de las manifestaciones estaban las células de Al-queda operando en el país generando una desestabilización.

La Liga Árabe solicitó el fin de la violencia y la represión a al-Asad, el cual desoyó y fue suspendido de la organización. Por su parte, Estados Unidos, la UE y Turquía solicitaron que abandone el país para normalizar el país.

Pero, como en una profecía autocumplida, la pérdida de control del Estado sobre el propio territorio condujo al ingreso de la organización al-Nusra (célula de Al-queda) y del Estado Islámico de Irak y el Levante que operaba en Irak. Esa situación devino en una guerra civil interconfesional y en una *Proxy War*, donde participaban actores regionales y extraregionales con intereses encontrados sobre el país de la Mesopotamia.

El saldo de la Primavera árabe siria –bajo el período de estudio- era 120 mil muertos, miles de heridos y 6 millones de personas en calidad de desplazada y refugiada.

Capítulo Tres

El Islam político de la Hermandad Musulmana

En el presente capítulo se busca examinar el rol y el significado del Islam político que encarna la Hermandad Musulmana como pauta identitaria religiosa e ideológica en Egipto y en el contexto del mundo árabe sunnita. De ese modo, se mostrará cómo la instrumentalización de la religión ha estado en consonancia con el clima de época, lo que permitirá además comprender cómo la Hermandad estaba preparada al momento de producirse la Primavera árabe, no sólo por la labor social desplegada sino también por el proyecto político que fue tomando forma hasta consagrar la democracia como el mejor régimen de gobierno.

Para el mundo Occidental, la “desprivatización de la religión” ha conducido en los últimos años a prestarle atención como factor explicativo de los acontecimientos que se producen en diferentes lugares del sistema internacional (Alston, 1972; Haynes, 2007a, 2007b, 2011, 2012; Iranzo Dosdad, 2006, 2012; Fox, 2013). Sin embargo, se recomienda ser cauteloso, porque en otras regiones del mundo, la religión nunca dejó de ser parte de la identidad de los actores estatales que han sabido institucionalizarla a los fines de encontrar legitimidad en sus respectivas poblaciones. En el MENA esa situación ha sido una moneda corriente, inclusive en aquellos Estados que –por ejemplo- se presentaron como seculares, tal cual se hizo mención en los capítulos anteriores.

La implantación del sistema westfaliano y de la Modernidad Occidental por imposición externa en la región generó consecuencias en las sociedades que se sentían perdidas siendo –paradójicamente- parte de una entidad estatal a la que percibían como ajena pero que debían internalizar como propia (Armstrong, 2005). La crisis de identidad respondía a la naturaleza de las políticas y los valores difundidos por las élites locales en connivencia con las potencias externas lo cual condujo a que:

“El interés personal sustituye al del reconocimiento del interés público; el egoísmo, al espíritu de solidaridad; la propaganda, al trabajo intelectual; el mimetismo, a la creatividad; la traducción, a la invención; el lavado de cerebro, a la educación; la

discriminación, a la igualdad; el cientifismo, a la investigación; el laicismo dogmático, a la libertad de pensamiento; el culto a los jefes, al espíritu crítico; la gestión burocrática, al espíritu de iniciativa, y por último, la corrupción, al espíritu de responsabilidad” (Ghalioun, 1999: 96).

La Modernidad era así sinónimo de occidentalización, y por ende, de empobrecimiento y pérdida de la personalidad islámica. La aparición de la Hermandad Musulmana –para muchos la partera del *Islam político*, en virtud de los diferentes grupos que se inspiraron en ella- respondió a esa necesidad de devolver las certezas y el calor vital en un mensaje que se retrotraía a las fuentes religiosas como respuesta ante la pérdida de una identidad, y a la que se debía recobrar, es decir, la islámica (Fuller, 2003; Tadros, 2011; Hamid, 2011). Así, *“Political Islam in all its forms represents the uncertain beginnings of a vital process in which Islamic thinking comes to terms with multiple aspects of Western political thinking and institutions, expanding the range of its own outlook and activities—in both disturbing and heartening ways”* (Fuller, 2003: 7).

Es por ello que esa reivindicación identitaria denota no solo la existencia de una alteridad sino también la búsqueda de una identidad política basada en la religión, en donde el *Islam político* como bien sostiene Ghalioun,

“es un movimiento político y social que aspira, a pesar de su discurso de inspiración religiosa, a transformar un sistema político y/o social y no a propagar una nueva religión” (Ghalioun, 1999: 82).

Por eso, detrás del slogan el ‘*Islam es la solución,*’ se encontraba el germen de un proyecto de orden social basado en reglas ‘decretadas’ por Dios y que ya estaban contenidas en el mensaje dado al profeta en el siglo VII de la era común. Pero, el mismo necesitaba –de acuerdo con éste- ser ‘instrumentalizado’ en todos los aspectos de la vida, tanto en lo público como en lo privado, sin hacer escisiones.

Si bien el *Islam* como religión no debe ser confundido con el *Islam político* –porque no todo islámico es un islamista- este último hace uso de la primera con fines sociales y políticos. Por eso su mensaje no ha sido extraño ni desconocido entre quienes profesan la religión islámica, lo cual le ha permitido –dependiendo del contexto y la labor realizada- ir sumando nuevos adherentes. Como bien plantea Fuller,

“Islam is the source of shared identity for the Muslim world. But over the centuries the practice of Islam in different regions by different peoples has generated a variety of forms and expressions. Political Islam seeks to create a single Islamic identity that takes precedence, at least in one’s moral life, over even the national identity” (Fuller, 2003: 17).

La identidad islámica adquirió para el *Islam político* una gran relevancia, especialmente en lo que atañe a la ‘autenticidad’, la cual se basa en la tradición religiosa, pero no queda anclado en el pasado porque la ‘reislamización’ como proyecto apunta al futuro. La cuestión es que religión y política devienen en un campo de disputa en el ámbito doméstico, pero también en la relación con otros actores estatales y no estatales.⁹⁹ Por un lado, el *Islam político* de la Hermandad Musulmana se presentaba como la verdadera “oposición” al régimen autoritario que los perseguía y reprimía por representar intereses en contrario (Lacomba, 2000; Fuller, 2003; Martín Muñoz, 2011; Lynch, 2016). Por el otro, era percibido como una amenaza desde el momento que detentaba una verdadera ‘autenticidad’ y además abogaba por una ‘democracia islámica’, tal cual se podrá ver en las próximas páginas.

En tal sentido, mientras la Hermandad Musulmana criticaba los efectos perversos generados por la Modernidad Occidental, la cofradía era hija pródiga de la misma, porque se presentaba como una ideología moderna típica del siglo XX. Ni capitalismo ni comunismo ni nacionalismo árabe debían ser las opciones, sino el *Islam*.

Así, el retorno a la religión se constituía en la base de la identidad individual y colectiva de los actores cuyas prácticas y acciones adquirirían un nuevo significado en un contexto socio-histórico determinado con las ideas, los valores, los principios y las normas que se derivaban de una creencia ordenadora supra-mundana. En consecuencia, el concepto de religión que en esta tesis se propuso –entendida como prácticas que se manifiestan en la dimensión pública y que se orientan hacia el “bien común”- permite comprender el cómo, el cuándo y el por qué de las acciones éticas que ha formulado la Hermandad Musulmana. La misma nació en un contexto en el cual interactuó con otros actores, planteó un método

⁹⁹ El ex – jefe de la *Yihad Islámica* egipcia, Aymán al-Zawahiri, antes de incorporarse a las filas de *Al-Qaeda* escribió en 1990 el libro *The Bitter Harvest (Al-Hasad Al Mur Muslimin)* en el cual criticaba no sólo el método de la Hermandad Musulmana, sino también la decisión de participar en el sistema político presentándose a las elecciones.

para alcanzar sus objetivos y se aggiornó a cada momento histórico durante las ocho décadas de existencia, con el fin alcanzar su objetivo político apelando al *Islam*.

Mucho tiempo antes de que las Relaciones Internacionales –en mayúscula- se interesaran en la religión como un factor que ejerce influencia en los asuntos internacionales, los Hermanos Musulmanes contestaron a la pretendida secularidad que reservaba las cuestiones religiosas al ámbito privado o a la ‘institucionalización’ de la misma como se mencionó en el capítulo uno. La ‘reislamización’ primero del individuo; luego de la sociedad y por último, del Estado, se convertiría en un imperativo categórico a cumplir en el tiempo. Por eso, una vez alcanzado el objetivo en Egipto como cuna *del Islam político*, éste podía conducir al resto de los países de la región a emularlo, con el fin de revivir la comunidad islámica de fieles (*umma islami*) que se había perdido.

Sin embargo, su ideología generaba reticencias, porque estaban –según sus detractores- a la espera de la conquista del poder, especialmente cuando incorporó en su pensamiento la ‘idea de democracia’ como régimen compatible con el *Islam*, pero también como crítica al *status quo autoritario* que caracterizaba a Egipto y a la región del MENA. Entre las razones esgrimidas acerca de por qué los hermanos empezaron a apoyar la democracia estaba en la necesidad existencial de supervivencia en un ‘contexto’ autoritario. En otras palabras, “*Islamists (out of power) are becoming prime advocates of concepts of democracy and human rights, precisely because they are the primary victims of its absence*” (Fuller, 2003: 29).

Para la Hermandad Musulmana, la búsqueda del poder no era un fin en sí mismo, sino un medio para aplicar su agenda. Por eso, la participación en el sistema político –pese al poco espacio del que gozaban- era para hacer oír su voz, encontrar una representación y ejercer influencia con el fin de implementar su visión de sociedad. Empero, tal como Robert Lee plantea los regímenes árabes contemporáneos mostraron cierto compromiso –no sincero- con la democracia cuando realizaron concesiones desde el poder, pero desconfiaban de las “verdaderas intenciones” de los actores no estatales que encarnaban el *Islam político*, porque:

“*The regime fears that democratization would empower Islamists to revise the configuration of the religious-political sphere currently guaranteed by the coercive powers*

of the state. It also fears that the Islamist commitment to democracy would end with the access to power” (Lee, 2010: 106).

En este sentido, las interacciones entre el régimen político egipcio y la Hermandad Musulmana configuraban la estructura y ponían de manifiesto que la democracia no era una ‘idea socialmente compartida’ y que su implementación podía alterar el *status quo* del invierno autoritario. Por tal motivo, la Primavera árabe allanó el camino para que los actores islamistas cobraran un protagonismo inusitado siendo los mejores posicionados gracias a su labor social de ‘reislamización de abajo hacia arriba’ realizada durante los años precedentes.¹⁰⁰

La evolución de una idea puesta en marcha

Para comprender la matriz del *Islam político*, con una mirada holística y amplia de la religión desde una perspectiva de las Relaciones Internacionales, se hace necesario volver en el tiempo al legado de quien fuera en el siglo XX uno de sus mayores exponentes. En el año 1928, Hasan al-Banna creó la Hermandad Musulmana (*al-Ikhwan al-Muslimun*) con un grupo de seis personas reunidas en su casa en la localidad de Ismailía. Allí, discutían la vida de humillación y de esclavitud a la que habían sido sometido los árabes y musulmanes en manos de la penetración europea, y juntos, se comprometieron a actuar en nombre del *Islam*. De acuerdo con el relato de la época, al-Banna dijo:

“Nuestro grupo será en primer y fundamental lugar una idea, con todos los significados y todas las acciones que eso implica. Somos hermanos al servicio del Islam, somos Hermanos Musulmanes” (Ternisien, 2007: 28).

Ese fue el comienzo de una ‘idea’ compartida que se puso en marcha pensando en el destino de los hombres retornando al *Islam* como noción englobadora de lo público y lo privado porque:

“el Islam es fe y culto, patria y ciudadanía, religión y Estado, espiritualidad y acción, Libro y sable” (al-Banna, 1981: 40).

¹⁰⁰ La instrumentalización de la religión a través de una reislamización de abajo hacia arriba se vincula con el llamado (*da’wa*) al trabajo misionero y pietista –como así también proselitista- haciendo referencia al *Islam* para cambiar las actitudes, creencias y comportamientos en público por medio de un mensaje llano y comprensible a todos.

De ese modo, el *Islam* era presentado por al-Banna como un sistema completo y perfecto (*Nizam al Kamil wa Shamil*) que lo abarcaba todo y no dejaba librado ningún aspecto de la vida al azar. Ello implicaba reconocer que el mensaje estaba dado, no necesitaba de un fiador y sólo había que llevarlo a la acción.¹⁰¹ La idea existía y solo era necesario hacerla cognoscible en el mundo real. Esa idea era, según uno de los principales exponentes de la Hermandad, “the Empowerment of God’s Religion” (al-Shater, 2012: 130).

En este punto, la “casuística popular” a la que se ha hecho mención en la introducción de esta tesis (Lynch, 2009, 2014), permite comprender cómo el *Islam* con su mensaje de ‘bondad’ se enraíza con la interpretación coránica acerca de que el fin de la religión ha sido el de facilitar la vida de los hombres, el de propiciar el bien y el de hacerlos felices (*almasaleh al mursala*) al recuperar los valores de unidad, solidaridad, autenticidad y justicia social del que fueron despojados. Por eso es importante centrarse en la “Religión como práctica” en la dimensión pública, la cual es un repositorio de directrices religiosas intersubjetivamente compartidas por los actores en determinados contextos. En virtud de que toda religión busca alcanzar el bien común, las prácticas religiosas en lo público –la política- se orientan hacia dicho objetivo, en un proyecto que busca cambiar el orden de cosas.

Por tal motivo, la Hermandad fue concebida como una sociedad y como un movimiento de “masas” que no sólo se circunscribía a Egipto, sino que se podía extender al resto de los países árabes y musulmanes a través de una ‘utopía’ que se expresaba con el lema “*Allah* es nuestro objetivo. El Profeta nuestro líder. El Corán nuestra constitución. El esfuerzo nuestro camino. La muerte al servicio de *Allah* nuestro mayor deseo. *Allah* es el más grande. *Allah* es el más grande” (*Allah ghayatuna Al-rasul za'imuna. Al-Qur- 'an dusturuna. Al-jihad sabiluna. Al-mawt fi sabil Allah asma amanina. Allah akbar. Allah akbar*).

La Hermandad Musulmana como la “quintaesencia o madre” del *Islam político* (Kepel, 2008; Hamid, 2016) aspiraba a reformar el ámbito de lo político a través de la religión en tanto principio ordenador, de legitimidad, fuente de valores, marco de referencia ideológica

¹⁰¹ La noción de ‘fiador’ no forma parte de la cosmogonía religiosa islámica, especialmente en la confesión sunnita donde no existe una jerarquía clerical ni un distingo entre el ulema y el resto de los creyentes. El *Islam* se presenta así como un patrimonio común en el que todos pueden inspirarse. Por eso crítica la institucionalización que han realizado los Estados y la connivencia de los ulemas que no han sabido proteger las tradiciones, prácticas y valores ‘auténticos’ del *Islam*.

y simbólica de un orden distinto garantizado por Dios (Lacomba, 2000; Ghalioun, 1999). De ese modo, se iba a llegar al Estado islámico (*al-dawla al-islamiya*) con el imperio de los principios de la ley islámica (*sharia*) en todos los órdenes. Si bien se la considera de carácter inmutable, se debía atender al ‘contexto’, lo cual implicaba hacer un esfuerzo de interpretación racional (*iytihad*). Porque el Corán no apeló a ningún milagro –como si ha sucedido en las otras dos religiones monoteístas- sino que recurrió a la razón para escudriñar la forma de alcanzar la transformación.

La *sharia*, que etimológicamente significa vía, se traduce en la práctica como el conjunto de principios que permiten entrar en la ‘vía de *Allah*’, asumiendo los valores e ideas religiosas contenidos en el Corán y la sunna (Ghalioun, 1999; Waines, 2008). Un Estado islámico es el que aplica la *sharia* porque cumple la voluntad de *Allah* en cuanto religión (*din*), la concibe como fuente de identidad de la comunidad de fieles (*umma*) y de jurisprudencia (*fiqh*). Porque el *Islam* era ‘religión y Estado’ (*din wa dawlat*) y religión (*din*) y política (*siyasah*), dos ámbitos imposibles de disociar.

El punto de partida para llevar a la práctica lo antes mencionado era comenzando por la reforma del individuo, la familia y la sociedad. Luego, se debía continuar con la reforma del gobierno y el Estado¹⁰² –primero en Egipto- y una vez que todos los países árabes lo lograran, se iba a restaurar la entidad internacional de la nación islámica (*al-kiyan al-duwali*)¹⁰³ que finalmente culminaría en el dominio islámico mundial (*ustadhiyat al-‘alam*)

¹⁰² Hasan al-Banna, en la carta enviada al rey Farouq en 1936 –conocida como *Towards the Light* - planteó 50 propuestas para que Egipto retorne al camino de la religión, con acciones que consideraba necesarias emprender en el ámbito público. En el ámbito político y judicial, recomendaba poner fin a la existencia de los partidos políticos; reformar la ley positiva poniéndola en consonancia con la *Sharia*; impregnar con el espíritu musulmán todas las esferas gubernamentales; condenar la corrupción; y que el gobierno actúe según las normas, principios y valores islámicos. En el ámbito social y cotidiano, recomendaba que el pueblo fuera enseñado en las nobles costumbres islámicas; encontrar una solución al rol de la mujer en la sociedad inspirado en la *Sharia*; condenar los juegos de azar, la prostitución, el consumo de alcohol y drogas; establecer la prohibición de mezcla de sexos en la vía pública; enseñar el *Islam* en todas los niveles educativos y estimular la divulgación periodística con temas islámicos y orientales. En el ámbito económico, proponía organizar el *zaqat*, prohibir en el sistema bancario los préstamos con interés; estimular la creación de empresas nacionales; ayudar al sector agrícola y generar proyectos necesarios para la sociedad, evitando los de carácter superfluo. Para mayores detalles, véase (al-Banna, 1947).

¹⁰³ La idea de unidad devenía de la fragmentación que atravesó la nación islámica en diferentes Estados territoriales tal cual se hizo mención en el capítulo uno. En el pensamiento primigenio de la Hermandad Musulmana estaba la idea de reinstauración del califato, sin embargo, esta institución fue dejada de lado por la de nación islámica que integra la *umma islami*.

gracias a la guía y la oración (*bil-hidayah wal-irshad wal-dawa*) de la Hermandad, una ‘idea’ socialmente compartida y devenida en acción.¹⁰⁴

Como se puede observar, el programa (*tanzim*) se debía implementar en dos grandes secuencias, no tenía plazos establecidos pero contenía en su interior el germen del cambio, o como ya se ha mencionado, la idea de alterar el *status quo* regional e internacional en su objetivo final. Teniendo en cuenta que la Hermandad fue perseguida y proscrita durante décadas en Egipto, no representaba una amenaza hasta tanto existiera la posibilidad real de alcanzar el poder (*quwa*). El *quid* siempre estuvo en lo que podía ocurrir si Egipto sucumbía en manos del *Islam político*, y si de ser un programa (*tanzim*) se convertía en una realidad.

Ahora bien, la Hermandad Musulmana en cuanto organización se presentaba como una sociedad (*Jama'at*) la cual funcionó con una estructura jerárquica inspirada en la corriente sufista del *Islam* al establecer una relación entre un guía y los seguidores, y el ‘juramento’ (*bay'as*) para la adhesión.¹⁰⁵ Desde su creación –y con muy pocas variaciones en el tiempo– en la estructura organizacional formal ha estado siempre ejerciendo el liderazgo un Guía Supremo (*al-Murshid al-'Aamm*), seguido por un Comité General de Orientación (*Maktab al-Irshad*) integrado por 20 miembros, y una Asamblea Consultiva (*Majlis al-shura*) compuesta por otros 150 miembros que elegían al Guía (Altman, 2008; Zollner, 2009; Rubi, 2010; Trager, 2013).

¹⁰⁴ Resulta conveniente aclarar que el denominado “dominio mundial islámico” ha sido una idea que se esbozó y se mantuvo en el tiempo pero sin mayor desarrollo teórico por parte de la Hermandad Musulmana. Sin embargo, los exponentes más destacados de la organización en los últimos años han reafirmado que la secuencia a seguir había permanecido intacta. Entre ellos se destacan Abd al-Mun'im Abu al-Futuh e Issam al-Aryan. Para mayores detalles de las declaraciones véase el sitio oficial de la Hermandad Musulmana: <http://www.ikhwanonline.com>

¹⁰⁵ El sufismo es una corriente dentro del *Islam* que enfatiza la búsqueda de la espiritualidad a través de alabanzas, cánticos, rezos y danzas donde se busca entrar en conexión directa con *Allah*. La relación que se establece entre el maestro y el discípulo es importante en el proceso de aprendizaje de la elevación del alma y la búsqueda de la unicidad individual de cada persona con Dios. Por eso, el juramento de iniciación y obediencia adquieren un valor preponderante. Para algunos el sufismo era considerada una corriente mística pero para otros era una herejía, porque sus prácticas no estaban contempladas en el Corán, por eso se los acusó de caer en la idolatría (culto a los santos) y el esoterismo. Esta última posición es la que sostuvo wahhabismo que criticó la falta de pureza con los elementos que incorporó en el culto. Para mayores detalles, véase (Searle, 2014).

Cuadro N° 4

Guía Supremo	Período
1° Hassan al Banna	1928-1949
2° Hassan al-Hudaybi	1951-1972
3° Umar al-Tilmisani	1972-1986
4° Muhammad Hamid Abu al-Nasr	1986-1996
5° Mustafa Mashhur	1996-2002
6° Ma'mun al-Hudaybi	2002-2004
7° Mohammed Mahdi Akef	2004-2010
8° Mohammed Badie	2010-2013*

*Se incluye hasta el año 2013 comprendido en el período de estudio.

En lo que respecta a la estructura informal, en cuanto a que varía en número pero no en sus funciones, se establecieron las familias y las ramas regionales. En las primeras familias, la composición varía entre 8 y 10 miembros que se reúnen a orar y a estudiar con el objeto de socializar y mantener el compromiso con la Hermandad. Las familias han respondido así a los lineamientos de los Consejos Administrativos.

En las segundas, se adoptó el criterio geográfico de 90 personas integrando el Consejo Administrativo local que adoptaba las decisiones e implementaba las acciones sociales y políticas. De cada consejo regional podían salir 40 miembros para conformar el Consejo Consultivo Regional que acataba las decisiones de la Asamblea Consultiva. La variabilidad de estos órganos siempre ha respondido a la forma de inserción en cada región y al grado de persecución y/o permiso para actuar por parte de las autoridades políticas.

En cualquiera de esas instancias siempre se ha requerido un ‘juramento de adhesión’ a la Hermandad, el cual ha consistido en comprometerse a “escuchar y obedecer” (*al-sam‘ wa-l-ta‘a*).¹⁰⁶ Ningún miembro, en cualquiera de los niveles de pertenencia, podría aducir ser parte de la cofradía si antes no juró ante testigos cumplir con la ‘causa’ y no cuestionar las decisiones que en su interior se adoptaban. Esto ha generado que algunos sostuvieran el carácter rígido y no democrático de la organización en su funcionamiento. Sin embargo, la

¹⁰⁶ El juramento de adhesión (*bay‘a*) se basa en una interpretación de una selección de tradiciones (*hadiz*) que se derivan de los hechos, dichos y prácticas ejemplares (*sunna*) del Profeta Mahoma. Uno de los *hadiz* es el que exalta el juramento de *Allah* con los hombres, lo cual permite entender que éstos pueden juramentar para cumplir con sus designios, formando parte de la Hermandad. Para mayores detalles del juramento de adhesión, véase: (Landau Tassero, 2010).

respuesta fue que el espíritu democrático se encuentra en el proceso de toma de decisiones que es la consulta (*shura*). Este concepto, como se podrá ver en las siguientes páginas, ha permitido que la Hermandad internalice la democracia en su plataforma política y fundamente la necesidad de implementarla para poner fin al régimen autoritario de Mubarak.

Los grados de pertenencia dentro de la Hermandad Musulmana se han clasificado en niveles, en donde se va ascendiendo en la medida que se van cumplimentando exámenes escritos y orales.¹⁰⁷ En el primer nivel se encuentra la adhesión general (*muhid*), que es el hermano asistente que atraviesa el proceso de adoctrinamiento y enseñanza islámica. En el segundo, está la adhesión fraterna (*muayyaid*), donde los hermanos aprenden a memorizar la mayor parte del Corán, se los prepara para encabezar las oraciones en las mezquitas, reclutar nuevos adherentes y están obligados a leer la obra de Hasan al-Banna – especialmente las *Memorias* tal como se mencionó en el capítulo uno. En el tercero, está la adhesión activa (*muntassib*), la cual se alcanza estudiando los *hadiz* y la exégesis del Corán que los habilita a ocupar puestos en la estructura formal y está obligado a contribuir con un porcentaje –entre el 6% y 8%- del sueldo a la sociedad.¹⁰⁸

Independientemente de la estructura formal y de los niveles de adhesión mencionados *ut supra*, una de las cuestiones de las que se acusa a la Hermandad Musulmana es del secretismo. Por tal motivo, hay quienes sostienen la existencia de un cuarto nivel de adhesión conocido como ‘hermano combatiente’ (Ternisien, 2007). Esa figura apareció en una de las últimas obras de al-Banna conocida como la *Jihad*, en la cual retoma el sentido del esfuerzo que etimológicamente denota la palabra, pero le agrega una connotación de

¹⁰⁷ En el proceso de adoctrinamiento se incluyen también las actividades y los festejos conmemorativos para la hermandad. Entre las actividades, más allá de las de carácter social y laboral que cada uno como ‘hermano’ debe velar en cumplir se encuentran: los estudios nocturnos, con guía de lecturas ordenadas por el Guía Supremo; la preparación para la privación y la auto negación en el camino hacia Allah; y el entrenamiento y la preparación para ser un Hermano Musulmán.

Los festejos importantes para la Hermandad y que todo hermano deberá respetar (independientemente de los cinco pilares que todo islámico debe cumplir) son: 1° El Día de la vida después de la vida: donde los miembros son conminados a visitar los cementerios a fin de orar y dar sermones sobre lo que viene después de la vida; 2° El Día del consuelo: en el que se festeja como los miembros de la Hermandad aleccionan a sus pares sobre lo que está permitido y lo que no, conminándolos a realizar el bien; 3° Día de los Hermanos: en el cual se fomenta la interacción entre los miembros con el objeto de fortalecer los lazos de amistad; y 4° El Día de la visita médica: se realiza cuando los miembros hacen visitas a hospitales y sanatorios para compartir un momento con los enfermos musulmanes. Para mayores detalles, véase: (Samer, 2012).

¹⁰⁸ Cabe mencionar que la promoción de un nivel a otro dentro de la sociedad lleva entre 6 y 8 años de formación.

combate (*qital*). Si bien es cierta la relación tensa que existió entre el fundador de la Hermandad –hasta su muerte- con el entonces rey Farouq, el hermano combatiente ha sido una figura controvertida, que fue dejada de lado durante los años de represión. Ello no implica desconocer el contexto en el que apareció y las críticas que recibió de los diferentes gobiernos que se sucedieron y que denunciaron a la Hermandad Musulmana de ser un grupo subversivo. Sin embargo, la teorización que en torno a la misma existió, el propio al-Banna decía:

“Jihad is an obligation from Allah on every Muslim and cannot be ignored nor evaded. Allah has ascribed great importance to jihad and has made the reward of the martyrs and fighters in His way a splendid one. Only those who have acted similarly and who have modeled themselves upon the martyrs in their performance of jihad can join them in this reward” (al-Banna, 2008).

El abandono del uso de la fuerza para alcanzar la ‘idea’ será parte de la estrategia de supervivencia por parte de la Hermandad a lo largo de los 89 años de existencia. La capacidad de adaptación al contexto que fue cambiando, pero con el carácter distintivo de haber sido adverso a la misma, la condujo a centrarse en el ‘método gradualista de reislamización de abajo hacia arriba’. Es decir, concentrarse en la sociedad hasta tanto se generen las condiciones de actuación plena en la vida política.

El método: la reislamización de abajo hacia arriba

El nacimiento de la idea y de la Hermandad como sociedad (*Jama'at*) no se desarrolló en el vacío sino que respondió a los diferentes contextos por los que atravesó. Más allá de interregnos específicos, donde la misma se debatió en cambiar de misión, el ‘método’ elegido ha sido de carácter ‘gradualista’. Es decir, reislamizando (*islamah*) la sociedad como condición previa hasta tanto las ‘condiciones’ permitan transitar el camino de la política. Por tal motivo, se pueden identificar tres momentos a lo largo de su existencia, el primero que coincide con la guía del propio Hasan al-Banna, el segundo, se inició con el permiso a actuar en el ámbito social a partir de 1971 luego de la desaparición física de Nasser y el fracaso del panarabismo, y el tercero –que se abordará en último capítulo- que

coincidió con los resultados de la Primavera árabe y la creación del Partido de la Libertad y la Justicia (*Hizb al-Hurriya wa al-Adala*).

El método (*minhaj*) “gradualista” es lo que le ha permitido a la Hermandad Musulmana gozar del adjetivo de *Islam político* ‘moderado’, en virtud de que renunció al uso de la fuerza para transformar la sociedad –independientemente de que en algún momento lo abrazó- (Ternisien, 2007; Fradkin, 2008; Kepel, 2008, Hamid, 2016).

Así, la instrumentalización de la religión para hacer del hombre egipcio un “hombre nuevo”, participando activamente en la sociedad, para luego arribar a la reislamización del Estado bajo los principios de la *sharia*, requería de paciencia y sobretodo de ‘obediencia’. Es por ello, que en el discurso de las principales figuras de la Hermandad citan al califa Umar cuando dijo “no hay religión sin una sociedad (*Jama’at*), ni ésta sin un guía (*Iman*), ni guía sin obediencia” para decir que el método de al-Banna de reislamización (*islamah*) era el correcto.

El método, tal cual se mencionó en el capítulo uno, era para al-Banna el denominado llamado (*da’wa*) y lo planteaba siguiendo etapas (*siyasit al-marahil*) al interior de un proyecto islámico (*al- mashrou al-islami*), según se desprende de sus cartas y de sus *Memorias* en donde le fue dando forma y contenido (al-Banna, 1936, 1982). El mismo se sintetizaba en el siguiente orden:

“the Muslim individual, the Muslim family, the Muslim society, the Islamic government, the global Islamic state and reaching the status of Ustathiya (eminence among nations)” (Tadros, 2011: 16).

Para comenzar, era necesario reislamizar al propio hombre como tal, el cual había sido sometido a una alienación bajo la Modernidad impuesta desde el exterior, que lo alejó de los verdaderos valores islámicos de solidaridad y justicia social. Esa pérdida de identidad también respondía a la desunión que los árabes sufrieron como consecuencia de la creación de Estados territoriales modernos luego de la Primera Guerra Mundial. Para alcanzar esa identidad era necesario tener una *“fe profunda, una organización precisa y un trabajo ininterrumpido”* (al-Banna, 1936: 11).

No era posible avanzar si antes no se ganaba el corazón y la voluntad de los hombres, porque una vez alcanzado ese primer estadio, la familia (*usra*) nuclear –pero también una de las bases de la estructura de la organización- se convertía en el próximo paso a seguir.

De allí en más proponía reislamizar (*islamah*) la sociedad a través de la labor social con la creación de mezquitas, centros recreativos, hospitales, clubes sociales, poniendo énfasis en la educación (*tarbiyah*), para finalmente esperar que se dieran las ‘condiciones’ para el establecimiento de un verdadero Estado Islámico (*al-dawla al-islamiya*) regido por la *sharia* (al-Banna, 1936).

Reformar a la sociedad egipcia de la época iba a llevar tiempo, “como el tiempo que lleva cosechar el trigo”, era una de las frases que se adjudicaba al-Banna para dar cuenta de la reislamización de abajo hacia arriba por medio de la educación:

“el objetivo de los Hermanos se resume en la formación de una generación entre personas que creen en la enseñanzas del Islam auténtico; esa generación actúa con el objetivo de impregnar a la comunidad de coloración islámica en todos los ámbitos de la existencia. Sus medios para ello son esencialmente el cambio de hábitos y costumbres extendidas y la educación de los militantes a la luz de estos principios para que a su vez se conviertan en modelo para otros en cuanto fidelidad y su determinación y se les respete y reconozca su sabiduría” (Ternisien, 2001: 36)

El énfasis en la educación daba cuenta de la importancia que le atribuía el creador de la Hermandad como herramienta de transformación social en los jóvenes, los adultos y las mujeres, y de cómo la organización debía velar al respecto. De acuerdo con Fradkin,

“Al-Banna believed that the Muslim states could not be put on the right course and achieve their vocation without the reform of Muslim society as a whole, beginning with its individual members and their families and then moving on to larger social formations. This led to the so-called “gradualist” approach in which the reform of society was seen to be the necessary condition for the ultimate political empowerment of Islam. Practically speaking, the overall goal was the creation of an alternative society. The expectation was that, when such a society became sufficiently massive, political control and transformation would be easily within reach—both in Egypt and all other places in the Muslim world to which this model might be extended. At that juncture the Quran would truly become the “Constitution” in the full sense (Fradkin, 2008: 14).

La labor de la Hermandad Musulmana rápidamente se vio reflejada en el número de seguidores que se calcula que pasaron de 1000 en la década del 30 a 200.000 a finales de la década del 40. Sin embargo, el contexto de esos años estuvo marcado por dos adversarios

que la Hermandad tuvo que enfrentar. Por un lado, el régimen monárquico impuesto en Egipto durante los años de ocupación británica con el rey Fuad, y la continuidad del mismo con el rey Farouq una vez alcanzada la independencia. Por el otro, estaba el partido nacionalista *Wafd* que criticaba los objetivos religiosos perseguidos por la Hermandad y la proyección regional en detrimento del Estado nacional.¹⁰⁹ A ello se sumaba que ambos actores competían porque se dirigían a las masas, pero también a las clases medias en pos de sus respectivos objetivos.

A finales de 1948, el asesinato del Primer Ministro Nuqrashi –del Partido Wafd- en manos de un estudiante de la Hermandad condujo al gobierno a decretar la disolución de la cofradía. Ese hecho dio inicio a la persecución de los hermanos, la cual encontró su cénit el 12 de febrero de 1949 cuando fue asesinado en el centro del Cairo, su fundador Hasan al-Banna.

En un clima de represión constante y de prohibición para actuar, la Hermandad Musulmana eligió finalmente como nuevo guía supremo a Hasan al-Hudaybi en 1951.¹¹⁰ Este fue un continuador de la idea y del método que había nacido en 1928, lo cual significó que la línea legalista y pacifista había triunfado frente a los hermanos que pedían venganza. Por tal motivo, buscó controlar la estructura de la sociedad eliminando el aparato secreto que perseguía el uso de la fuerza como mecanismo de defensa (Mitchell, 1993; Zollner, 2009).

Con el golpe de Estado perpetrado por los “Oficiales Libres” el 13 de julio de 1952, llegaba a su fin la monarquía egipcia y aparecía –dos años después- la República Presidencialista de la mano del Coronel Gamal Nasser. En un primer momento, éste le propuso a la Hermandad integrar el gobierno, en virtud de que había sido un grupo perseguido por la monarquía, pero la misma se rehusó a formar parte. La ‘luna de miel’ entre ambos actores llegó rápidamente a su fin por dos cuestiones.

La primera, era la prohibición que regía desde 1953 sobre la existencia de los partidos políticos. Para Nasser, la Hermandad Musulmana actuaba como un partido moderno que

¹⁰⁹ En 1948 la Hermandad Musulmana había enviado hombres a pelear en la primera Guerra árabe-israelí con el objetivo de defender al pueblo Palestino del denominado enemigo sionista. Su participación en el conflicto se hizo mediante el grupo de tareas denominado Organización Especial (*Nizam al-khass*) que integraba la Unidad Secreta (*al-Jihaz al-Sirri*), dependiente de la fuerza Policial de la Hermandad Musulmana (*Ra'is Tanzim Dhabat al-Bulis*) a cargo de Salah Shadi. Para mayores detalles véase: (Mitchell, 1993; Zollner, 2009).

¹¹⁰ Las decisiones de la Hermandad recayeron en la figuras más importantes de la época hasta tanto la Asamblea eligió el nuevo Guía. Entre ellos estaban: Abd al-Hakim Abidin, Abd al-Rahman al-Banna, Shaykh Hasan al-Baquri y Mustafa Mu'min.

buscaba entre sus objetivos el poder, además de funcionar como un Estado dentro del Estado, lo que le valió ser clasificada como tal, habilitando así su posterior prohibición. La segunda, fue el intento de asesinato que sufrió Nasser en 1954, lo que produjo la vuelta de la persecución y represión de sus miembros acusados de ser los responsables del hecho. Aquellos que pudieron escapar se exiliaron, en su gran mayoría, en Arabia Saudita previa promesa de no hacer proselitismo en el reino, so pena de ser expulsados porque el control ideológico lo realizaba exclusivamente la clerecía wahhabita. Los que se quedaron en Egipto fueron encarcelados y sometidos a vejaciones y torturas durante todo el régimen nasserista hasta 1970 (Kepel, 2008; Mitchell, 1993).

Durante ese período, el gobierno de Nasser rivalizó ideológicamente con la Hermandad en torno a la búsqueda de una identidad centrada en el carácter étnico, es decir, lo árabe como factor aglutinante y de cohesión dentro y fuera de Egipto. El panarabismo pasó a ser de ese modo una pauta identitaria –tal como se mencionó en el capítulo uno- aunque no homogénea en el MENA, dada la presencia de otros proyectos nacionalistas con los que rivalizó, por ejemplo en Siria e Irak con el partido Baas.

En el período nasserista, la Hermandad Musulmana, como expresión del *Islam Político* perdería la ‘cohesión’ de la que gozó en un primer momento. En otras palabras, el campo islamista se dividió entre los que propugnaban continuar con la estrategia “gradualista” de reislamización haciendo un llamado (*da’wa*) a los seguidores –como lo había propuesto al-Banna- y los que plantearon la vía revolucionaria y radical mediante el uso de la fuerza. En esa última línea se encontraba Sayyid Qutb, miembro de la Hermandad y prisionero del régimen nasserista que se convirtió en el referente del *Islam político radical*. Esta situación permite comprender cómo la identidad islámica ha sido la referencia ineludible del panislamismo a partir de los 70’s.

Más allá de la influencia que el pensamiento de Qutb tuvo sobre determinados acontecimientos y actores en el sistema internacional,¹¹¹ no se debe perder de vista que la Hermandad Musulmana había optado por la moderación y el gradualismo bajo la dirección del segundo guía Hudaybi. En los años en la prisión de Abd al-Nasir, éste buscó contrarrestar la influencia qutbista y escribió en 1969 junto a otros hermanos la obra

¹¹¹ El pensamiento de Qutb inspiró al Ayatollah Jomeini para realizar la Revolución Islámica de Irán en 1979 como así también contribuyó a la creación de grupos radicalizados como la *Yihad Islamiya*, *al-Jama'a al-Islamiyya* o *Al-Qaeda* entre otros.

Predicadores, no jueces (Du'at la Qudat), en la que buscó evitar la desintegración de la Hermandad, interpelando a quienes abrazaron las ideas radicales Qutb.

Para Hudaybi, su libro tenía como objeto:

“some discussions on the various opinions which have been expressed at different times. However, there is no evidence for their correctness. We feel that we have to give a clarifying response referring to the mighty book of God and to the Sunna of the prophet (...) to give evidence of the truth in a very clear manner” (al-Hudaybi, 1977: 6–7).

De esa manera, sin aludir directamente a Qutb, buscaba arrojar luz sobre lo que consideraba un pensamiento binario, basado en la identificación del estado de ignorancia (*yahiliyya*) en el que se encontraban los gobiernos ‘supuestamente islámicos’ y no islámicos por un lado, y la implementación de la “absoluta autoridad de *Allah*” en la tierra (*hakimiyyat Allah*) por el otro.

En tanto para Qutb, esto último se podía alcanzar mediante el uso de la fuerza apelando a la *yihad* con la connotación de Guerra Santa y no bajo la concepción de esfuerzo como etimológicamente se la traduce. Qutb legitimó el uso la fuerza apelando al primer pilar del *Islam*, que es la profesión de fe (*shahada*), y que sostiene que “No hay más Dios que Allah, y Mahoma es su profeta” (*la illaha illa Allah wa Muhammad Rasul Allah*), porque en ella se contiene el mensaje espiritual y la acción –política-.

Así, en pos de alcanzar la autoridad absoluta de *Allah*, se debía luchar en contra de los infieles (*kufir*) y excomulgar (*takfir*) a los infieles de la sociedad musulmana sin reparar en los medios que permitan la purificación de los hombres, las sociedades y los gobiernos (Ternisien, 2007; Zollner, 2009; Bakker y Meijer, 2013).

Para Hudaybi, el pensamiento de Qutb se había alejado del mensaje de bondad que perseguía el *Islam* y criticaba la interpretación que hacía de la profesión de fe, la cual era según éste un acto de convicción personal y de reconocimiento al mensaje espiritual dado por *Allah* a los hombres a través de su Profeta. En ese sentido, la sociedad no se encontraba en el estado de ignorancia (*yahiliya*) sino de desconcierto o de anomia (*juhl*) por haber conocido el mensaje y haberlo perdido. Por tal motivo, el segundo guía de la Hermandad consideraba importante cambiar la sociedad devolviéndole la “identidad islámica” no a través de la revolución, sino mediante la “educación” y el compromiso social (Zollner, 2009). En palabras de Erica Devin, Hudaybi:

“promoted peaceful, nonviolent resistance as the solution to creating an Islamist state. Although al-Hudaybi has always been tainted by his association with the period of near defeat for the society, his ideology provided the foundation of nonviolent opposition that dominates Brotherhood ideology today” (Devin, 2011: 24).

El segundo guía proponía volver a los pasos establecidos por al-Banna con el llamado (*da'wa*) el cual se debía completar con la ‘participación en el sistema político’ y no con la impugnación del mismo. La posición que la Hermandad asumió respecto del sistema político fue un factor que incidió en el hecho de que se la considerara una organización “prohibida, pero tolerada” con la llegada al poder de Sadat, quien sucedió a Nasser en la presidencia de Egipto. Dicho posicionamiento, además, marcó la frontera entre el islamismo radical y el islamismo moderado en tanto este último proponía continuar con el método gradualista y legalista.

La llegada al poder de Sadat en 1970 trajo consigo toda una serie de cambios en Egipto. En lo ideológico, el nuevo presidente se desembarazó del socialismo árabe y del panarabismo que había entrado en sus horas de ocaso con la tercera guerra árabe-israelí de 1967. En lo económico, Egipto dejó de lado las políticas intervencionistas del Estado para emprender – como bien se mencionó en el capítulo dos- la apertura de la economía (*intifah*). En lo político el régimen buscó, hacia adentro, una liberalización controlada con el fin de contrarrestar a los grupos de izquierda, apoyándose en la Hermandad Musulmana a la cual se le permitía actuar en la sociedad. Para ese entonces, el *Islam político* de la Hermandad no era percibido como una amenaza, especialmente después de conocido el pensamiento de Hudaybi y la elección confesa por la vía gradualista y moderada.¹¹²

A diferencia de Nasser, Sadat se presentó como un “presidente creyente” y realizó una reforma constitucional en donde se modificó el artículo 2, al consagrar que “*Islam is the religion of the state and the principles of the Islamic shari‘a are the main source of legislation.*” En ese punto, con él se dejaba de poner énfasis en lo árabe y se llegaba al mayor nivel de ‘instrumentalización’ de la religión al hacerla explícita en la Constitución – éste punto se retomará con mayor profundidad en el próximo capítulo-.

¹¹² Entre las primeras medidas adoptadas por Sadat estuvo la amnistía a los presos políticos y a los Hermanos Musulmanes. Esa situación permitió que Hudaybi saliera de prisión y se entrevistase con Sadat, como así también obtuviera el permiso para que volviese a publicarse la revista ad-Daawa.

A partir de entonces, se inició una nueva etapa para la Hermandad, permitiendo que retornaran del exilio los que se habían ido durante la persecución nasserista y se pudiera conformar nuevamente la estructura organizacional que había creado al-Banna. Si bien durante ese período la Hermandad continuó estando prohibida, su existencia fue tolerada por el régimen de Sadat. Pese a las fricciones que se generaron con la decisión de firmar los acuerdos de Camp David entre el Estado de Israel y Egipto, se mantuvo con la Hermandad una ‘relación de amantes’ que no llegaría a ser de ‘concubinos’ con el gobierno. En otras palabras, las políticas neoliberales iniciadas por Sadat empezaron a generar el retiro del Estado sobre el mercado y el recorte sobre las políticas de contención social, funciones que pasaron a desplegar los hermanos musulmanes sin ninguna interferencia estatal.

Bajo la dirección del tercer guía elegido en 1972, –Umar al-Tilmisani- se ratificó la línea gradualista contenida en el método, llamando a las personas a unirse a la Hermandad Musulmana y a vivir bajo los preceptos de la sociedad (*Jama’at*). El asalto al Estado no formó parte del pensamiento de la época y se condenó el uso de la violencia de los grupos radicalizados, incluidos los que atentaron contra la vida de Sadat en 1981.¹¹³

La reislamización de abajo hacia arriba tomó nuevos bríos en ese período, cuando se retomó la labor social y se comenzaron a generar instituciones en manos de la hermandad o bien, se cooptaron otras por medio de la presentación de candidatos en las elecciones de sindicatos, cámaras y centros de estudiantes. Un aspecto, que para algunos ha pasado desapercibido y que es importante para entender el origen de los fondos destinados al trabajo social, se relaciona con las actividades económicas que varios de los miembros de la Hermandad desplegaron aprovechando, primero la política de “economía de puertas abiertas” inaugurada por Sadat y segundo, las políticas neoliberales durante el gobierno de Mubarak (Al-Arian, 2014; Adly 2014; Chami Mkouboi, 2015).

Las actividades económicas de la Hermandad buscaron no rivalizar en Egipto con la dirigencia empresarial tradicional ni con los sectores en donde tenían intereses las Fuerzas Armadas. Teniendo en cuenta que muchos de sus miembros tuvieron que exiliarse en los países del Golfo y en Turquía, los mismos se dedicaron a los negocios en los sectores

¹¹³ El magnicidio fue cometido por la *Yihad Islámica*, crítica al régimen y a los acuerdos de Camp David, y seguidora del pensamiento radical que se inspiró en Sayyid Qutb.

vinculados al comercio exterior, las finanzas¹¹⁴ y la venta minorista –*retail*– generando una economía con el sello de la Hermandad, entre lo formal y lo informal.¹¹⁵ Como bien sostiene Amr Adly,

“Many, if not most, of the Brotherhood’s financial transactions have been carried out informally and without ceding to the legal guidelines laid down by the state and its institutions. This is a prominent phenomenon in developing world economies, which often lack the official infrastructure of private ownership, thus depending on parallel structures to carry out transactions and agreements and contracts. While not necessarily totally illegal, the Brotherhood’s economy fell into this widespread grey area between what is formal (companies registered to individuals or families) and what is not (informal relationships to religious or political entities not acknowledged by the law)” (Adly, 2014).

El sistema económico informal de transferencia de dinero por fuera del circuito legal se lo conoció como *hiwala*, el cual permitió a través de distintos intermediarios, que los emigrados reciban el dinero proveniente de Egipto y de esa forma mantener el similar nivel de vida. A partir de la década de los 70’s, el mismo adquirió otras connotaciones con el ‘boom’ petrolero que llevó a muchos ciudadanos comunes a establecerse en la monarquías del Golfo en búsqueda de mejoras laborales. En virtud de que no estaban bancarizados, recurrieron a la *hiwala* con la particularidad de que “el negocio” estaba en manos de los miembros de la Hermandad. (Osman, 2015).

La *hiwala* se convirtió en una sofisticada red financiera que permitió enlazar las actividades económicas con las sociales. De acuerdo con Tarek Osman, uno de los principales especialistas en *el Islam político* que encarna la Hermandad Musulmana, dicho sistema permitió:

“funding mosques, establishing businesses that provided job opportunities for members, and setting up charities, primarily for Islamic causes. By the early 1990’s the Muslim Brotherhood was arguably the richest Islamic group in the world” (Osman, 2016: 26).

¹¹⁴ La experiencia adquirida durante los años de exilio llevó a la Hermandad Musulmana a brindar servicios financieros. Por ejemplo a través de la intermediación, con el envío de las remesas a Egipto o el servicio de asesoramiento para aquellos que buscaban mejores condiciones de trabajo fuera del país dentro de las instituciones formales (bancos, financieras, agentes de bolsa).

¹¹⁵ El servicio de venta minorista (*retail*) dio lugar a la aparición de pequeños negocios dedicados a la venta de productos considerados delicatessen, pero también de productos de consumo masivo –como el azúcar, arroz, dátiles– a precios accesibles. Asimismo crearon una red de pequeños *malls* en los países del Golfo pensados para el esparcimiento y la socialización respetando la separación de sexos en un mismo lugar. Para mayores detalles, véase: (Osman, 2016).

Como se puede ver, no sólo la limosna (*zaqat*) –que constituye uno de los 5 pilares del *Islam*- ha servido a los fines de recolectar fondos y realizar la misión de reislamizar la sociedad con la labor social.¹¹⁶ Más allá de que la Hermandad estuvo durante décadas prohibida, la misma pudo gozar de autonomía gracias a las diferentes actividades económicas y a la presencia de un empresariado con ideas e intereses afines a la organización.¹¹⁷ La figura legal a través de la cual la Hermandad pudo operar en Egipto con personería jurídica era la de organización no gubernamental (ONG) dada la prohibición que pesaba para actuar en política.

En otras palabras, esa situación se la conocía como “*haram* policy but *halal* money and social services” –la política prohibida, pero el dinero y la acción social permitida-.

Ahora bien, la reislamización de la sociedad a través de la acción social se centró en dos áreas consideradas neurálgicas por la visibilidad que lograban en el medio, como fueron la salud y la educación. Con relación a la primera, la Hermandad Musulmana creó en 1977 en Egipto la Asociación Médica Islámica (AMI) a través de la cual brindaba servicios a 2 millones de personas. Ella comprendía a 22 hospitales y a 7 centros de alta complejidad – que cubrían las áreas de oftalmología, diálisis y fertilidad- bajo la óptica islámica, es decir con atención exclusiva en base al género. Asimismo, desarrolló un sistema de salud ambulatorio conocido como “caravanas médicas” que recorrían el país brindando atención médica a los sectores rurales y alejados dentro del país (Brooke, 2015).

Con relación a la educación, crearon también una red de escuelas privadas accesibles para la población, en las que impartían una currícula islámica. Tales instituciones educativas, escapaban del control del Ministerio de Educación, en virtud de que estaban bajo la órbita del Ministerio de Asuntos Internos. Fiel a la tradición de los reformadores del siglo XIX mencionados en el capítulo uno, la Hermandad veló por impartir una educación basada en las ciencias modernas –ingenierías y medicina- a los fines de alcanzar la ‘autenticidad’, evitando ser una imitación de los planes de estudios occidentales.

¹¹⁶ Si bien es cierto que se desconocen las cifras oficiales acerca de la cantidad de dinero que ha movilizad la Hermandad, en 2007 se estimaba que ésta invertía en Egipto alrededor de mil millones de dólares. Véase: (Chami Mkouboi, 2015).

¹¹⁷ De acuerdo con Al-Anani, la Hermandad Musulmana tuvo 3 tipos de empresas: a- de propiedad cuyo capital era exclusivo de la organización; b- de capital privado de miembros de la misma; y c- las denominadas mixtas. Para mayores detalles, véase: (Al-Anani, 2007).

Las escuelas tenían la particularidad de no ser mixtas, dada la mirada conservadora de la organización que no permitía la presencia de varones y mujeres en un mismo espacio. En el caso de que fueran docentes mujeres a cargo de las aulas, se imponía el uso obligatorio del *niqab* o el *hijab* como ejemplo de las buenas costumbres que se debían recuperar. Asimismo, la minoría copta no tenía acceso a las mismas porque se velaba por la formación estrictamente islámica de los jóvenes. Esa situación ponía de manifiesto la alteridad al interior de Egipto –entre la identidad islámica que buscaba la cofradía como condición indispensable del proceso de reislamización- y las identidades subestatales de dicha minoría que no gozaba de buena reputación a los ojos de la organización.¹¹⁸

Junto con las escuelas primarias y secundarias, en pos de la reislamización y la generación de ese “hombre nuevo” se crearon toda una serie de mezquitas con aporte privado de miembros de la Hermandad. En 1973 había una mezquita cada 13.181 habitantes y en 1984 las estadísticas mostraban un salto cuantitativo con la existencia de una mezquita cada 6.908 habitantes (Hamid, 2014).

La calidad de los servicios sociales prestados en ambas áreas posicionó a la Hermandad Musulmana como un actor de peso en la sociedad, en virtud de que se ocupaba de cuestiones de las cuales el Estado se había retirado. Por eso no hay que perder de vista, que a partir de la década de los 80's, la trayectoria desplegada condujo a la organización a presentarse en las elecciones de los sindicatos y colegios de médicos, ingenieros y abogados en el país. Como así también se incentivó a los jóvenes que se habían formado en escuelas de los hermanos, a ir ganando espacios en las universidades a través de la participación en los centros de estudiantes (Al-Arian, 2014; Brooke, 2015).

Los Hermanos Musulmanes habían logrado llevar adelante el método propuesto por al-Banna y ratificado por Hudaybi. Sin embargo, las disidencias comenzaron a aparecer, no en cuanto al uso de la fuerza –que había sido un eje de discusión interna en años anteriores- sino por la aparición natural del recambio generacional.

La denominada segunda generación (*jil al-wasat*) al interior de la Hermandad fue lo que la llevó en los 80 a querer participar en política, pese a estar prohibida como partido.

¹¹⁸ En términos teológicos, los cristianos eran el “pueblo del libro” –el Corán- lo cual implicaba respetarlos siguiendo la sunna establecida por Mahoma. Sin embargo, como minoría en Egipto, según la Hermandad éstos constituían un grupo ligado al poder y que en un eventual cambio de las condiciones políticas no podía gozar de los mismos derechos que el resto de los musulmanes. Por ejemplo, no veían bien que el presidente del país sea un miembro de la minoría copta.

Mientras las nuevas generaciones presionaban en la estructura de la organización a favor de ese cambio, la línea gradualista insistía en la ‘reislamización de la sociedad’ a la espera del momento político indicado. En esos años, aparecieron los nombres de Isam al-Aryan, Abdelmonam Abu al- Foutuh, Abdelrahman al-Seoudi y Khairat al-Shater ocupando posiciones importantes en la estructura de la Hermandad. Los dos primeros eran médicos de reconocido prestigio en el AMI y los dos últimos eran considerados el ejemplo de hombres de negocios más influyentes y poderosos de los hermanos.

Ellos eran los que propugnaban pasar a la etapa de participación política teniendo en cuenta la expansión y posicionamiento social que había tenido la Hermandad, con una característica no menor, fueron los que introdujeron las ideas de “pluralismo y democracia” compatibles con el *Islam* y la misión de la organización. De acuerdo con Altman,

“Perhaps the most important development in the recent history of the Muslim Brotherhood movement has been its adoption of participatory politics as a major strategy. The Brotherhood’s engagement in the political process has been accompanied by the embrace of a new, pro-democracy narrative in which the movement claims to seek the creation not of a religious state, but of a ‘civil state with an Islamic source of authority’” (Altman, 2008: 29).

Si bien las condiciones de relativa apertura del régimen fueron espasmódicas, en virtud de que el mismo volvía a reprimir y perseguir a la Hermandad cuando consideraba que estaba amenazado, la organización empezó a aprovechar cada uno de los intersticios que se le presentaba para ir ganando posiciones. Esto puede ser visto como un proceso de aprendizaje, no sólo teniendo en cuenta lo que ocurría en Egipto sino también en otros países en el contexto del mundo árabe.

La incursión en la política

La prohibición que pesaba sobre la Hermandad Musulmana para actuar en política, la condujo a aprovechar una grieta al interior del propio sistema de partidos que tenía Egipto. La constitución de 1971 había establecido que el *Islam* era la religión del Estado y, los principios de la *sharia*, la principal fuente de derecho. La propia Hermandad apoyó esa reforma constitucional por considerar que esa institucionalización de la religión estaba en

consonancia con las etapas de instrumentalización del método abordado en el apartado anterior.

Pero, la cuestión estaba en el artículo 5 de la Constitución que prohibía la presencia de partidos políticos de denominación religiosa. En consecuencia, la única posibilidad que se le presentaba para actuar en política era a través de alianzas con partidos seculares o bien, presentando candidatos a elecciones parlamentarias de forma independiente.

Ni bien asumió Mubarak la presidencia en 1981 con el partido PDN, se generaron expectativas de cambio cuando planteó una reforma política habilitando a la participación de otros partidos en el sistema político egipcio (Arafat, 2009). Para la segunda generación de hermanos, esa era una posibilidad que se debía aprovechar, a pesar de que la ‘vieja guardia’ consideraba como prioridad, la progresiva islamización a través de la educación y la acción social.¹¹⁹ De esa manera, la vieja guardia rechazaba las “tentaciones de poder” por arriba, ya sea legal o violenta (Ternisien, 2007, Altman 2008, Hamid, 2014, 2016).

En 1984, bajo la dirección del supremo Guía Umar al-Tilmisani, la Hermandad se presentó por primera vez a elecciones parlamentarias en una alianza –para muchos considerada anti-natura- con el otrora enemigo –el partido nacionalista Wafd- en las que obtuvieron 8 representantes. En 1987, la situación se volvió a repetir bajo la dirección del Supremo Guía Muhammad Hamid Abu al-Nasr, pero esa vez lo hizo junto al Partido Liberal y el Partido del Trabajo –de orientación de izquierda- en lo que se denominó la “Alianza Islámica”.

En ese entonces, habían obtenido 60 escaños, de los cuales 36 fueron para la Hermandad Musulmana. La plataforma presentada pedía el fin del estado de excepción, la revisión de la constitución, la aplicación de la ley islámica e introducía como novedad, la apertura democrática.¹²⁰

¹¹⁹ Uno de los motivos esgrimidos para participar del sistema político, pese a la prohibición vigente, fue la necesidad de demostrar al régimen de Mubarak la aceptación de las reglas del juego. En ese momento se buscaba evitar la represión que sufrieron los hermanos musulmanes sirios en 1982, cuando intentaron la toma del poder en el gobierno de Hafez al-Asad.

¹²⁰ En las elecciones de 1987, la Hermandad Musulmana desplazó al partido Wafd del primer puesto de la oposición política en Egipto. Ello generó un efecto ‘demostración’ en aquellos países donde existían filiales, más allá de la autonomía y las condiciones propias del lugar donde comenzaron a actuar.

En Jordania, la Hermandad comenzó a participar en política a partir de 1989, aprovechando un contexto de apertura política autorizada por el rey. Así fue que en 1992 crearon el Frente de Acción Islámico con un programa político a favor de la aplicación de la *sharia* y el pedido de democratización de la monarquía.

En 1987, el movimiento de resistencia Hamas se creó en los territorios palestinos identificándose en el art. 2 de la carta constitutiva como una Filial de la Hermandad Musulmana, pero con un objetivo previo al llamado (*da'wa*), a emplear la fuerza en contra de la ocupación israelí.

A las claras, la Hermandad buscaba demostrar que en política, con el nuevo discurso, se orientaba hacia la “moderación”. De acuerdo con Hamid, la misma no era un *cliché* sino que se puso de manifiesto cuando recién:

“Islamists deemphasize the application of Islamic law and the establishment of an “Islamic state” and commit to the foundational components of democracy, including alternation of power, popular sovereignty, and freedom of speech and religion” (Hamid, 2014: 46).

La “metamorfosis” que empezó a atravesar la Hermandad no debe dar lugar a equívocos, en el sentido de que la promoción de los valores religiosos y la aplicación de la *sharia* para transformar el orden social no se abandonaron, pero sí se podían cambiar algunas ‘prioridades’ trabajando junto con otras fuerzas políticas (el-Ghobashy, 2005). La apelación a la democracia, la separación de poderes y la independencia del poder judicial se convirtieron en un objetivo por el cual luchar, pero también en un reaseguro de carácter existencial. En base a esto último, la moderación y el reclamo por la democracia en un contexto autoritario podían ir de la mano, pero bajo ningún punto de vista los hermanos podían ser considerados liberales. En todo caso, la moderación conducía a los hermanos a orientarse al “centro” del espectro político, para encontrar apoyo en quienes no pertenecían a la propia organización:

“To win elections, these movements needed to deemphasize ideology and move to the center, where presumably the median voter would be found. This is how democratization produced ideological moderation, leading many analysts to assume that the same process might tame Islamist parties” (Hamid, 2014: 30).

El slogan de campaña seguía planteando que el “Islam es la solución” (*al-Islam huwa al-hal*) y la agenda parlamentaria iba en ese camino, reafirmando la necesidad de reislamizar la sociedad con valores y prácticas que hacían a la construcción identitaria islámica, ajustada a los principios de la *sharia*. Ello se tradujo en proyectos de leyes centrados en asuntos morales que restringían el consumo de alcohol, el levantamiento de programas considerados inmorales en la televisión pública y privada, el cierre de los clubes nocturnos y de los comercios los días viernes de oración.

Asimismo, no se debe pasar por alto la creación de organizaciones dependientes de la Hermandad Musulmana en los Estados Unidos: Council on American Islamic Relations (CAIR), Islamic Society of North America (ISNA), International Institute of Islamic Thought, Muslims Students Association (MAS), The Association of Muslim Social Scientists (AMSS), Muslim American Society, North American Islamic Trust (NAIT) y el Islamic American University.

La experiencia adquirida en los años 70 y 80 le permitió a los hermanos dar un salto cualitativo cuando pasaron de ser un grupo relativamente minoritario a un verdadero movimiento de masas –lo cual constituía el ideal de al-Banna- gracias a la penetración de la acción social y a la educación, sumada a la participación política.¹²¹ En los países árabes donde el *Islam político* comenzó a participar en política, dio como resultado que se convirtieran en los líderes de la “oposición” (Ternisien, 2007, Devin, 2011; Hamid, 2014, Lynch, 2016).

La luna de miel con el régimen de Mubarak no tardó mucho en llegar a su fin, como consecuencia de la presencia de factores exógenos y endógenos. Entre los primeros, estaban las condiciones sistémicas con el fin de la Guerra Fría y el establecimiento de un Nuevo Orden Internacional que auguraban un cambio en las relaciones internacionales. Por ejemplo, la expansión de la democracia liberal –o iliberal según Zakaria- que podía presionar a los regímenes árabes a emprender una apertura política genuina.¹²² Pero, en lo que atañe al mundo árabe estrictamente, se produjeron dos acontecimientos que acapararon la atención regional e internacional.

El primero de los factores *exógenos* fue la Guerra del Golfo de 1991, que se inició como consecuencia de la invasión de Irak al Emirato de Kuwait el 2 de agosto de 1990. Por primera vez en la historia, se producía la violación de la soberanía y un conflicto armado entre países árabes, donde rápidamente actuó la comunidad internacional a través de la *Coalición Internacional* y en la que Egipto participó activamente. El conflicto de la posguerra Fría le permitió a El Cairo salir del ostracismo en el que había entrado como consecuencia de los Acuerdos de Camp David de 1979. La sorpresa la dio la Hermandad Musulmana cuando apoyó al régimen Baasista de Saddam Hussein, el cual llamaba a una Guerra Santa y a una lucha anti-imperialista.¹²³

¹²¹ Es importante aclarar que la Hermandad Musulmana nunca reveló el número de miembros so pena de que fueran perseguidos por los aparatos de seguridad y de inteligencia, los cuales en general se centraron en las figuras más prominentes o de mayor exposición pública. Véase para mayores detalles: (Alandete, 2013).

¹²² El concepto de democracia iliberal es el que emplea Fareed Zakaria para dar cuenta de la aparición de regímenes políticos nominalmente democráticos que no respetaban la tradición liberal. Este concepto se lo ha empleado para describir la situación de varios países árabes donde las elecciones regulares no eran sinónimo de democracia liberal. Véase: (Zakaria, 1997).

¹²³ En lo que respecta a la posición en temas internacionales, la Hermandad Musulmana no había realizado un cambio en torno a dos supuestos como el anti-occidentalismo y el anti-imperialismo que habían marcado su pensamiento. Si bien no tenía afinidad con el régimen baasista de Irak –por ser laico, nacionalista y socialista- la intervención internacional era lo que despertaba el rechazo, porque se constituía en otra penetración externa

El segundo, fue la guerra civil en la que se sumergió Argelia como consecuencia del triunfo del Frente Islámico de Salvación (FIS) en las elecciones democráticas y la negativa del entonces gobierno en funciones –apelando a la mentada amenaza islamista- a la hora de realizar el traspaso del poder. Hasta ese entonces, el FIS era la filial de la Hermandad que más lejos había llegado, participando en política al emular a su par egipcio, pero presentándose a elecciones presidenciales.¹²⁴ Desde entonces, Argelia se convirtió en un ‘fantasma’ para mostrar lo lejos que se podía llegar, pero también lo rápido que se podía caer, cuando no estaban dadas las condiciones internacionales para sostener un gobierno islamista. La expansión de la democracia bajo el ‘Nuevo Orden Mundial’ estaba pensada para otras regiones del sistema internacional, no para el MENA si se tiene en consideración cuál fue la reacción del mundo Occidental.

A partir de los noventa, los regímenes árabes comenzaron a ver al islamismo como un desafío existencial, incluido Egipto. La preocupación del régimen se profundizó cuando en 1992, la Universidad del Cairo y la Asociación de Abogados cayeron en manos de la Hermandad. Así, entre los factores *endógenos* se encuentra el cambio de posición de Mubarak. En un principio, el *rais* se había mostrado abierto al juego político aunque empezó a desplegar toda una serie de medidas con las cuales pasó de la tolerancia a la represión física y legal de la Hermandad, lo que marcaría el transcurso de la década (el-Ghobashy, 2005).

Por decisión del Supremo Tribunal Constitucional, se anuló la ley de partidos por considerarla ilegal, lo cual redundó en la disolución del Parlamento sin consenso ni negociaciones con las fuerzas políticas. Inmediatamente después, la ley anti-terrorista N° 97 fue promulgada y los aparatos de seguridad –*mukharabat*- comenzaron a actuar. En

en la región del MENA. Para mayores detalles sobre la Guerra del Golfo de 1991 y los actores que intervinieron véanse: (Pérez Llana, 1991; Martín Muñoz, 2003).

¹²⁴ El 30 de diciembre de 1991, el FIS ganó en primera vuelta las elecciones presidenciales. Esa situación generó la presión de las Fuerzas Armadas sobre el entonces presidente Chadli Benyedid para que suspenda el proceso electoral, declare ilegal al FIS y decrete el estado de excepción. La represión que se inició sobre el Frente produjo que éste creara un brazo armado –el Ejército Islámico de Salvación (EIS)- para enfrentarse a los militares, al cual se sumó el Grupo Islámico Armado (GIA) cuyo principal objetivo fue atacar a los extranjeros en el país.

Con el golpe de estado, la salida institucional a la crisis política se cristalizó con la conformación del Alto Comité de Estado (ACE) a cargo del entonces líder de la independencia Mohamed Budiaf. Sin embargo, con su asesinato el 29 de julio, la violencia política desembocó en una guerra civil. No se puede perder de vista que ésta ejerció también un gran impacto sobre la Hermandad Musulmana en general, no solo por el costo humano con la cifra de 120 mil muertos, sino también con la represión y prohibición para actuar en política que recayó sobre todos sus miembros.

1995 con el llamado a elecciones parlamentarias, arrestaron a 1392 hermanos musulmanes que fueron puestos a disposición de los tribunales militares por delitos federales. El resultado de esas elecciones dio como vencedor por el 94% de los votos al PDN. Un porcentaje que marcaría las próximas elecciones en el país.

A esas medidas, se le sumaron una batería de disposiciones legales como ‘la Ley de Garantías Democráticas en los Sindicatos’ que tuvo como objetivo anular las elecciones cuando no se cumplía con un mínimo de votantes, para evitar que los mismos cayeran en manos de la Hermandad. Asimismo, el régimen decidió incorporar las 25 mil mezquitas construidas con capitales de la organización bajo el control del *Ministry of Religious Endowments* y, alrededor de 20 mil docentes de todos los niveles fueron removidos de los cargos y trasladados a otras instituciones.

Ante la represión del régimen, la Hermandad hizo un llamado a la moderación y a no contestar las persecuciones y los arrestos que se convirtieron en moneda corriente durante toda la década. Sin embargo, ello generó críticas en los sectores jóvenes que pedían crear un partido político de base religiosa pero sin estar ligado a la organización, lo cual motivó una respuesta negativa.¹²⁵ Bajo el nuevo Guía Supremo Mustafa Mashhur, lo importante era esperar el ‘momento indicado’, trabajando en el ‘método’ y así lograr la legitimidad social (*alshar‘iyyaal-ijtima‘iyya*). Por ende, apoyaba el pluralismo (*ta‘addudiyya*) y la consulta (*shura*) entendida como el equivalente de democracia con contenido islámico reafirmando que la soberanía popular provenía de la comunidad (*umma*).

El siglo XXI: la Iniciativa de reforma y la plataforma electoral en los albores la Primavera árabe

También en el Siglo XXI se abrió un período que estuvo jalonado por condicionantes exógenos y endógenos que coadyuvaron a la cristalización del pensamiento de la Hermandad Musulmana. De ese modo, sus vinculaciones en el contexto doméstico y

¹²⁵ En 1996 un grupo de jóvenes decidieron crear finalmente el Partido “del Medio” (*al-Wasat*) bajo la dirección de quien fuera presidente del centro de estudiantes de la Universidad de Minya, Abu Elela Madi. La respuesta por parte del régimen fue negativa, como así también la de la Hermandad que no permitió que éste y quienes lo siguieron volviesen a ser miembros durante una década.

externo permiten entender el posicionamiento frente a los acontecimientos que sacudieron al mundo árabe.

La magnitud de los atentados del 11-S puso fin al período conocido como Pos Guerra Fría cuando aviones de línea norteamericanos impactaron sobre las *Twin Towers* en el *World Trade Center* en Manhattan, el Pentágono y un cuarto avión fue derribado en Pennsylvania, el cual supuestamente, se dirigía a la Casa Blanca. Como muy bien destaca Gilles Kepel: “Los atentados, eran sobre los principales símbolos de la hegemonía norteamericana: el poder comercial y financiero, la supremacía militar y –aunque fallase su objetivo- el poder político” (Kepel, 2001: 25).

El 11-S actuó sobre la administración republicana de George W. Bush como un gran catalizador ante a la percepción de vulnerabilidad en materia de seguridad nacional e internacional. Por tal motivo, se planteó una nueva línea estratégica alejada de los presupuestos que signaron, desde los albores de la Guerra Fría, al diseño de la política exterior.¹²⁶ La otrora contención del enemigo dio paso a la acción preventiva y unilateral en una lucha entre el bien y el mal, sin importar los costos en los que se podía incurrir. *The Long War on Terrorism* –la larga Guerra contra el terrorismo- se diferenció del resto de las guerras que se suscitaron a lo largo de la historia universal, por ser asimétrica, nadie capituló ni tampoco llegó a su fin con la firma de un armisticio. Según el documento oficial *Quadriennal Defense Review Report* del Departamento de Defensa de los Estados Unidos, ésta era considerada irregular, porque cambió la naturaleza tradicional de la guerra, ya que no es entre Estados o coaliciones de Estados, sino que era con una

“red terrorista global que explota el Islam para lograr objetivos políticos radicales” (Quadriennal Defense Review Report, 2002: 26).¹²⁷

De esa manera, la lucha global contra el terrorismo internacional se centró en el MENA con una estrategia de combate militar sobre la principal red terrorista: *Al-Qaeda*. La administración republicana buscó los denominados *Targets*, y aplicando una ecuación directa entre terrorismo y régimen político hostil, primero intervino militarmente en el emirato de Afganistán, donde se encontraba el régimen de los Talibán liderado por el

¹²⁶ Asimismo, no se debe perder de vista que los atentados del 11-S tuvieron un impacto en la Relaciones Internacionales como disciplina, al tener que explicar no solo el nuevo tipo de terrorismo internacional, sino también incluir la incidencia de la religión en la política internacional. Véase: (Philpott, 2002).

¹²⁷ Para mayores detalles véase: (Quadriennal Defense Review Report, 2002). Disponible *on line* en: <http://www.defense.gov/qdr/report/report20060203.pdf>.

Mullah Omar con la operación “*Libertad Duradera*”. Luego, los denominados, *neocons* apelaron a la necesidad de emprender acciones militares sobre el régimen baasista de Saddam Husein, iniciando la Guerra de Irak el 20 de marzo de 2003. Para éstos, el fin justificaba los medios: con la intervención militar se lograría la posterior remoción del régimen. Así, Irak se convertiría en el “faro de la democracia” que irradiaría luz hacia toda la región del MENA, signada por el *status quo* autoritario.

De acuerdo con Fukuyama y Mac Faul, se pensaba que:

“la consolidación de regímenes democráticos en el Gran Medio Oriente sería de esperar para incrementar la legitimidad de los gobiernos y de esa forma reducir el apego a los movimientos antisistémicos tales como al Qaeda” (Fukuyama y Mac Faul, 2007).

De ese modo, la expansión de la democracia generaría estabilidad interna y reduciría la probabilidad de conflictos entre Estados, los cuales no fomentarían el terrorismo internacional ni la adquisición de Armas de Destrucción Masiva (ADM).

A partir de entonces, Egipto y otros países del mundo árabe se vieron presionados para emprender cambios ‘liberalizando’ los regímenes desde el poder, con el fin de no perder el control de los respectivos sistemas políticos. En ese entonces, y después de una década, Mubarak permitió que se presentaran a las elecciones presidenciales otros partidos políticos. Pese a ello, los resultados de las mismas volvieron a consagrar al *rais* en el cargo con el 90% de los votos.

En esa oportunidad, la Hermandad Musulmana en una jugada táctica no presentó candidatos a la presidencia, pero sí lo hizo en el mes de noviembre en las elecciones parlamentarias de ese mismo año. Con el frente integrado por los partidos Wafd, Wasat, Tagammu, el movimiento *Kifaya* y la propia Hermandad, ésta sola obtuvo 88 parlamentarios de un total de 444 escaños en juego. Para sorpresa de muchos, una década de represión y proscripción mostraban que los hermanos musulmanes estaban bien posicionados y contaban con seguidores, en virtud de que habían obtenido en el juego político el 20% de los cargos.

Ello respondió a dos cuestiones. La primera –y como bien se abordó en el capítulo dos- la Hermandad no sólo continuó operando a través del ‘método gradualista de reislamización’ de la sociedad con la educación y la acción social, sino también brindando ayuda directa a la

población dado el deterioro de las ‘condiciones económicas y sociales’ en las que se encontraba el país.

Durante la primera década del siglo XXI, la organización adquirió un protagonismo inusual, al ampliar las bases de contención social con la creación de “bolsas de trabajo” y “centros de caridad” bajo la figura legal de ONG’s dedicadas a atender las necesidades de los pobres en las zonas urbanas y rurales. Así, el 20% de todas las ONG’s que operaban en el país pertenecían a la Hermandad Musulmana contando con 1142 centros de caridad (Antar, 2006). Las reticencias que algunos sectores de la población habían tenido comenzaron a cambiar gracias a la recepción de ayuda por parte de estos grupos, frente a un régimen que no daba respuestas a las demandas sociales. La ayuda tenía como característica el carácter universal de la prestación ya que no solo se enfocaba en los miembros de la Hermandad.

La segunda cuestión ha sido la presentación en 2004 –bajo la dirección del Guía Supremo Mohammed Mahdi Akef- de la *Reform Initiative* orientada a la búsqueda de consensos junto con otras fuerzas políticas. En ella, manifestaron el compromiso con el régimen democrático de gobierno y enumeraron cuáles serían los cambios que se necesitaban. En línea generales, propusieron el reconocimiento del pueblo como única fuente de autoridad; el levantamiento del estado de emergencia; el compromiso con los derechos humanos y las libertades públicas consagradas en la *sharia* y los tratados internacionales; el fin de la prohibición para la creación de nuevos partidos políticos; la plena separación de poderes; el llamado a elecciones libres con supervisión internacional; el establecimiento de un sistema parlamentario y de un consejo consultivo (*shura*) que revisase la legislación vigente; la independencia del poder judicial y la libertad de expresión e igualdad de oportunidades para los partidos en los medios de comunicación.¹²⁸

Los últimos años de autoritarismo habían actuado como un proceso cognitivo en donde la democracia era elevada en el grado de importancia porque habían estado privados de ella, habían sido reprimidos y su existencia estaba ligada a su plena vigencia. Si bien es cierto que se advierte en la *Reform Initiative* un menor énfasis en la aplicación de la *sharia* como uno de los objetivos a implementar en el Estado, lo cual permitió que todos los partidos

¹²⁸ Para mayores detalles véase: (Reform Initiative, 2004). Disponible *on line* en el sitio oficial de la Hermandad Musulmana: <http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ID=5172&SectionID=0>

formaran parte de la UNFC,¹²⁹ de los lineamientos generales se desprendieron algunos aspectos considerados “zonas grises” (Al-Anani, 2007; Altman, 2008; Brown y Hamzawy, 2008).

En primer lugar, el respeto de los derechos humanos y las libertades consagrados en la *sharia* y los tratados internacionales generaron dudas acerca de si eso implicaba poner a la mujer en el mismo plano de igualdad que el hombre y no como un complemento tal cual se desprendía de la práctica conservadora islámica. En segundo lugar, el establecimiento de un sistema parlamentario sólo era posible a través de una reforma constitucional, pero la cuestión era si su implementación tenía como objetivo reducir el poder concentrado en el ejecutivo o aprovechar la representación proporcional para perpetuarse por otros medios en el poder. En tercer lugar, quedaba claro que la consulta (*shura*) era el equivalente a la democracia porque se necesitaba de la expresión de la voluntad popular por medio del voto universal. Pero lo que no quedaba claro era si un representante de la minoría copta podía convertirse en presidente, o una mujer detentara la primera magistratura.

Para ese entonces, el documento había permitido cerrar filas en contra del régimen de Mubarak, dando señales al exterior del compromiso con los derechos humanos y la democracia de todas las fuerzas políticas, incluida la propia Hermandad, que era la autora de la iniciativa. Lo que no se debe perder de vista es que:

“When the Brotherhood chose to engage in the political and electoral process, it conceived of this new political approach not as replacement for dawa, but as a supplement or extension of its established activities, including its efforts to establish the Islamic state. As such, MB organizations as a whole have not abandoned their founding principles and transformed themselves into civil political movements that accept the separation of religion from politics and the sovereignty of the nation state” (Altman, 2008: 31).

De ese modo, religión (*din*) y política (*siyasah*) no se presentaban como dos dimensiones separadas sino complementarias (*din wa-dawlah*). La noción de un Estado civil con una fuente de autoridad islámica (*al-dawla al-madaniyya*) era la expresión de que la Hermandad había reelaborado el pensamiento político, porque se dejaba toda referencia al Estado Islámico (*al-dawla al-Islamiyya*) donde la soberanía provenía de *Allah* (*hakimiyyat*

¹²⁹ Cabe destacar que en el UNFC participó el movimiento laico *Kifaya* que se oponía a la sucesión hereditaria del presidente Mubarak. La Hermandad mantuvo un relativo silencio frente a ese punto dado que no buscaba profundizar la brecha que ya existía con el *rais*.

allah), para pasar a respetar la voluntad del pueblo (*irada al-sha‘b*). Para ello, planteaba la posibilidad de participar en política con un partido político civil (*hizbiyya*) pero con una fuente islámica (*marja‘iyyah*) y de ese modo, competir electoralmente atrayendo no sólo a los propios de la organización (*tanzim*) sino también al resto de los ciudadanos (*muwatanah*).

Luego de haber participado en las elecciones parlamentarias, la Hermandad comenzó a trabajar en la plataforma electoral sobre la cual el futuro partido político debía funcionar. Así, en junio de 2007 presentó “The Electoral Programme of the Muslim Brotherhood for Shura Council”,¹³⁰ desarrollados en siete capítulos y tomando como referencia al Partido de la Justicia y del Desarrollo de Marruecos, el Frente de Acción Islámica de Jordania y al Movimiento Constitucional Islámico de Kuwait.

El objetivo del partido era implementar la autoridad islámica de la *sharia* (*marja‘iyyat al-shari‘ah al-Islamiyyah*) llevando a la práctica y a la acción política el slogan de la Hermandad, el ‘Islam es la solución (*al-Islam huwa al-hal*) porque éste comprendía la política, la economía, la cultura, la cuestiones sociales y los asuntos cotidianos. En esa línea, proponía un Estado civil con referencia islámica, siguiendo el artículo 2 de la constitución y enfatizando que el poder era la expresión de la voluntad de la nación. Por eso, se afirmaba que no era una “teocracia” el tipo de Estado que se buscaba sino uno “constitucional, republicano y parlamentario” que mantenía la “identidad islámica” y el pluralismo (*taaddudiyya*). Los ciudadanos tenían reconocidas las libertades públicas (*al-Hurriyat al-‘Amma fi*) –como un regalo de *Allah* a los hombres- y los derechos (*huquq*), incluida la participación y la alternancia en el poder por medio de elecciones libres y periódicas.

El punto controvertido de la plataforma –y que será eje de análisis en el próximo capítulo- era la reforma de la constitución y el establecimiento de un Consejo Consultivo (*shura*). El objetivo de éste era velar por la aplicación de la *sharia* en la leyes sancionadas por el parlamento, lo cual generaba una ‘zona gris’ acerca de qué podía ocurrir cuando una ley civil era observada por el Consejo, quiénes lo podrían integrar y si ello no generaría una coalición de intereses en caso de que gobernara un partido laico o entre los propios poderes

¹³⁰ Para mayores detalles, véase: (The Electoral Programme of the Muslim Brotherhood for Shura Council, 2007). Disponible *online* en: <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=822>

del Estado. Para la nueva generación de hermanos, el pueblo era el encargado de elegir al consejo, su función era meramente consultiva y la interpretación recaía en el ‘legislador’. Mientras que para la ‘vieja guardia’, el consejo tendría que estar integrado por religiosos con capacidad de veto sobre las leyes que contradecían el espíritu de los principios de la ley islámica.

A las críticas sobre ese punto de la plataforma, se sumaba que la Hermandad como sociedad (*jama'at*) seguía aplicando el método del llamado (*da'wa*) –lo cual implicaba la disciplina y obediencia- y que el partido en un escenario electoral no sólo tendría que responder a las demandas sociales de los propios, sino a las del resto de los ciudadanos (Altman, 2008; Brown, y Hamzawy, 2008). Intelectuales, periodistas y el propio gobierno de Mubarak criticaron la plataforma por considerar que tenía ‘intereses ocultos’, y que en caso de llegar al poder no dudarían en reislamizar, ya no de abajo hacia arriba sino de arriba hacia abajo, es decir, desde el Estado. Al respecto, Hamid plantea que,

“For regimes to accept democratization, they need to be reassured that their opponents are not seeking total victory (...) Arab regimes long depended on presenting themselves as the reliable alternative to dangerous Islamists, who were waiting in the wings, ready to take over and subvert the regional order” (Hamid, 2014: 136).

Las respuestas de la Hermandad Musulmana a las críticas fueron en dos direcciones. La primera, sostuvo que la Plataforma Electoral estaba abierta al debate democrático y a posibles ajustes. La segunda, le respondía al régimen de gobierno diciendo que hasta tanto no se revirtiesen las condiciones políticas autoritarias, los temores resultaban infundados, por eso se iban a abocar a trabajar en dar a conocerla. Por tal motivo, se consideraba engañosa la adscripción a la democracia como régimen político que buscaban implementar. Ello motivó a que el Guía Supremo Akef expresase:

“I do not accept doubts of our intentions from anyone. Our intentions are known and open. We demand full democracy and peaceful transition of power” (Harnisch y Quinn, 2009: 191).

La cuestión era que los hermanos musulmanes estaban prohibidos, y como bien se mencionó *ut supra*, eran tolerados por el tipo de labor social que realizaban. Sobre todo, en un contexto de ‘condiciones económicas y sociales’ adversas que auguraban una ‘situación revolucionaria’ latente que se desconocía. Por tal motivo, en las elecciones parlamentarias

de noviembre de 2010, el régimen utilizó todos los medios que tuvo a su alcance –legal y represivo- para que la Hermandad no obtenga ningún escaño en el nuevo parlamento.¹³¹ Por primera vez, desde la participación en el juego político, el número alcanzado fue de cero representantes parlamentarios (Tesón, 2010).

Las protestas ante el fraude y la manipulación de las elecciones gubernamentales se realizaron en la Plaza Tahrir de El Cairo con un centenar de hermanos que fueron reprimidos y encarcelados por los aparatos de seguridad y de inteligencia. Lo que se desconocía era que un mes y medio después esa misma plaza sería el teatro de las manifestaciones pidiendo el fin del régimen.

Esa situación permite entender por qué la Hermandad Musulmana se mantuvo en un primer momento al margen de las protestas –como se mencionó en el capítulo anterior- evitando por todos los medios convertirse en la excusa para habilitar la represión gubernamental. En ese entonces, el silencio tácito respondía a una frase que circulaba entre los hermanos “the less attention, the better”.

Las consignas como ‘Dios es el más grande’ (*Allah Akbar*) o ‘el Islam es la solución’ (*al-Islam huwa al-hal*) no estuvieron presentes en las protestas. La cacofonía amplificada de las calles se unía al grito de basta (*kifaya*), dignidad (Karama), pan (*khebz*), libertad (*hurriya*) y el pueblo quiere la caída del régimen (*al-sha’b yurid isqat al-Nizam*). Sin embargo, los hermanos musulmanes se movieron en las sombras durante la ‘trayectoria revolucionaria’ esperando el ‘momento’ de participar, mientras tanto se mantuvieron:

“behind the scenes, it played a pivotal support role in the square, providing food and medical services to protesters, protecting them from regime thugs, and generally keeping order” (Hamid, 2014: 141).

Para la Hermandad Musulmana la Primavera árabe era un regalo del cielo, y *soto voce* decían “por fin *Allah* oyó nuestras plegarias”. Más allá de la magnitud que ésta tuvo en el mundo árabe, no se debe perder de vista el poder de las ideas y el valor que adquirieron,

¹³¹ En ese mismo año, se realizaron elecciones parlamentarias en Jordania y Bahrein en donde los partidos islamistas sufrieron el fraude y la coacción de los respectivos regímenes de gobierno.

En el caso de Egipto, sólo podían votar quienes tenían autorización del PDN, el acto de votación se podía llegar a repetir hasta 4 veces, no se permitía a los hermanos estar presentes en los lugares donde se votaba, la propaganda política –que estaba prohibida el día de la elección- no se cumplía de parte del gobierno y los observadores internacionales pedidos por la oposición no pudieron ingresar a ninguno de los establecimientos autorizados para el desarrollo de los comicios.

especialmente cuando la religión irrumpió como un factor con fuerza propia a través del *Islam* político. No importaba si eran ocho segundos u ochenta y tres años lo que se tuvo que esperar para que la ‘idea’ se plasmara en la realidad. Los resultados del método eran la expresión del esfuerzo, la disciplina y la obediencia que habían conducido a generar nuevos hombres preocupados no sólo por la vida en el más allá, sino también en el reino de lo mundano –de lo público- cumpliendo con los designios de Dios sobre la tierra.

Para los hermanos musulmanes una de las secuencias ya se había alcanzado, con la generación de hombres devotos y la reislamización de la sociedad, por eso pasaron a estar preocupados por el tiempo de la política porque:

“they may see political action as such another way of serving God and seeking his pleasure” (Hamid, 2016: 9).

La Primavera árabe no fue una primavera islamista, en todo caso fue una ‘oportunidad’ o el ‘momento’ esperado que no se podía desaprovechar. Por tal motivo, el permanecer detrás de escena y en silencio respondía a un movimiento ‘táctico’, para evitar no sólo la represión interna sino también el “veto occidental”, como había ocurrido en Argelia en 1992 y la ANP en 2006 (Al-anani, 2012; Kepel, 2014; Osman, 2016).

En el transcurso de la misma, las mezquitas –pese al control antes mencionado- se constituyeron en los espacios de encuentro y de debate acerca de las acciones a realizar. Las oraciones de los días viernes, convocando al ‘día de la ira’ o a ‘la marcha del millón’ eran la prueba de la presencia de los actores islamistas preparados para pasar a una nueva etapa. En otras palabras, a los ‘resultados de la revolución’.

Capítulo Cuatro

Los resultados de la Revolución

En el presente capítulo se analizarán los resultados de la Primavera árabe en Egipto atendiendo a la dimensión interna y externa con el fin de comprender lo que significaba para el mundo árabe que el Islam político llegase al poder. En ese sentido, se tendrá en cuenta la reislamización que emprendió la Hermandad Musulmana y la amenaza que ello representaba sobre los sectores opositores y el denominado Estado Profundo (felul) como así también para el status quo regional del MENA.

Cuando la Primavera árabe comenzó en una localidad rural al sur de Túnez, pocos pudieron avizorar que se estaba ante los albores de un proceso de cambios que afectaría en diferentes grados al contexto del mundo árabe diseminado por la región del MENA. En un principio, el despertar de la sociedad tunecina parecía único e irrepetible, pero, no dejaba de sorprender y generar inquietudes en el resto de los países que siguieron con atención el devenir de los acontecimientos. La particularidad del despertar radicaba en el carácter no violento y masivo de las protestas que se prolongaron durante varios días, la expansión geográfica por diferentes localidades y el control del espacio público de los principales centros urbanos exigiendo cambios tangibles, cifrándolos en la dimensión política (Brownlee, Masoud y Reynolds, 2014).

Sin embargo, la revolución aislada de los Jazmines de pronto se convirtió en una suerte de espejo en el que ninguno se quería ver reflejado. La misma devolvía la imagen de una realidad que ponía al descubierto la presencia de “situaciones revolucionarias” debido a las condiciones económicas, sociales y políticas que afectaban también, de manera similar, al resto de las sociedades árabes. Por eso las consignas de pan (*khebz*), dignidad (*karama*) y libertad (*hurryia*) sintetizaban la mixtura de sentimientos y demandas de quienes se volcaron a las calles pidiendo por el fin de sus respectivos regímenes. Ese contagio, entendido como un “proceso de aprendizaje cognitivo” –con la expansión vertiginosa de la información, las ideas y las formas de protestar contestando al poder– dio paso al advenimiento de las “trayectorias revolucionarias” en otros países.

Más allá de los intentos desesperados de los gobiernos por frenar las manifestaciones, con las promesas extemporáneas de realizar reformas de naturaleza económica y política, algunos de ellos sucumbieron más rápido de lo que se esperaba. El miedo inoculado como una suerte de anestesia sobre las sociedades no sólo dejaba de surtir efecto sino que ahora se trasladaba a quienes gobernaban. La Primavera árabe como proceso de cambios había comenzado siendo local, no obstante, devino en transnacional.

De acuerdo con el especialista Marc Lynch:

“the Arab uprising was a singular event, uniting the entire Arab World within a single, incredibly potent narrative of the possibility of change. The failure of each uprising has often been explained by local conditions. But these struggles for the Arab future never stopped being fully regional in their nature (...) The Arab uprising and its defeat were each a thoroughly international phenomenon. They were shaped by shifting global and regional power dynamics, a series of intense shocks to a brittle and stagnant regional order, and an extraordinarily rapid and deep change in the media and information environment” (Lynch, 2016: 4).

Esa situación permite comprender cómo la Primavera árabe se desarrolló en un contexto de múltiples arenas, entre lo doméstico y lo regional, generando un shock al interior de los países pero también en una de las identidades que se manifestaba en el mundo árabe. En otras palabras, en el *status quo* autoritario como expresión de una ‘idea socialmente compartida’ en un orden regional hasta entonces supuestamente inalterable.

La rapidez, fluidez y espectacularidad de los acontecimientos demostraron que no todos los países revestían la misma importancia. Túnez fue el pionero en desencadenar las “turbulencias” con la “fuerza de los pequeños sucesos”, con una revolución (*thaura*) que parecía ser única y aislada en un contexto signado por el invierno autoritario. Sin embargo, la situación cambió cuando inspiró al país más poblado del mundo árabe, Egipto, donde ya estaban dadas las ‘condiciones’ para que se produjera.

Para muchos resultaba impensable que el país gobernado por Mubarak en el transcurso de tres decenios pudiera sucumbir ante una ola de protestas que hacía suyas las consignas tunecinas, en donde las voces se convirtieron en un solo grito exigiendo al unísono ‘el pueblo pide la caída del régimen’ (*al-sha’b yurid isqat al-Nizam*). Cuando las arenas se tornaron movedizas, diferentes actores salieron oficialmente a brindar el respaldo al rais

ante un supuesto ‘enemigo externo’ que se había infiltrado en las protestas, a la espera del respaldo internacional que necesitaba uno de los principales aliados moderados de Occidente. En esa línea, el rey de Arabia Saudita –Abdalá bin Abdulaziz al-Saud¹³²- en una comunicación telefónica que mantuvo con el presidente egipcio condenó fuertemente las protestas y le transmitió:

“Egypt is a country of Arabism and Islam. No Arab and Muslim human being can bear that some infiltrators, in the name of freedom of expression, have infiltrated into the brotherly people of Egypt, to destabilize its security and stability and they have been exploited to spew out their hatred in destruction, intimidation, burning, looting and inciting a malicious sedition” (CNN, 2011).

De esas palabras se desprendía la importancia que Egipto revestía para el mundo árabe e islámico como garante de la estabilidad y la seguridad regional.¹³³ Desde la década de los 80 ambos países se habían convertido en aliados en el mundo árabe sunnita, dejando atrás el período de rivalidad que había representado el panarabismo, frente a la aparición de un nuevo enemigo que buscaba exportar la revolución, como era la República Islámica de Irán. En consecuencia, el *status quo* autoritario era una garantía de ‘estabilidad’ no sólo interna ante el *Islam político* sino también regional, al conformarse un bloque de países árabes sunnitas ‘moderados’ ligados a los ‘intereses’ occidentales –tal como se mencionó en el capítulo dos (Diamond y Plattner, 2014; Gerges, 2014; Kausch, 2015; Lynch, 2016a; Osman, 2016).

A lo largo de los años, Egipto había sido considerado un país líder cultural, político y militar en el mundo árabe, con una población de 85 millones de personas y una ubicación geográfica estratégica, la cual le permitía conectar dos continentes –África y Asia- y dos mares –el Mediterráneo y el Rojo- a través del canal de Suez, la vía artificial por donde atraviesa la arteria marítima del petróleo del Medio Oriente hacia Occidente. Además, era la cuna del *Islam político* y el referente de una identidad panárabe que supo influenciar a la región del MENA a mediados del siglo XX. Esas características le conferían una posición

¹³² No se debe perder de vista que para ese entonces, el ex presidente de Túnez Ben Alí se había exiliado en el reino saudita ante la negativa francesa y alemana de recibirlo cuando la dimisión en el cargo era inminente.

¹³³ En la misma sintonía que el rey saudita, el presidente de la ANP, Mahmoud Abbas expresó su solidaridad y compromiso con Egipto como garante de la estabilidad y seguridad. Véase: (CNN, 2011).

privilegiada, especialmente cuando se convirtió en el denominado “segundo pilar” junto con Arabia Saudita de la *Twin Pillar Policy*¹³⁴ de los Estados Unidos (Hamid, 2011b).

Por tal motivo, el eje de la preocupación estaba en las consecuencias que traería aparejada la Primavera árabe sobre el propio Egipto y sobre el resto del mundo árabe (Martín Muñoz, 2013; Masoud, 2014; Osman, 2016). Las protestas pacíficas demostraron que no se podía parar al pueblo cuando estaba en las calles pidiendo por un cambio político, como condición sine qua non para resolver los problemas económicos y sociales que atravesaban las sociedades. Por eso, no dejaba de sorprender que los 30 años de gobierno de Mubarak se esfumaran en tan sólo 18 días y que la apertura política fuera una realidad. Como bien sostiene Hamid,

“Thus what happens in Egypt will have profound consequences for the entire region. If democracy wins out—if Egyptians succeed in building a stable, pluralistic system—then people across the Middle East will believe that they can and should do the same. By the same token, if Egypt’s bid for democracy fails—if it ends in chaos or just a new form of autocracy—then many will conclude that democratization is impossible in the Arab world. Therefore, what happens in Cairo will not stay in Cairo. And Arabs will be the richer or poorer for it” (Hamid, 2011b: 102).

En ese sentido, Egipto se movía de la periferia al centro del mundo árabe acaparando toda la atención, porque si allí las protestas fueron todo un éxito –al precipitar la caída del gobierno de Mubarak- también de allí se podían inspirar otras tantas, como en definitiva terminó ocurriendo. Precisamente con Egipto la Primavera árabe devino en un proceso transnacional y con él se presagiaba un cambio basado en una nueva narrativa cifrada en la democracia. Si bien se comparte el diagnóstico que Hamid y otros analistas realizaron en torno a ese país (Masoud, 2014; Osman 2016; Lynch, 2016), se considera importante mencionar que era la transición hacia la democracia (*tahawwul dimuqrati*) lo que representaba una ‘amenaza’ en cuanto iba acompañada de un posible adjetivo, ‘islámica’.

¹³⁴ Hasta 1979, la *Twin Pillar Policy* era la política estratégica de los Estados Unidos hacia la región de Medio Oriente centrada en Arabia Saudita e Irán. Luego de la Revolución Islámica de Irán, y la pérdida de un aliado como el Sha, ese lugar pasó a ser ocupado por Egipto, el cual se acercó a los intereses de seguridad norteamericanos inclusive firmando los denominados Acuerdos de Camp David con Israel. Con la 5ta flota acantonada en la región, Estados Unidos se erigió en un protagonista destacado del equilibrio de ‘poderes en el MENA.

En otras palabras, esto último se ponía de manifiesto si los otrora perseguidos que ocuparon el rol de los verdaderos opositores al régimen llegaban al poder, es decir, la Hermandad Musulmana. Al respecto, Lynch sostiene que:

“The experience of the Egyptian Muslim Brotherhood is central to that of Brotherhood organizations elsewhere in the Middle East. Both the successes and setbacks of the Egyptian Brotherhood defined national and regional constellations of opportunity and constraint for Muslim Brotherhoods in other countries” (Lynch, 2016b: 12).

La democracia –como se pudo ver en los capítulos anteriores- no era una idea socialmente compartida por los actores en el contexto del mundo árabe, y como tal, significaba una amenaza a una de las identidades que en él se manifestaba. Hasta ese entonces, la religión como pauta identitaria estaba presente en el *Islam* vivido de las tradiciones y en el *Islam* institucionalizado por los Estados a los fines de alcanzar legitimidad. No así, en el *Islam* instrumentalizado a los fines políticos que perseguía la Hermandad, el cual se desenvolvía forma subterránea en todo el espacio regional.

La experiencia adquirida por la Hermandad durante décadas de represión, sumada a la praxis que combinaba el apostolado y la acción social con una red de instituciones abocadas a la reislamización de la sociedad, posicionaron a la organización como uno de los principales actores de la transición. La dicotomía entre el ‘caos’ –con la cual se la vinculaba- o la ‘estabilidad’ –del invierno autoritario- perdía su razón de ser frente al fragor de los acontecimientos pero también al cambio que la propia Hermandad experimentó en su pensamiento (Meijer, 2014), con la incorporación de las ideas de pluralismo (*taaddudiyya*), el respeto del principio de la diferencia (*ikhtilaf*) y las libertades públicas (*al-hurriyat al-‘amma fi*), el establecimiento de los partidos políticos (*hizbiyya*), el Estado civil (*al-dawla al-Islamiyya*) y la necesidad de una democratización (*damaqratah*) –tal cual se examinó en el capítulo anterior-.

Ahora bien, los “resultados de la revolución” demostraban que las sociedades árabes en general y la egipcia en particular, no estaban atrapadas en el inmovilismo político sino que ponían al descubierto el “profundo cisma” que había existido con los regímenes de larga data en el poder. (Martín Muñoz, 2013). La cuestión era que la religión cobraba un inusitado protagonismo con la presencia de los actores islamistas a los que se les abrió una

oportunidad única, porque finalmente había llegado el tan mentado ‘momento’, “Allah había obrado, Allah había escuchado sus ruegos” (Tadros, 2011; Hamid, 2011).

En tal sentido, los resultados de la revoluciones negociadas –siguiendo a Lawson- se pueden analizar tomando en consideración el “éxito” de las mismas, es decir, cuando se alcanzan las condiciones de mínima o de máxima. Las condiciones de mínima se producen cuando se llega al poder negociando con el resto de los actores políticos, y la condiciones de máxima, cuando se institucionaliza un nuevo orden político, económico y simbólico para las generaciones venideras (Lawson, 2011). La apertura política y la transición hacia la democracia requiere del llamado a elecciones libres, con el reconocimiento de todos los partidos, el establecimiento de un nuevo gobierno y la conformación de una asamblea constituyente que sancione una nueva constitución como base del nuevo ordenamiento político y jurídico.

Las características antes mencionadas se cumplieron en Egipto cuando el SCAF se erigió en el defensor de la revolución realizada por el pueblo y además negoció con los actores políticos el futuro del país. En ese entonces, la Hermandad Musulmana negoció salir de la ilegalidad con el compromiso de “participar sin dominar” la escena política, pero, como se podrá ver en las próximas páginas, no dejó de pararse en arenas movedizas por lo que significaba en el ámbito doméstico y regional su proyecto democrático de referencia islámica.

Los resultados de la Revolución en Egipto

La renuncia efectiva de Mubarak al cargo de presidente el 11 de febrero de 2011 no redundó en el “desmoronamiento del régimen” (Álvarez-Ossorio, 2014) porque los denominados “elementos” (Lynch, 2016a) o sus “remanentes” (Osman, 2016) permanecieron intactos. Es decir, la estructura del régimen o las instituciones del ‘Estado profundo’ (*felul*) continuaron operando.

Cuando se analizan procesos revolucionarios tradicionales, conceptos como tabula rasa o purgas se emplean para dar cuenta de cómo se remueve todo lo relacionado al antiguo régimen, habilitando el uso de la fuerza y el derramamiento de sangre. En el caso de Egipto, se asistió a una a una ‘revolución negociada’ en un contexto en el que desapareció

la figura que representaba al régimen, se negoció una salida relativamente ordenada y se evitó generar un número mayor de víctimas. Las negociaciones necesitaban la participación de las partes involucradas. En esa dirección, se incorporaron a la negociación los nuevos actores políticos, las segundas y terceras líneas del gobierno y las instituciones egipcias que participaron del inicio del proceso de transición.

El SCAF –representado por el entonces Ministro de Defensa de Mubarak, el Mariscal Mohamed Hussein Tantawi- se erigió como la institución garante de la revolución. De esa manera, buscó revivir en el imaginario colectivo el rol que las mismas tuvieron en la Revolución de los Oficiales Libres de 1952. La diferencia estaba en que por primera vez iban a gobernar durante 16 meses, delineando el camino de la transición. Por un lado, en la dimensión interna –y respondiendo a las demandas del pueblo- el SCAF disolvió el gobierno y las dos cámaras del parlamento, levantó el estado de excepción y dejó sin efecto a la constitución de 1971.¹³⁵ Por el otro, en el ámbito externo, las Fuerzas Armadas plantearon la voluntad de continuar cumpliendo con los tratados firmados con Israel, y de ese modo, asegurar la ayuda directa –y el uso discrecional- de los 1.300 millones de dólares que recibía de los Estados Unidos (Espósito, 2015; Lynch, 2016a).

En 2011, la Plaza Tahrir (liberación) adquirió un nuevo significado porque simbolizaba el fin de los gobiernos autoritarios poscoloniales que conoció Egipto. Pero de esa movilización, paradójicamente, no surgió un líder o un único interlocutor –inclusive entre los jóvenes que participaron activamente. Tampoco apareció una plataforma de gobierno, ni una hoja de ruta a seguir en la transición. Por tal motivo, el SCAF negoció con quien creía que era el actor más organizado y estableció el cronograma que se debía seguir (Hamid, 2011). De esa manera, la Hermandad Musulmana quedó como ‘el interlocutor’ siendo que estaba dispuesta a sentarse a negociar y brindar legitimidad al gobierno interino a cambio de que fueran tenidas en cuenta tres exigencias.

La primera era el reconocimiento para ser aceptada como un igual en la mesa de negociaciones, lo cual implicaba dejar de ser un grupo ‘prohibido, pero tolerado’. La segunda, pedía el reconocimiento para actuar como partido político, dado que no estaba

¹³⁵ Cabe mencionar, que el SCAF durante la transición buscó disolver las manifestaciones públicas. Entre el 11 de febrero y el 25 de septiembre de 2011 fueron detenidos y juzgados por tribunales militares 11.879 civiles, de los cuales, 5326 fueron condenados a prisión sin cumplirse las mínimas garantías procesales. Para mayores detalles véase: (Human Rights Watch, 2011).

vigente la constitución, y por ende, el artículo 5 que prohibía los partidos con denominación religiosa. Y por último, para no ser excluida en un futuro de la escena política, pedía que se redactase una nueva constitución que fuera la base de un nuevo ordenamiento plural y democrático en el país (Tadros, 2011).

Frente al nuevo panorama político y a la presión internacional para que se atiendan las demandas democráticas del pueblo, el SCAF nombró como primer ministro a Ganoufi y se estableció un cronograma de acciones y elecciones (5 en total) para hacer el traspaso de gobierno a las nuevas autoridades surgidas por la apertura política con elecciones libres. De ese modo, éste planteaba un acuerdo primigenio con una Declaración Constitucional provisoria de tan solo 63 artículos que debían ser sometidos a un referéndum.

Luego, y una vez logrado ese paso, el SCAF planteaba la necesidad de redactar una nueva constitución, para lo cual se necesitaba llamar a elecciones para elegir a los miembros del nuevo parlamento –conocido como Asamblea del Pueblo– para fines de 2011.¹³⁶ Entre los miembros del parlamento se debía elegir a los que iban a redactar la nueva constitución, que sería sometida a un nuevo referéndum, y hasta tanto ello se concretara, se convocaría a elecciones presidenciales.

Esos lineamientos demostraban la improvisación y la confusión jurídica e institucional que proponía el SCAF (Martín Muñoz, 2013) porque el nuevo presidente electo iba a estar sometido en su accionar al veto de la institución castrense y no a la constricción legal de una constitución que no estaba en vigencia. Los sectores liberales y de izquierda fueron los que se opusieron a esa ‘hoja de ruta’ para la transición, porque pedían como condición la inmediata plena vigencia de una ley fundamental sin conceder al SCAF las prerrogativas de estar por encima de la futura Asamblea Constituyente, vetando de manera discrecional, lo que no se ajustaba a sus intereses.¹³⁷ Sin embargo, la Hermandad Musulmana brindó el apoyo a las nuevas decisiones, lo que le valió las acusaciones de haber ‘negociado’ la Declaración Constitucional por debajo de la mesa, desde una posición privilegiada y con el fin de alcanzar el anhelado reconocimiento legal.

¹³⁶ En la comisión revisora de la constitución, integrada sólo por 8 personas, la Hermandad Musulmana estuvo representado por un juez islámico moderado, Tarek al-Bishri.

¹³⁷ A diferencia de Egipto, Túnez estableció otro cronograma de pasos a seguir. En ese sentido, primero buscó la redacción de una constitución con todas las fuerzas políticas, incluido el partido Ennahda de la Hermandad Musulmana en ese país. Para mayores detalles acerca de la situación tunecina, véanse: (Schraeder y Redici, 2014; Stepan, 2014).

La Hermandad apoyó las enmiendas del SCAF por dos motivos. El primero era la promesa que los altos mandos militares dieron para que el artículo 2 de la constitución de 1971 –que consagraba el *Islam* como la religión Estado y los principios de la *Sharia* como fuente del ordenamiento político y social- se mantenga en la letra de la futura ley fundamental. El segundo era la derogación del entonces artículo 5 que prohibía la existencia de los partidos religiosos, lo cual allanaba el camino a crear uno, y de ese modo, participar en la futura apertura política.

Así, el 19 de marzo se convocó al primer referéndum en el que se consultaba al pueblo sobre la Declaración en pos de la normalización del país, en el camino trazado hacia la transición democrática. Los resultados fueron los esperados –o los temidos- porque con un 52% del electorado autorizado para votar, el 77 % votó a favor del ‘Si’ –que era la propuesta apoyada por la Hermandad- y el 22 % votó por el ‘No. Detrás de la negativa se encontraban los sectores liberales y de izquierda junto a los jóvenes revolucionarios que denunciaban el ‘secuestro de la Revolución’.

A través del decreto N° 12 del 28 de marzo de 2011, se avanzó en la legalización de todos los partidos políticos lo que le permitió a la Hermandad, después de décadas de prohibición, actuar libremente en la arena política. Para sorpresa de muchos, el escenario político comenzaba a teñirse de verde, porque los salafistas, que eran críticos del método (*da'wa*) de la Hermandad y de participar en cualquier sistema político, crearon el Partido al-Nour.¹³⁸ Para la Hermandad Musulmana lo importante era ir paso a paso (*kull khatwa madrusa*), participando sin dominar (*al-musharika la al-mughaliba*), dando señales de que su posición era de centro (*wasatiyya*), y no ortodoxa como la de los salafistas,¹³⁹ de los cuales se sospechaba que recibían financiamiento de Arabia Saudita y Emiratos Árabes Unidos (Lynch, 2016b).

Los resultados del referéndum dieron lugar a nuevas protestas que fueron apoyadas por los sectores liberales y de izquierda a través de dos partidos –la Alianza Popular Socialista y el

¹³⁸ Los salafistas egipcios tradicionalmente planteaban hacer una lectura rigorista del Corán –imbuidos en la concepción wahhabí de Arabia Saudita- y abogaban por el establecimiento del califato con la plena aplicación de la *sharia*. Por tal motivo, la democracia era considerada prohibida (*haram*) porque la soberanía no provenía del pueblo sino de *Allah* (*hakimiyyat allah*).

El mayor exponente fue el Partido de la Luz que poseía una ideología islamista ultraconservadora. Participó de la coalición de partidos que estuvo tras el golpe de estado acaecido en 2013. Luego de la sangrienta represión cometida por el ejército, Al-Nour se retiró de la mencionada coalición.

¹³⁹ Los salafistas tuvieron una dispersión partidaria y crearon, además, los partidos: *Al-Asala*, *Al-Fadila* y *Hizb Al-Gamaa Al-Islamiya*.

Partido Liberal Egipcio- pero que terminaron siendo reprimidas por las fuerzas de seguridad y las Fuerzas Armadas, y en las cuales la Hermandad llamó expresamente a no participar. La excusa dada era que se respetaba la voluntad del pueblo (*irada al-sha‘b*) en las urnas.¹⁴⁰

En virtud del nuevo panorama político, la Hermandad Musulmana el 18 de mayo de 2011 creó finalmente su propio partido (*hizbiyya*) al que bautizó con el nombre del Partido de la Libertad y la Justicia (*Hizb al-Hurriya wa al-Adala* o *FJP* por su sigla en inglés) con un lema orientado a toda la sociedad en su conjunto: “We bring good for all of the Egypt”. A través del mismo, junto con la Alianza Democrática integrada por 11 partidos pequeños creada en junio de ese año, se presentó a las elecciones parlamentarias de noviembre –para la cámara baja- y enero –para la cámara alta respectivamente-.¹⁴¹ Los resultados fueron contundentes a los ojos de los analistas, los adversarios políticos y del propio SCAF. De los 508 escaños en juego,¹⁴² el FJP obtuvo 216 asientos y el partido salafista Al-Nour 109, lo que equivalía a un control del 70 % del Parlamento en manos de los islamistas.¹⁴³ A su vez, en base a la fórmula de distribución proporcional, se eligieron los 100 miembros para integrar la Asamblea Constituyente encargada de redactar la Constitución, 66 pertenecían a los hermanos, 23 a los salafistas, 5 a los no musulmanes y 6 se destinaron a las mujeres de diferentes filiaciones partidarias (Dunne y Radwan, 2014: 256).

La Hermandad y su partido político se consolidaban como los actores con mayor penetración y mejor imagen en el país. No sólo habían sido los opositores a los regímenes autoritarios, sino que también eran los que desplegaron una acción social que les brindaba un lugar privilegiado en la sociedad. Sumado, a que

¹⁴⁰ Para ese entonces, la Hermandad buscaba que la transición democrática se iniciara rápidamente, inclusive aceptando el complejo cronograma electoral propuesto por el SCAF para las elecciones parlamentarias que se realizarían el 5 y el 6 de diciembre; días 14, 15, 21 y 22 de diciembre; y los días 3, 4, 10 y 11 de enero de 2012.

¹⁴¹ La Alianza Democrática por Egipto estaba integrada por el partido de la Hermandad Musulmana junto a: *Hizb Al-Karama*, *Hizb Ghad Al-Thawra*, *Labor Party*, *Hizb Al-Islah wal-Nahda Party*, *Hizb Al-Hadara*, *Hizb Al-Islah*, *Hizb Al-Geel*, *Hizb Misr Al-Arabi Al-Ishtiraki*, *Hizb Al-Ahrar*, *Hizb Al-Horiyya wal-Tanmiya*. Para mayores detalles véase: (Ahramonline, 2011).

¹⁴² Cabe aclarar que en el parlamento egipcio posee 598 escaños, sumando ambas cámaras. Por tal motivo, solo se eligieron 508 miembros, porque los 90 restantes eran nombrados por el SCAF.

¹⁴³ Los partidos sin referencia religiosa eran: *Hizb Al- Ghad*, *Hizb Al-Tagammu*, *Hizb Al-Karama*, *Hizb Adl*, *Hizb Al-Wafd*, *Egypt Freedom Party*.

“importantes sectores de la población procedentes de las clases medias, de los ámbitos profesionales y de los jóvenes experimentaban una búsqueda hacia valores morales y éticos (...) en la referencia islámica” (Martín Muñoz, 2013: 74).

La respuesta a eso último, la Hermandad lo daba con la denominada ‘referencia islámica’ esbozada y contenida en el Programa Electoral del partido, en donde se retomaron las ideas de la Plataforma de 2007 –como se examinó en el capítulo anterior- pero con una mayor reelaboración. Para los detractores, en el programa se encontraba el germen de la desconfianza, porque no iban ‘paso a paso’ sino que iban por todo, es decir, por la ‘reislamización’ del país si llegaban a ganar la primera magistratura.

En este punto, conviene detenerse y analizar tres de las cuestiones del Programa del FJP porque en él se contenían los lineamientos de un ‘proyecto’ del país que se buscaba en el ámbito doméstico, pero también en el ámbito internacional.¹⁴⁴ En el mismo se produjo una síntesis acabada entre religión y política que fue tomando forma y sentido con el objetivo de devolverle a Egipto una ‘identidad propia, como así también en el mundo árabe’.

Con respecto al sistema político, el programa planteaba crear un “sistema democrático fuerte” que garantice los “derechos y libertades”, aplicando el principio de la consulta (*shura*), cumpliendo con el estado de derecho y la “justicia social”. El programa se basaba en 4 principios fundamentales de la sharia: la libertad, la justicia, el desarrollo y el liderazgo, las dos primeras palabras eran la que le daban nombre e identidad al partido y las dos últimas, marcaban el camino que éste debía recorrer en la vida política.

En consecuencia, el FJP planteaba:

“The State envisaged in our program is the national constitutional Islamic modern democracy, based on Sharia (Islamic law) as a frame of reference. By its nature, Sharia nurtures aspects of faith, worship and morality, and also regulates various aspects of life for Muslims and their non-Muslim partners in the homeland” (Freedom and Justice Party, 2011: 10). –El subrayado es propio-

En el mundo árabe, el objetivo central perseguido por la Hermandad en Egipto para constituir una nueva identidad -basada en una ‘democracia islámica moderna’- implicaba seguir con atención el curso de los acontecimientos, especialmente porque la transición

¹⁴⁴ Para mayores detalles del programa del Partido de la Libertad y la Justicia, véase: (Freedom and Justice Party, 2011).

democrática iba a provenir de la apertura política con elecciones libres y con la participación de todos los ciudadanos. Es decir, por un proceso endógeno y no impuesto como había ocurrido en la primera década del siglo XXI con Irak, por ejemplo. El temor estaba en que si la misma prosperaba en Egipto –dependiendo de su eficacia y resultado– podría servir de inspiración a otras sociedades árabes. Política y Religión o Democracia e Islam se reconciliaban en el proyecto de los hermanos, para cual no se podía aducir ningún fundamento en contrario ni frenar el poder o atractivo que las ‘ideas’ llegarían a alcanzar.

De acuerdo con el FJP, el Estado debía basarse en el principio de igualdad de todos los ciudadanos y en la libertad –entendida como un regalo de *Allah*-. Por tal motivo, se ponía el acento en el carácter constitucional del Estado, garantizando el pleno respeto a la división e independencia de los 3 poderes. Así, el partido fundamentaba que el Estado iba a ser democrático porque tomaba el principio de la *shura*, el cual no sólo era solo una forma de gobernar sino también un “modelo de conducta moral y de fe” que guiaba el comportamiento individual y las relaciones sociales porque se encontraba en los “corazones y las mentes” de las personas, las familias y las sociedades (Freedom and Justice Party, 2011). Esto último, se condecía con el método (*da’wa*) de transformación que se requería para la reislamización, tal como se mencionó en el capítulo anterior.

El programa político buscó despejar cualquier clase de dudas acerca de la verdadera naturaleza del Estado. En ese sentido, reafirmó lo planteado en 2007 y estableció que:

“The State is civil and civilian, for the Islamic State is civilian in nature. It is not a military state ruled by armed forces who get in power by military coups, and it is not ruled like a dictatorship, nor is it a police state controlled by the security forces, nor is it a theocracy - governed by the clergy or by Divine Right. There are no infallible people who can monopolize the interpretation of the Holy Koran and have exclusive right to legislation for the nation and are characterized by Holiness. In fact, the rulers in the Islamic state are citizens elected according to the will of the people; and the nation is the source of authority. The basis of appointment to all positions and functions in the State is competence, experience and the honesty. And just as it is the nation’s right to choose its ruler, legislators and representatives, it also has the right to question them and hold them accountable, to dismiss and replace them” (Freedom and Justice Party, 2011: 11).

El Estado egipcio por su naturaleza era civil y no podía ser secuestrado ni por los militares –como había ocurrido en la historia del país- ni por las autoridades religiosas –evitando ser acusados de intentar emular el modelo iraní- porque la autoridad legítima provenía de las elecciones libres en donde se manifestaba la voluntad de todos los ciudadanos.¹⁴⁵ En otras palabras, una concepción política que no se condecía con el contexto del mundo árabe. Si la democracia era una idea socialmente ajena, la adjetivación islámica le confería una legitimidad incuestionable a la alteridad de un ‘nos’, difícil de asimilar por aquellos que son los ‘otros’.

En lo que respecta a la “dimensión externa”, la Hermandad desarrolló por primera vez en un documento oficial el rol que Egipto debía desempeñar en las relaciones internacionales, alejado del tradicional discurso antimperialista, antisionista y antinorteamericano que antaño supo tener. Para sorpresa de muchos, la ‘democracia islámica’ en la dimensión interna era una condición *sine qua non* sobre la que se debía apoyar la proyección externa del país. El diagnóstico partía de la crítica al régimen de Mubarak por la pérdida de “liderazgo” de Egipto en la región del MENA y en el “mundo islámico” en general, en las dimensiones cultural, política –y especialmente- religiosa. Esa situación había “limitado” y conducido al país a tener que desempeñar un rol “marginal y complementario”, siguiendo las políticas de otros Estados inclusive a la hora de tener que “mediar” en diferentes circunstancias frente a otros actores (Freedom and Justice Party, 2011).

En esa línea, el programa cuestionaba el llamado “eje de la moderación” que integraba junto a otros países en el mundo árabe en virtud que se condecía con una posición afín a los intereses occidentales. En otras palabras, el FJP criticaba el *status quo* regional basado en la presencia de regímenes autoritarios, los cuales resignaron la “libertad” entendida no sólo como un principio de la *sharia* sino como un “regalo de *Allah* a los pueblos”, en pos de la creencia de la estabilidad. Por eso, el FJP planteó como objetivo central de la política exterior “restaurar” la gloria, el liderazgo y estatus en virtud de que:

“Egypt has traditionally played a central strategic role and a significant cultural and historical weight, regionally and internationally. Furthermore, Egypt has a great national responsibility towards its sister Arab and Islamic countries, and towards Islam and Islamic

¹⁴⁵ En lo que se refiere al sistema de gobierno, la forma de frenar la concentración de poder era cambiando el sistema presidencialista por uno parlamentario.

issues. In order to maintain our national security, we emphasize the need to restore the historic leading role of Egypt in the Arab and Islamic regions and the whole world” (Freedom and Justice Party, 2011: 35).

En consonancia con lo que se ha venido sosteniendo en esta tesis, las ideas juegan un papel importante, las mismas pueden ser socialmente compartidas como también rechazadas, especialmente cuando su contenido puede afectar a los intereses y a la identidad misma de los actores en un determinado contexto. La idea de ‘restaurar’ un rol perdido, con una identidad ‘democrática e islámica’, podía ser percibida como una promesa, pero también como una amenaza. Los valores que la democracia como régimen político encarnaba junto a la legitimidad religiosa en la dimensión pública, podían conferirle a Egipto un poder que resultaba difícil de gestionar para el resto de los países que integran el mundo árabe. Si bien se comparten las afirmaciones de los autores citados en los capítulos ut supra, los cuales reconocían la importancia que el desarrollo de los acontecimientos iba a tener en el país y en la región del MENA, se considera que la internalización de la democracia y la instrumentalización de la religión por parte de la Hermandad resultaba una amenaza en caso de llegar al poder como “resultado de mínima” y de cambiar el orden como “resultado de máxima” después de la revolución. Teniendo en cuenta que las identidades pueden ser múltiples y que varían según los contextos, la identidad democrática árabe estatal se podía reflejar en la identidad panislámica, lo cual hacía que se proyectara al resto del mundo árabe.¹⁴⁶

En el programa se contenían los “principios” de política exterior de mantener relaciones pacíficas con todos los países e instituciones internacionales, el respeto del derecho internacional y las convenciones de derechos humanos, la resolución pacífica de las controversias y se le confería una especial atención a alcanzar la “unidad” árabe e islámica. Este fue un punto central en el pensamiento de la Hermandad, desde su creación en 1928, y en las denominadas etapas de reislamización mencionadas en el capítulo 3. En ese orden, el mismo afirmaba:

¹⁴⁶ El ascenso del *Islam* político de la Hermandad Musulmana en Egipto, se veía reflejado en el posicionamiento de sus filiales en otros países del mundo árabe. En Marruecos, el Partido de la Justicia y el Desarrollo obtuvo el primer puesto en las elecciones parlamentarias de noviembre de 2011, lo que le permitió ser el primer partido islamista desde la independencia del reino en llegar al poder. En Kuwait, el Movimiento Islámico Constitucional a principios de diciembre de 2012 ganó 35 de los 50 asientos en las elecciones parlamentarias, y en Libia, en la primeras elecciones parlamentarias de 2013 la Hermandad no salía primera pero lograba integrar el nuevo Parlamento Libio.

“We will endeavour to achieve Arab and Islamic unity as an important goal, gradually, in a carefully studied approach, compatible with the popular will, while safeguarding national security” (Freedom and Justice Party, 2011: 36).

Para alcanzar el objetivo trazado y en consonancia con los principios antes mencionados, el programa proponía niveles de relacionamiento con todas las regiones del sistema internacional, pero estableciendo prioridades. Con los países islámicos buscaba una mayor vinculación con Turquía, Irán, Malasia, Indonesia, Nigeria y Pakistán. Con los países africanos planteaba revitalizar el rol de líder centrándose en Etiopía y Sudán del Sur. Y con los países árabes, expresaba el fortalecimiento de la Liga Árabe y de la integración en todas las áreas, el apoyo a los derechos del pueblo palestino y su resistencia contra los “usurpadores sionistas” y un punto para nada menor porque significaba alterar aún más el *status quo* regional:

“Playing an active role in supporting the Arab revolutions, leaning towards the right of all peoples in their legitimate demands for freedom, justice, development, security, dignity, Shura (democratic/Islamic consultation) and their national independence from any foreign interference, and maintaining the integrity of Arab nations territories” (Freedom and Justice Party, 2011: 36).

La Hermandad Musulmana tenía en cuenta que de llegar al poder en Egipto, el contexto le iba a resultar adverso. De allí surgía la necesidad de apoyar la Primavera árabe que había comenzado en Túnez y había generado un efecto contagio en varios países del MENA. Sin embargo, la misma como un proceso transnacional estaba abierta y sometida a diferentes fuerzas endógenas y exógenas que había que sortear.

En lo que respecta a la religión, planteaba su importancia para los pueblos y naciones del mundo como una fuente moral y de valores presentes en “todos los aspectos de la vida”. En consecuencia, también era imprescindible:

“[to] restore to Egypt its religious leadership position in Arab, Islamic and global domains” (Freedom and Justice Party, 2011: 41).

La forma para que esa restauración religiosa se alcance era a través de la revitalización y reconocimiento de la principal institución del mundo árabe sunnita, la Universidad de Al-Azhar. A diferencia de la “institucionalización” de la religión que llevó adelante Nasser, cuando le quitó la independencia y estableció como prerrogativa del ejecutivo nombrar al

Gran Imán, el programa del FJP proponía devolverle esas atribuciones. De ese modo, se podía recuperar la “influencia local, regional y global en el mundo árabe e islámico”.

Ese punto generaba recelos por dos cuestiones. La primera, porque se desconocía el rol efectivo que se le quería brindar a la institución en la sociedad –punto que recién se develó en la reforma constitucional de 2012 y que se trata en el próximo apartado-. Y la segunda, porque representaba un polo de atracción e influencia en el campo de disputa de la legitimidad en la confesión islámica sunnita, en caso de que ésta se erigiese nuevamente como un referente para la interpretación del ‘correcto *Islam*’.¹⁴⁷

Cuando se alude a la presencia de un campo de disputa al interior de la confesión islámica sunnita, se tiene en cuenta la ausencia de una jerarquía clerical –a diferencia de la confesión shiíta- lo cual habilita a que existan diferentes interpretaciones y escuelas jurídicas acerca de cómo entender e instrumentalizar el *Islam* en la sociedad. El Reino de Arabia Saudita, cuna de la religión islámica y custodio de dos de los ‘santos lugares’ –la Meca y Medina- integra el mundo árabe sunnita pero con la particular interpretación minoritaria y rigorista del clero wahhabí, que desde el siglo XIX ha establecido una alianza con la familia al-Saud, brindándole la legitimidad a la monarquía. Para la clerecía wahhabí, el ‘Corán es la constitución del Reino’ y no se permite ninguna ‘reinterpretación’ del mensaje de *Allah* dado al profeta Mahoma que no se ajuste a la visión ortodoxa y a la exégesis del libro sagrado (Commins, 2006; Osman, 2016).

En tal sentido, la mezquita Al-Hakim y la Universidad de Al-Azhar –la más antigua en el mundo árabe sunnita- posee un rol importante acerca de la interpretación y los estudios religiosos pero que colisionan en términos doctrinarios con el wahhabismo.¹⁴⁸ La disputa se remonta a la época del califato Fatimí (*al-Fāṭimiyyūn*) de origen shiíta que existió entre el 909 y el 1171 de la era común y que se extendió desde Túnez, pasando por la capital en El Cairo hasta la región del Hiyaz –en Arabia Saudita- donde se encuentran los santos lugares del *Islam*.

¹⁴⁷ Durante los años de intervención del Estado sobre la institución, la misma fue acusada de anquilosamiento y de pérdida de influencia real en el mundo árabe sunnita. En virtud de la gravitación e importancia que la universidad y la Mezquita de Al-Azhar gozó, su revitalización podía significar la restauración del esplendor que gozó durante siglos.

¹⁴⁸ En el año 975, la dinastía Fatimí shiíta -descendiente de Fátima (hija de Mahoma) y de su esposo Alí- crearon en Egipto la universidad dedicada a los estudios religiosos y a otras ciencias coincidiendo con el período de mayor esplendor y desarrollo de la filosofía islámica, además de otras ciencias como las matemáticas, la literatura y el arte islámico. Con el fin del califato Fatimí, los territorios que lo comprendían y la propia universidad se convirtieron al *Islam* suní.

La cosmogonía wahhabí considera que desde entonces la Universidad de Al-Azhar se encuentra contaminada por los resabios shiítas en lo que hace a la libertad de pensamiento y la razón extendida a todos los hombres para interpretar el Corán y los principios de la ley islámica en consonancia con cada momento histórico. Por su parte, los ulemas de la universidad critican la cerrazón doctrinal wahhabí porque no se ajusta a la razón entendida como una bendición de *Allah*. Un detalle no menor, es que los ulemas del Al-Azhar pueden emitir las denominadas sentencia islámicas (*fatwas*) que no sólo pueden considerar no islámicas las decisiones de un determinado gobierno, sino la de una determinada clerecía que se arroge la verdadera interpretación del *Islam* en el ámbito público y privado (Armstrong, 2005, 2009; Waynes, 2008).

La propuesta de FJP de restaurar el rol de liderazgo de la Al-Azhar no sólo se limitaba a la religión sino también a la importancia en la dimensión pública de la política, la cual le devolvía el carácter de institución garante de la legitimidad en el mundo sunita.

El Estado Profundo, entre los resultados de mínima y de máxima de la Hermandad Musulmana

La Hermandad Musulmana había logrado posicionarse como el partido más votado en las elecciones parlamentarias y continuó dando a conocer el programa del Partido a los fines de convencer a los que desconfiaban de ella, siguiendo el ‘método’, lo cual se traducía en la práctica en un proselitismo activo en toda la sociedad. Hasta ese entonces, y fiel a la premisa “participación sin dominación”, los hermanos se interesaron solo en el parlamento porque de desde ese poder del Estado podían sentar las bases del futuro orden político y social en Egipto. Por tal motivo, anunciaron que no presentarían candidatos a las elecciones presidenciales previstas recién para el 2012.

El temor de los sectores seculares –liberales y de izquierda- al control del Parlamento y especialmente en la Asamblea Constituyente por parte de los islamistas los condujo a interponer un recurso ante la Corte. Se pidió la nulidad de ésta última, en virtud de que se abría el periodo de meses para redactar la nueva constitución. En una decisión inédita, dada la transparencia de los comicios parlamentarios, el Alto Tribunal dio lugar el 10 de abril a la demanda aduciendo la falta de “representatividad” y en consecuencia pidió por la

disolución de la Asamblea. Teniendo en cuenta que ya se había votado y que era imposible revertir los resultados legislativos, la Hermandad solo retiró a los constituyentes que había nombrado y los reemplazó por otros miembros elegidos para las Cámaras alta y baja respectivamente (Brown, 2014; Osman, 2016). A partir de entonces, no sólo el SCAF tutelaba la transición ‘democrática’ sino también uno de los poderes del Estado que permaneció intacto después de la revolución egipcia, el Poder Judicial (Esposito, Sonn, y Voll, 2016; Lynch, 2016).

Ante esa situación, uno de los miembros más carismáticos de la segunda generación de hermanos y considerado un “islamista liberal” con llegada a los jóvenes –Abdelmonam Abu al- Foutuh- declaró la intención de presentarse como candidato a presidente para las elecciones previstas para el 23 y 24 de mayo, y en caso de haber segunda vuelta, el 16 y 17 de junio de 2012.¹⁴⁹ Esa declaración generó una crisis interna en la Hermandad porque no se cumplía con la jerarquía y el juramento de obediencia (*bay’as*) de “escuchar y obedecer” (*al-sam’ wa-l-ta’a*) que se le debía a la misma. Las declaraciones de Al-Foutuh generaron sorpresa dado que era un miembro activo y no tuvo en cuenta la consulta (*shura*) con la estructura de la sociedad (*Jama’at*). Por tal motivo, el octavo Guía Supremo Mohammed Badie, desautorizó su candidatura y lo expulsó, pero propuso en su lugar a la figura más fuerte y considerado el hombre ‘millonario’ dentro de la Hermandad, Khairat al-Shater (Tadros, 2013).

La elección al interior de la Hermandad se realizó el 31 de marzo de 2012, consultando la opinión del Comité General de Orientación (*Maktab al-Irshad*) y de la Asamblea Consultiva (*Majlis al-shura*) con el objetivo de presentar un candidato de consenso en las elecciones presidenciales. Sin embargo, la noticia menos esperada fue que la Suprema Comisión Electoral Presidencial –creada por el SCAF- vetó el 14 de abril la candidatura de al-Shater porque tenía antecedentes penales.¹⁵⁰ Éste, al igual que otros miembros de la Hermandad, había sido detenido durante el régimen de Mubarak y no habían pasado los 6

¹⁴⁹ Al-Foutuh era considerado un hermano carismático que usaba un lenguaje llano para dirigirse a los jóvenes. Él fue el primero en plantear la importancia de participar en política para cumplir con las etapas del método en los 80’s, y además, consideraba que Egipto podía tener un presidente copto o mujer, lo cual no contradecía los principios de la *Sharia*. Para mayores detalles, véase: (Ternisien, 2007).

¹⁵⁰ Junto con al-Shater, también fue vetada la candidatura de Omar Suleiman –quien fuera el vicepresidente de Mubarak- y otros 23 candidatos que no se ajustaban a los requisitos impuestos. Distinta fue la situación de El-Baradei que bajó su postulación a presidente por la Asociación Nacional por el Cambio, por considerar que no estaban dadas las condiciones institucionales con el SCAF supervisando la transición democrática.

años en libertad requeridos después de la detención. Pero, sobre él también pesaba la desconfianza porque era considerado un hombre “fuerte” vinculado a los negocios dentro y fuera de Egipto. Dicha desconfianza se daba especialmente entre los empresarios que se beneficiaron del ‘capitalismo de amigos’ –con la aplicación de las políticas neoliberales mencionadas en el capítulo dos- y que permanecieron desempeñando sus actividades durante la transición democrática a la espera del nuevo escenario político.

Ahora bien, pese a que las dos figuras importantes de la segunda generación de hermanos no podían postularse, la Hermandad terminó eligiendo como candidato del FJP a una figura de bajo perfil, que hasta ese entonces había sido el vocero de la organización, el ingeniero formado en los Estados Unidos, Mohamed Morsi. Poco era el tiempo que mediaba entre la inscripción de éste como candidato y la primera vuelta para las elecciones presidenciales.

Con el objetivo de ganar el mayor número de simpatizantes en el electorado, Morsi presentó el “*Renaissance Project*” (*Nahda*) el 28 de abril.¹⁵¹ En el mismo, se sostenía que éste era el fruto de 15 años de trabajo a la espera del momento indicado:

“We are fully aware that the rejuvenation of a nation cannot be achieved by any single party, sector, group or trend no matter how powerful it is, and that the way to the desired real renaissance is our unity of ranks and determination to achieve comprehensive revitalization and to be ready and willing to bear its heavy burdens and endure its toils and privations. If political gravitations have created big or small distances between us, the pioneering Nahda (Renaissance) Project can bring us back together and unite our efforts” (Ikhwanweb, 2012).

La búsqueda de la “unidad” y la “restauración” del rol de Egipto fueron los slogans más escuchados en la campaña. Para ello se proponía una relación sinérgica entre el Estado, la sociedad civil y el sector privado. Primero, se reforzaba la idea de un sistema democrático con “referencia islámica”, cuya legitimidad provenía de la voluntad de los ciudadanos. El Estado que se proponía era “civil”, pero aplicando los valores de la *sharia* y reconociendo las libertades y derechos de todos los ciudadanos.

¹⁵¹ Cabe mencionar que el Proyecto Renacer había sido redactado y presentado en Alejandria por al-Shater una vez elegido como candidato presidencial por parte de la Hermandad Musulmana. En virtud de los acontecimientos, Morsi hizo suyo el proyecto, lo cual le valió la crítica de ser una persona influenciada por al-Shater. Para mayores detalles del Proyecto original presentado por éste último, véase: (al-Shater, 2012).

En lo que respeta a la sociedad civil, se proponía fortalecer las instituciones y la educación con el fin de que ésta no se encontrase sometida al arbitrio del Estado, sino que pudiese desarrollarse sin ningún tipo de impedimento. Claramente, lo que se buscaba era brindar confianza a los independientes despejando las dudas sobre la ‘reislamización’.

El aspecto novedoso era la incorporación de un capítulo económico, buscando resolver los problemas urgentes que atravesaba el país. Para ello proponía terminar con una economía rentística para pasar a otra basada en la generación de valor agregado; alcanzar la macro estabilidad económica; implementar 100 programas de reconversión sectorial por el valor de 1000 millones de dólares, lo que permitiría crecer al 7% anual; reformar el sistema bancario; incentivar a la pequeña y mediana industria; ordenar los subsidios y bajar el déficit fiscal (Ikhwanweb, 2012). Como se puede ver, las medidas eran de mediano y largo plazo pero no daban respuestas a los problemas del día a día. Paradójicamente, estas no se alejaban del ideario neoliberal, el cual había contribuido a la generación de las condiciones revolucionarias descritas en el capítulo dos.

Las elecciones realizadas los días 23 y 24 de mayo no arrojaron un ganador en la primera vuelta pero sí marcaron entre quiénes se iba dirimir la segunda. Morsi había logrado el 24,3% de los votos imponiéndose sobre Ahmad Shafiq,¹⁵² el entonces primer ministro de Mubarak, quien obtuvo el 23,8% de los sufragios presentándose como candidato independiente y que era *soto voce* el preferido del SCAF (Esposito, Sonn y Voll, 2016; Lynch, 2016; Osman, 2016).

El camino hacia la segunda vuelta estuvo marcado por dos hechos que demostraban la presencia y los temores que generaba el ‘Estado profundo’ en la vida política egipcia. El primero fue la decisión del Tribunal Constitucional –tres días antes de las elecciones- de disolver el Parlamento donde tenía mayoría el FJP. La decisión conducía a que el SCAF, de facto, se hiciera cargo de las facultades legislativas. Esa situación motivó a Morsi a tener que aliarse con el partido salafista al-Nour, prometer que sus vicepresidentes iban a ser una mujer y un representante de la minoría copta y que los jóvenes que estaban encarcelados

¹⁵² De acuerdo con la Ley de Aislamiento, se prohibía la postulación de toda persona que haya pertenecido al extinto PDN a las elecciones presidenciales democráticas. Sin embargo, el Tribunal Constitucional habilitó la candidatura. Para mayores detalles sobre las decisiones del Tribunal Constitucional, véase: (Carbajosa y González, 2012).

iban a recibir una amnistía. El objetivo era claro, mostrar la suficiente apertura electoral para ganarle al representante del antiguo régimen y evitar que se produzca una restauración. El segundo, fue la adenda a la Declaración Constitucional votada en el referéndum de 2011, horas antes de conocerse los resultados, donde el SCAF establecía que tenía potestad legislativa –en virtud de la medida antes conocida-, el completo control sobre la ayuda norteamericana y la autonomía presupuestaria. Asimismo, se autofacultaba para manejar la política exterior y el poder extraordinario de arrestar a todos aquellos que atenten contra el orden y la seguridad nacional. Esas medidas fueron consideradas un “*soft coup*” porque estaban orientadas a disminuir el rol del futuro presidente (Lean, 2012; Esposito, Sonn, y Voll, 2016; Lynch, 2016, Osman, 2016).

En un clima signado por la incertidumbre y la desconfianza, Morsi ganó las elecciones presidenciales con el 51,8% de los votos (13.230.131) frente al 48.1% (12.347.380) de su rival, el candidato adversario y a la vez oficialista, Shafiq. Por primera vez en la historia moderna de Egipto, las elecciones libres consagraron a un representante del *Islam* político como el primer presidente democrático del país. De ese modo, para la Hermandad Musulmana se habían alcanzado los “resultados de mínima” cuando se reconoció oficialmente la victoria por parte del SCAF y se realizó el traspaso del poder el 30 de junio de 2012.¹⁵³ Todo parecía indicar que tras 84 años de existencia, se dejaban 57 años de ilegalidad y 27 años de tolerancia.

Sin embargo, el quinto presidente de Egipto era consciente que las victorias parlamentarias y presidenciales no implicaban una normalidad institucional sin una constitución vigente y sin controlar el Estado profundo que no desapareció con Mubarak del poder. Por el contrario, su sombra se veía en el SCAF, en los aparatos de seguridad e inteligencia que no controlaba, en el poder judicial, el cuerpo diplomático y la burocracia en todos los niveles. Morsi buscaba ser el “presidente de todos los egipcios” pero carecía del poder real, por eso intentó romper con esos muros de contención, cifrando las esperanzas en una nueva constitución que le permitiese cambiar el orden entonces vigente. Ello sólo era posible concentrando poder.

¹⁵³ Desde un punto de vista simbólico, y como demostración de fuerza de las instituciones del Estado profundo, el traspaso no se realizó en el Parlamento que estaba disuelto, sino en la sede del Tribunal Supremo junto a los 33 generales del SCAF de la era Mubarak.

La ‘revolución negociada’ había permitido salir de la crisis que se había iniciado con la Primavera árabe, al evitar los costos del derramamiento de sangre como bien se mencionó *ut supra*. Empero, existían otros ‘costos’ que estaban asociados a las negociaciones imbuidas en una lógica de juego de suma cero, entre un régimen que permanecía en pie a través de los remanentes (*felul*) y la aplicación de un proyecto que buscaba introducir la democracia islámica de manos de la Hermandad Musulmana. De acuerdo con el mismo, la ‘referencia islámica’ no sólo dotaba de legitimidad al gobierno en sus decisiones sino también lo revestía de nueva ‘identidad’ acorde a una instrumentalización de la religión en la política. En consecuencia, el Estado civil que se propugnaba alcanzar implicaba la subordinación de las Fuerzas Armadas al poder político, lo cual era difícil porque el SCAF debía volver a su papel original, es decir, a la ‘defensa nacional’ y no al control del 40% de los negocios de la economía del país.

En ese sentido, los márgenes de acción estaban acotados para el presidente Morsi que sólo podía gobernar a través de decretos, sin una constitución nacional y sin un parlamento que sancione las leyes correspondientes. Pero también la falta de voluntad para generar un gobierno de ‘unidad nacional’ con el resto de las fuerzas políticas –las cuales no fueron tenidas en cuenta- a excepción del partido salafista al-Nour, demostraba un comportamiento “autocrático”. Como bien sostiene Eva Sáenz-Diez Jaccarini:

“el establecimiento de un sistema sectario, basado esencialmente en la exclusión de los oponentes, aludiendo razones teológico-religiosas colaboró al descontento. Es decir que los miembros de la oposición, activistas o manifestantes enfrentados a su política, eran “acusados” de ser infieles y ateos” (Sáenz-Diez Jaccarini, 2013).

La propia dinámica política iba a reflejar en el transcurso del año de gobierno que la democracia no sólo salía de las urnas, sino que también requería de un gobierno inclusivo y pluralista, con un presidente gobernando para los intereses de todos y no de la sociedad (*Jama’at*) a la que pertenecía.

En medio de un clima político polarizado, la necesidad de concentrar el poder y de llevar a la práctica la reislamización pasaron a ser los “resultados de máxima” perseguidos por parte del gobierno del FJP y de quien siempre se sospechaba que era la Hermandad (*Jama’at*) la que decidía realmente los pasos a seguir. De acuerdo con Lynch:

“So did the role of unelected Brotherhood figures such as Shater and Supreme Guide al-Badie in the formulation of government policy. Reforming State institutions, from the media to the Interior Ministry, had been a principal demand of the revolution. Now they were portrayed as a sinister plot to ‘Islamize’ the state by purging secular bastions and installing Muslim Brotherhood sympathizers across bureaucracy” (Lynch, 2016: 147).

A una semana del traspaso de poder, Morsi emitió el primer decreto en el que restituía en sus funciones a la Cámara baja del Parlamento hasta tanto se realizasen nuevas elecciones legislativas. En virtud de que el Tribunal Constitucional tenía la potestad de interpretar la constitución, pero no la de aplicar sus veredictos porque era una atribución del ejecutivo, Morsi consideraba que la disolución “no debía ser inmediata” (González, 2012a). El decreto dividía a los constitucionalistas entre quienes sostenían que ante la ausencia de una real constitución, no existía un precedente legal al que acogerse y los que aducían que la ilegalidad era porque no se respetaba el estado de derecho y las decisiones emanadas por la institución competente.¹⁵⁴

Una vez más la plazas se convirtieron en el epicentro de las protestas entre los sectores opositores –liberales y de izquierda- y los hermanos manifestándose en contra o a favor de las decisiones del presidente. Sin embargo, en un punto coincidían, y era acerca de la presencia del SCAF ejerciendo la tutela del país. Por tal motivo, Morsi en un movimiento de piezas impensado, emitió el 12 de agosto el segundo decreto donde removía al Mariscal Tantawi y al jefe del Estado Mayor, Sami Anan, asumiendo ‘los poderes’ que hasta ese entonces había detentado el SCAF.¹⁵⁵ De allí en más, se anulaba la agenda introducida a la Declaración Constitucional y Morsi se arrogaba los poderes legislativos y ejecutivos en su persona, el control sobre el presupuesto nacional –incluida la tradicional ayuda norteamericana al ejército-, las decisiones en política exterior, el poder de veto sobre una declaración de guerra, y finalmente, la supervisión del proceso de redacción de la constitución (Al Jazeera, 2012).

¹⁵⁴ Cabe mencionar, que a las 48 horas de emitido el decreto, el Tribunal Constitucional volvió a disolver la Cámara baja. Véase (González, 2012b).

¹⁵⁵ Una vez realizada esa acción, Morsi finalmente presentó a su gabinete integrado por 21 miembros, en su mayoría tecnócratas del FJP. Si bien no cumplió la promesa de incluir un vicepresidente copto o una mujer, en el gabinete se incluyeron 3 mujeres y dos cristianos. El cargo de Vicepresidente recayó en las manos de un “tecnócrata” de la Hermandad, Mahmud Mekki.

Asimismo, en el lugar del Mariscal Tantawi, nombró en el cargo de Ministro de Defensa al General Abdel-Fattah Al-Sisi, quien en una misiva al presidente manifestó:

“Los hombres de las fuerzas armadas le garantizan a su excelencia su absoluta lealtad a Egipto y su gente, situándose tras sus líderes como guardianes de la responsabilidad patriótica” (Alandete, 2013a).

Por primera vez en la historia, las Fuerzas Armadas que habían sido el sostén de los regímenes autoritarios parecían subordinarse al poder civil. Pese a ello, la supuesta neutralización de las mismas –al descabezar las cúpulas del SCAF- no se condecía con la realidad. El nuevo ministro no era una persona prescindente de la política, por el contrario, durante un año siguió cada una de las acciones y discursos del presidente y mantuvo reuniones secretas con el resto de las fuerzas políticas. Como bien señala Alandete, bastaba hurgar en la tesis de posgrado realizada en 2006 en los Estados Unidos para saber qué pensaba:

“Una cosa es afirmar que la democracia es una forma preferida de gobierno, y otra ajustarse a sus requerimientos y aceptar algunos de los riesgos que vienen con ella” (Alandete, 2013b).

A ello, entre los riesgos habría que agregar la aversión a la democracia islámica que la Hermandad proponía en su proyecto identitario para el país, donde el Estado civil era fruto de la voluntad popular y del regalo de *Allah* a todos los hombres, o sea, la libertad según los principios de la *sharia*. Planteado de ese modo, religión y política no eran factores opuestos de una ecuación, pero, para los opositores la cuestión era saber a qué se reducía el reino de lo político y qué ocurría ante el eventual disenso.

Esto último no era un tema menor, porque las medidas de Morsi coadyuvaban a cimentar la idea de que la ‘reislamización’ era el objetivo a alcanzar, y de lograrlo, quedaba cerrada toda discusión política para un futuro. A principios de noviembre, ello quedó demostrado con la decisión de doblegar el Poder judicial con la destitución del Fiscal General Abdel Magid Mahmud –nombrado en la era Mubarak- y la sanción de nuevas leyes donde se establecía que los miembros de la Corte necesitaban el plácet presidencial y los que estaban en funciones dejaban de ser vitalicios, porque se les reducía a 4 años sus funciones y a 60 años el límite de edad para desempeñar el cargo. El punto era que estas leyes no se podían

apelar judicialmente hasta tanto se sancione la nueva constitución y se purgaba el poder judicial con el despido de 3000 funcionarios (Esposito, Sonn, y Voll, 2016).

La crítica del estamento judicial no se hizo esperar y acusaron de ilegítimas las medidas del gobierno a pesar de que gozaban de esa particular legalidad otorgada por la Declaración Constitucional de 2011. En el fondo, como plantea Brown:

“the judiciary in particular went beyond resisting partisan oversight and tried to make itself self-perpetuating to a degree that undermine democratic mechanisms. Judges had them means not merely to defend against encroachments on judicial turf by parliament and the presidency, but to undermine these institutions by striking at their legal basis” (Brown, 2014: 270).

Temiendo Morsi la disolución judicial de la Asamblea Constituyente –que estaba a punto de presentar el borrador final y de que pospusiese el referéndum para su sanción- emitió un decreto sin precedentes el 21 de noviembre. A través del mismo, se autoconcedía inmunidad para sus decisiones, las cuáles no podían recurrirse judicialmente hasta tanto se eligiera un nuevo parlamento. De ese modo, concentraba todo el poder posible en sus manos, en una acción que ni siquiera los ex presidentes autoritarios osaron realizar (Lynch 2016, Osman, 2016).

Al respecto, el especialista Wadah Khanfar sostuvo:

“The president's declaration was nonetheless a big mistake. By declaring his decisions immune from legal challenge – albeit for a limited period – Morsi angered a large number of judges. Worse, his actions gave rise to the formation of a peculiar alliance between liberals, nationalists and some revolutionary youth groups on the one hand, and what are known in Egypt as felool, or "remnants", on the other. The "remnants" include various people associated with Mubarak's regime, including leading military, security and judicial figures, rural and provincial leaders of the disbanded National Democratic Party, and business people who amassed huge fortunes in the Mubarak era. This odd alliance believes that the state has been hijacked by the Brotherhood and must be regained at any cost” (Kkanfar, 2012).

Las manifestaciones volvieron a ser masivas en la plaza Tahrir, donde los sectores opositores se unieron en el Frente Nacional pidiendo que se diese marcha atrás con la medida y se pospusiese el referéndum. Con esa decisión, los opositores dejaban atrás la

fragmentación y se unían a los remanentes del Estado profundo. El punto era que ‘no los unía el amor, sino el espanto’ que había generado lo que se denominaba la ‘hermano-fobia’ (*Ikhwan-ophobia*). La represión de las protestas causó 9 muertos y un millar de heridos, sumado a que las Fuerzas Armadas rompieron el silencio haciendo un llamado al diálogo como una institución ‘garante del orden’.

Luego de dos semanas de protestas, Morsi dio marcha atrás con el decreto, pero convocó al referéndum para los días 15 y 22 de diciembre desoyendo a los sectores opositores que temían por la naturaleza de la nueva constitución.¹⁵⁶ La misma, estaba teñida de verde, el color de los islamistas que fueron los que realmente participaron en su redacción, ante el boicot de la oposición. El FJP y el Partido salafista Al-Nour mantuvieron acaloradas discusiones acerca del contenido de la ley fundamental, la cual fue finalmente aprobada por el 62,7% de los votos, aunque la participación electoral fue del 32.9% del padrón electoral.¹⁵⁷

La constitución egipcia de 2012 cumplía con las expectativas de la Hermandad y estaba en consonancia con los últimos documentos oficiales que fueron mencionados *ut supra*.¹⁵⁸ Entre sus 236 artículos se reflejaba la “batalla islámica por la constitución” (*ghazwat al-doustur*) a través de la cual se buscó alcanzar el “resultado de máxima”, es decir, cambiar el orden político y social de Egipto, fiel al espíritu del *Islam* político de los hermanos, pensando en el ‘futuro’ que estaba por venir. En esa línea, conviene detenerse en los considerandos de la constitución, porque en ellos se expresaron el modelo de democracia que aunaba política y religión cuando se estableció que:

“The people are the source of all authorities. Authorities are instituted by and derive their legitimacy from the people, and are subject to the people’s will. The responsibilities and competencies of authorities are a duty to bear, not a privilege or a source of immunity (...) A democratic system of government, establishing the grounds for peaceful transfer of power, supporting political pluralism, ensuring fair elections and the people’s contribution

¹⁵⁶ Para ese entonces, las relaciones con el Poder Judicial estaban completamente rotas y el representante del “Club de Jueces” Ahmad al-Zend se había convertido en un enemigo declarado de Morsi. Para mayores detalles, véase: (Egypt Independent, 2012a).

¹⁵⁷ La cantidad de votos del referéndum mostró que por el Sí votaron 10.693.911 egipcios, y por el No 6.061.101. Cuando se comparan estos números con las elecciones presidenciales, se pueden ver dos cuestiones. La primera fue que la participación electoral en las urnas bajó casi 20 puntos. La segunda fue que descendieron los números a favor de la Hermandad Musulmana, lo que demostraba que hubo independientes que no estaban conformes con los seis meses de gestión.

¹⁵⁸ Para mayores detalles de la Constitución Egipcia de 2012, véase: (Egypt Independent, 2012b).

in the decision-making process (...) Freedom is a right: freedom of thought, expression and creativity; freedom in housing, property and travel; its principles laid down by the Creator in the motion of the universe and human nature (...) The rule of law is the basis of the individual's freedom, the legitimacy of authority, and the state's respect of the law. No power shall override that of righteousness, and the judiciary shall be independent, bearer of the honorable mission of defending the Constitution, upholding justice, and preserving rights and freedoms (...) Unity is the hope of the Arab nation; it is history's call, the future's bid, and destiny's demand. Such unity is to be reinforced through the integration and fraternity with countries of the Nile Valley and of the Muslim world, both a natural extension borne out of the distinctiveness of Egypt's position on the global map (...) Egypt's pioneering intellectual and cultural leadership is an embodiment of its soft power, and a model of the free generosity of original creators and thinkers, universities, science centers, linguistic and research centers, the press, the arts, literature and mass media, the national church, and Al-Azhar with its history as a mainstay of national identity, the Arabic language and Islamic Sharia, and as a beacon for moderate enlightened thought (Egypt Independent, 2012b). –el subrayado es propio–

Cuando se retoma el concepto de religión propuesto en esta tesis, y su manifestación en la dimensión pública, se observa que las ideas –democracia árabe islámica- los principios –la *sharia*- y los valores –la unidad, la fraternidad y la justicia- se habían consagrado en la constitución con el fin de establecer un nuevo orden. Pero también, como ‘expresión de una identidad que era árabe e islámica’ en donde Egipto estaba llamado a ocupar una posición distintiva en la región y el mundo.¹⁵⁹

En ese sentido, conviene detenerse en 4 artículos de la constitución en donde se expresaba la esencia de la identidad egipcia –democrática e islámica- que generaba críticas dentro del país e incertidumbres en el mundo árabe. En el artículo 2 se consagraba:

“Islam is the religion of the state and Arabic its official language. Principles of Islamic Sharia are the principal source of legislation” (Egypt Independent, 2012b).

Éste no cambió en ningún aspecto con relación a la constitución de 1971 y a la Declaración Constitucional de 2011. La oposición no criticaba su inclusión por su carácter dogmático y

¹⁵⁹ El artículo 60 tenía la impronta de la Hermandad en lo que respecta a la reislamización, porque ponía el acento en la educación religiosa obligatoria en los primeros niveles de formación académica. En el nivel universitario solo se decía que la formación debía estar en consonancia a los valores éticos – o sea religiosos.

enunciativo, pero a pedido de los salafistas, en la parte programática y normativa se incluyó el artículo 219 que decía:

“The principles of Islamic Sharia include general evidence, foundational rules, rules of jurisprudence, and credible sources accepted in Sunni doctrines and by the larger community” (Egypt Independent, 2012b).

Detrás del mencionado artículo, se dejaba abierta la puerta a una reislamización con la modificación del derecho de familia y el derecho penal entre otros. En el caso del primero, la *sharia* no reconocía la igualdad de género y la mujer si bien goza de derechos, es un ‘complemento’ del hombre. En el caso del segundo, se producía una zona gris porque los castigos, las torturas y/o amputaciones podían ser incorporados en el código penal, teniendo en cuenta que la constitución ‘no mencionaba’ las convenciones internacionales de Derechos Humanos.¹⁶⁰

En el artículo 6, Egipto se convertía en un modelo de país democrático con la capacidad de ejercer el *soft power*¹⁶¹ –enunciado en los considerandos- en el contexto del mundo árabe porque establecía:

“The political system is based on the principles of democracy and shura (counsel), citizenship (under which all citizens are equal in rights and duties), multi-party pluralism, peaceful transfer of power, separation of powers and the balance between them, the rule of law, and respect for human rights and freedoms; all as elaborated in the Constitution” (Egypt Independent, 2012b).

Este artículo se enraizaba con la plataforma del PFJ porque reconciliaba los principios de la democracia con los de la religión a través de la consulta (*shura*). Pero, ese artículo se debía leer junto a párrafos específicos de los artículos 10 y 11, que sostenía que el Estado además “velaba por la consolidación y protección de los valores morales, y salvaguardaba la ética,

¹⁶⁰ Según el artículo 44, se prohibía la blasfemia, es decir el insulto al profeta y al mensaje religioso. A las claras, los ateos y los agnóstico –que si bien se estima que son pocos en la sociedad egipcia- podían ser los futuros perseguidos.

¹⁶¹ El concepto de *soft power* fue acuñado por Joseph Nye y aquí fue empleado para demostrar la capacidad de influencia que Egipto podía ejercer sin recurrir al uso la fuerza. La literatura sobre Religión y Relaciones Internacionales retoma dicho concepto para ver cómo la religión ejerce influencia en una miríada de temas en la dimensión pública: la búsqueda de legitimidad de los gobiernos, la influencia de la religión en los hacedores de política exterior, el rol de los movimientos sociales, la utilización del discurso religioso en los conflictos armados o en los procesos de paz. Véanse: (Dark, 2000; Hatzopoulos y Petito, 2003; Fox y Sandler, 2004, 2013; Fox, 2006, 2008a, 2008b, 2009; Hurd, 2005, 2007; Kenneth y Wilcox, 2006; Haynes, 2007a, 2007b; Barnett, 2011; Philpott y Samuel Shah, 2011).

la moralidad pública y la educación sobre valores patrióticos y religiosos”. Para la oposición, había que recurrir a esos apartados para justificar una futura legislación islámica, en otras palabras, la posibilidad de reislamizar toda la estructura jurídica del Estado.

Por último, en la constitución se develaba lo que se había propuesto en la plataforma del partido y que para muchos podía ser interpretado como una ‘teocracia encubierta’. En el artículo 4 se establecía:

“Al-Azhar is an encompassing independent Islamic institution, with exclusive autonomy over its own affairs, responsible for preaching Islam, theology and the Arabic language in Egypt and the world. Al-Azhar Senior Scholars are to be consulted in matters pertaining to Islamic law” (Egypt Independent, 2012b).

Por un lado, el rol de la universidad no quedaba claro y generaba interrogantes acerca de si la consulta era vinculante o no, qué sucedería si una ley civil sancionada por el parlamento colisionaba con la ley islámica o si el poder de iniciativa legislativa no se reducía en caso de que siempre se la tuviera que consultar. Para los sectores opositores, se abría la puerta a un modelo clerical iraní (Hamid, 2014). Por el otro, la restauración del prestigio y de la autonomía de la universidad no sólo tendría efectos en Egipto, sino también en el mundo árabe sunita disperso por toda la región del MENA.

Ahora bien, la constitución se convirtió en un parteaguas en una sociedad polarizada pero también movilizaba en torno a las decisiones del gobierno, al que acusaban de concentrar el poder y de reislamizar el país descuidando los problemas de la gente.¹⁶² El movimiento 6 de abril que se había opuesto a la sucesión hereditaria de Gamal Mubarak creó uno nuevo conocido como Rebelión (*tamarod*), el cual convocaba a una movilización para el 30 de junio de 2013, con motivo de celebrarse un año del gobierno de Morsi.¹⁶³

La consigna de la protesta era la renuncia de Morsi al que acusaban de haber “secuestrado la revolución” en manos de una organización que actuó durante años en la clandestinidad y que ni bien pudo cumplió con sus objetivos políticos y religiosos, en detrimento de toda la

¹⁶² Durante el año de gobierno de la hermandad, las condiciones económicas y sociales se deterioraron generando un mayor malestar en la población. La economía había crecido al 1,8% anual, la IED se contrajo drásticamente ante la falta de confianza y el turismo que representaba el 14% del PB se redujo al 5%. Ello produjo que se emplearan las reservas internacionales para pagar las importaciones de alimentos, en un contexto de depreciación de la libra egipcia. Así el déficit fiscal representaba el 10,9% del producto y la deuda pública el 85%. Para mayores detalles, véase: (Álvarez Osorio, 2014).

¹⁶³ El movimiento *Tamarod* había logrado recolectar 15 millones de firmas pidiendo la renuncia del presidente Morsi a través de las redes sociales.

sociedad. La cuestión era que ni la Hermandad ni la oposición habían trabajado en una agenda política, económica y social para dar respuestas a las ‘condiciones’ que habían dado origen a la ‘situación revolucionaria’. La fórmula ‘el *Islam* es la solución’ (*al-Islam huwa al-hal*) quedaba en entredicho como bien sostiene Amirah Fernández:

“*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*” (Fernández, 2014: 19).

En consecuencia, una vez que se alcanzaron los ‘resultados’:

“*The MB did not sufficiently demonstrate that they were fully committed to the principles of democracy: pluralism, equal rights for religious minorities, checks and balances, and personal freedoms. The opposition, on the other hand, claimed to support democracy and elections, as long as the elections didn’t result in an Islamist-led government*” (Esposito, Sonn, y Voll, 2016: 226).

El 30 de junio, miles de personas concentradas en las plazas de diferentes ciudades produjeron la dimisión de 5 miembros del gabinete al grito de “vete, vete” (*irhal- irhal*). La oposición, la Iglesia cristiana copta, la Universidad de Al-Azhar, el poder judicial y los miembros de la burocracia se unieron detrás del pedido de renuncia.¹⁶⁴ Bajo ese clima, el General al-Sisi emitió un ultimátum de 48 horas para que el gobierno acceda a los reclamos de la gente con el objeto de salvaguardar el “orden”.¹⁶⁵ Morsi rechazó ambas cuestiones y pidió que se defiendan la “democracia y la legitimidad” de su gobierno que había surgido de elecciones libres.¹⁶⁶

¹⁶⁴ El patriarca de la iglesia ortodoxa copta, Tawadros II y el gran imán de Al Azhar, Ahmed Tayyeb se unieron a los manifestantes apoyando a los jóvenes a los que le habían “robado” la revolución. Asimismo, ambos estuvieron presentes en el primer discurso televisado a la nación por el General al-Sisi.

Cuando se redactó la constitución, Morsi era consciente de que la subordinación de las Fuerzas Armadas al poder civil era un tema sensible. En el artículo 194 se estableció que las mismas pertenecen al pueblo y están para la defensa del país; la elección del ministro y escalafones eran una atribución de las mismas (artículos 194 y 195); y que estaban nominalmente subordinadas al poder político, en cuanto se creaba un Consejo de Defensa Nacional de 15 miembros, presidido por el presidente con 8 integrantes de las Fuerzas (artículo 197). Pero, el punto más importante es que el presupuesto militar no se aprueba por el Parlamento sino que es una atribución de las Fuerzas Armadas.

¹⁶⁵ La apelación a la legitimidad basada en elecciones libres radicaba en los 14 mil jueces que habían controlado el correcto desempeño de los comicios y la presencia de 53 ONG locales y 4 internacionales, entre ellas el Carter Center, Véase: (González, 2012c).

¹⁶⁶ El punto más álgido de la represión se realizó en el campamento Rabaa al Adaiya y en la plaza de Al Nahda donde murieron 278 hermanos en un día. De acuerdo con Human Rights Watch desde el 3 de julio hasta fines de 2013 murieron por la represión del gobierno 817 personas, aunque su número se calcula que podía llegar a 1150, dada la falta de números oficiales. Véase (Human Rights Watch, 2014).

Sin embargo, las horas de la democracia árabe islámica egipcia estaban contadas. El 3 de julio de 2013 el General –supuestamente prescindente- puso fin al gobierno del FJP en nombre de la “reconciliación nacional”, encarceló al presidente, anuló la constitución monocolor, arrestó a los hermanos musulmanes, cerró sus oficinas, reprimió a quienes salieron a manifestarse a favor del depuesto gobierno,¹⁶⁷ reestableció la ley de emergencia, clausuró los medios de comunicación de la Hermandad y nombró como presidente a cargo, a un ex miembro de la Corte, Adly Mansur. Así, la revolución egipcia y lo que la democracia árabe islámica significaba llegaban a su fin. Las contorsiones semánticas, dentro y fuera del país, hacía que ninguno llame verdaderamente a los hechos por su nombre, un golpe de estado.

Con el golpe, los “resultados de máxima” alcanzados se desmoronaron cuando se impuso el Estado profundo –que nunca se había ido- y con el apoyo de los opositores que hacían gala de portar las credenciales democráticas. A diferencia del golpe de 1952, cuando se proscribió a la Hermandad Musulmana, el 24 de septiembre la Corte proscribió al FJP pero también a la sociedad (*Jama'at*) para evitar que desempeñe la función tradicional de reislamización social (Brooke, 2015). En una acción judicial sin precedentes, se congelaron e incautaron todos los activos de la Hermandad,¹⁶⁸ imposibilitando así cualquier tipo de funcionamiento en la sociedad, con el objetivo de “eliminar a la más poderosa fuerza política del país árabe” y la región (El País, 2013).

En esa misma línea, y en un clima de atentados terroristas perpetrados y auto adjudicados por los Partisanos de Jerusalén (*Ansar Bayt al Maqdis*) en la Península del Sinaí, el gobierno interino declaró el 23 de diciembre de 2013 a la Hermandad como “terrorista” en Egipto. Esa misma acción también fue secundada en la región por Arabia Saudita y Emiratos Árabes Unidos (Saage Antepado, 2015).

La democracia islámica árabe no sólo podía basarse en la legitimidad de los votos sino también en la legitimidad del ejercicio de las funciones de gobierno. Precisamente esas últimas fueron las más criticadas porque se veía que la Hermandad hizo caso omiso del

¹⁶⁷ No solo se cerraron medios televisivos -como el canal Misr-25- y gráficos de propiedad de la Hermandad sino que además se prohibió la transmisión de la cadena qatari *Al Jazeera* acusada de actuar a favor del gobierno de Morsi.

¹⁶⁸ Ni bien se produjo el golpe de estado, el Guía Supremo Mohamed Badie fue arrestado y en un juicio sumario se lo condenó a muerte. En ese momento se buscó descabezar a la sociedad (*Jama'at*) en virtud de que se consideraba que manejaba los verdaderos hilos detrás del poder.

‘paso a paso’ (*kull khatwa madrusa*) y del ‘participar sin dominar’ (*al-musharika la al-mughaliba*), dos slogans que no se cumplieron en la práctica, y que no dudó –cuando tuvo la posibilidad- de instrumentalizar la religión. El ‘Islam era la solución’ (*al-Islam huwa al-hal*) en la medida que religión y política se equilibren, y no que la primera se imponga sobre la segunda, porque ello significaba no dar lugar a la política –como espacio de negociación y disenso- al reproducir prácticas autoritarias a las cuales la Primavera árabe en sus consignas buscó desterrar.

El fin del primer gobierno democrático en Egipto tuvo consecuencias internas pero también externas, porque en el contexto del mundo árabe, ello significó el fin de la primavera y el retorno de la estación más larga del año, el invierno que caracterizaba al status quo autoritario.

Egipto como la amenaza al status quo regional del mundo árabe

La concepción de democracia árabe islámica que la Hermandad Musulmana fue madurando en su pensamiento no había pasado desapercibida para el resto de los países que integran el mundo árabe. Si bien las filiales de los hermanos actuaban con autonomía en relación a la Hermandad egipcia, el método y la reislamización eran puntos de convergencia de cara al futuro en cada país en donde las mismas operaban (Ternisien, 2007).

La Primavera árabe había abierto un camino hacia la transición democrática, en la cual Egipto volvía a constituirse en el “centro de la tierra” para el contexto del mundo árabe. La apertura política y las elecciones libres habían consagrado al grupo mejor consolidado en la sociedad egipcia para desempeñar un rol significativo en la política nacional y regional. Por tal motivo, el éxito de la consolidación democrática se constituía en un escollo difícil de soslayar en el país y era percibido como una amenaza al *status quo* en el mundo árabe. La excusa de que los pueblos no estaban preparados para la democracia podía resultar fútil porque a las claras, el *Islam político* de la Hermandad había logrado resolver la relación entre política y religión como se vio en el apartado anterior.

La idea de una ‘democracia con el adjetivo de islámica’ en el mundo árabe rompía así con un orden regional en el que no importaba el tipo de régimen político –presidencialista o monárquico- porque en un punto algo los unía y se manifestaba en una de las identidades –

como se ha mencionado a lo largo de esta tesis- la autoritaria. Para quienes se identificaban con esta identidad, la ‘institucionalización’ de la religión permitía lograr la consolidación del poder sin cuestionamientos revistiéndolo de legitimidad, y a la vez buscaba según Hamid:

“to constrain and, at times, eliminate explicitly political expressions of religion” (Hamid, 2014: 207).

Desde ese punto de vista, la religión actuaba institucionalmente como un corsé en la dimensión pública generando una dominación simbólica en donde no se cuestionaba el ámbito de lo político ni se habilitaba al disenso o a la discusión política. Por ejemplo, en Arabia Saudita la clerecía wahabita brindaba la legitimidad y el apoyo a la dinastía Saud para ejercer el poder sin cuestionamientos a cambio de imponer una mirada rigorista del *Islam* en el que la libertad no era un derecho a reclamar como propio, sino una concesión que se ejercía bajo determinados parámetros.

Por el contrario, la ‘instrumentalización’ que proponía la Hermandad significaba cambiar el orden con un proyecto político y social de reislamización no sólo de abajo hacia arriba sino de arriba hacia abajo. En la narrativa empleada por el *Islam político* de los Hermanos Musulmanes, la democracia se convertía en un medio para la reislamización que siempre formó parte del núcleo duro de su programa (*tanzim*), al recuperar a los hombres como sujetos protagonistas del cambio y portadores de derechos universalmente reconocidos en la *sharia*. De ese modo, la libertad era un principio religioso que daba derechos porque era un regalo de *Allah* para ser vivido y ejercido a diario.

En ese sentido, Egipto acaparaba la atención internacional por su ubicación estratégica y por la sintonía que había mantenido con los intereses occidentales durante décadas bajo regímenes autoritarios. Pero también lo hacía en el mundo árabe en su conjunto, el cual estaba sintiendo de cerca –en términos de Rosenau- las “turbulencias” de la Primavera árabe. Hasta ese entonces, la identidad autoritaria del mundo árabe era sinónimo de “estabilidad” y era una ‘idea socialmente compartida’ que no se cuestionaba.

Esa situación había permitido conformar un frente único en un contexto regional convulso ante otras amenazas consideradas “existenciales”, como era la República Islámica de Irán y su búsqueda de influencia a través del *Islam* shiíta, lo que la convertía en una potencia

revisionista (Hinnebusch, 2005b, 2005c). Mientras que en el mundo árabe, de acuerdo con Osman, lo que se ponía de manifiesto era que:

“almost all Arab States had become clients of the West, especially the United States, and for most Arab countries the wars with Israel were a relic of a bygone era” (Osman, 2016: 126).

Un escenario era enfrentar a un ‘otro’ iraní, y otro muy distinto, tener que lidiar con un ‘Nos’ de una nueva identidad al interior del mundo árabe. La apertura política se constituía en una amenaza por el ‘atractivo’ que podía generar en el resto de los actores el pedido de libertad y de democracia. Si bien el sectarismo entre sunnitas y shiítas empleado por algunos Estados a principios del siglo XXI había resultado funcional al *status quo en el MENA*, el mismo podía pasar a un segundo plano ante la presencia de una nueva querrela entre los regímenes árabes sunnitas autoritarios y los regímenes árabes sunnitas democráticos (Lynch, 2016).

Por las características únicas del despertar de la Primavera árabe con las manifestaciones pacíficas (*silmiya*) y con el contagio rápido, dando muestras de que se estaba asistiendo a un ‘proceso transnacional’ de ‘aprendizaje cognitivo’ –como se puso de manifiesto en el transcurso de las ‘trayectorias revolucionarias’- los ‘resultados’ iban a generar reacciones como eran de esperar. Así, como sostiene Hamid,

“The region was becoming a center of proxy struggle with a seemingly endless number of players jockeying for influence. For Islamists, this presented a number of challenges. They may have enjoyed popular support at home, but, in the conservative Gulf monarchies and broader international community, Islamist parties have been treated with considerable suspicion, if not outright hostility” (Hamid, 2014: 215).

La Primavera árabe se convertía en un proceso de cambio inesperado que permitía revisar el orden regional en donde cada uno de los actores –estales y no estales- tenía motivaciones e intereses a favor o en contra. Así como la Hermandad Musulmana sabía que su proyecto restauraría el lugar que Egipto había perdido, al devolverle el rol de liderazgo en el mundo árabe, otros países consideraban que había que actuar frente a la configuración de un rediseño regional. Por un lado, Arabia Saudita y Emiratos Árabes Unidos secundados por Kuwait se mostraron reticentes a los vientos de cambio, mientras Qatar, Turquía –y en menor medida Irán- brindaron su apoyo al renacer islamista de la Hermandad.

Aquí se retoman las ideas expresadas por Dunn y Goff en el capítulo uno acerca de que las identidades no se desenvuelven en el vacío, sino que por el contrario se constituyen de manera relacional en el tiempo y en el espacio –lo cual hace que sean fluidas y múltiples-, las mismas pueden ‘cambiar’ de manera lenta o rápida según las distintas circunstancias. (Dunn y Goff, 2004). Precisamente en el ‘cambio’ y en la vorágine de los acontecimientos estaba la amenaza al orden regional que había caracterizado al *status quo* del mundo árabe. Por tal motivo, la denominada “excepcionalidad árabe”, entendida como la ausencia de una identidad democrática parecía llegar a su fin. Y en ese fin, Egipto se constituía en un modelo que despertaba expectativas e incertidumbres. Los temores se basaban en las percepciones de inseguridad nacional y para otros países (Osman, 2016).

En consecuencia, la religión devenía en una “línea de fractura” en el mundo árabe (Brown, 2015) donde se hacía difícil la “cohabitación de legitimidades” (Martín Muñoz, 2013). La unidad árabe de facto –que ni la ideología panarabista logró alcanzar- con la presencia de regímenes autoritarios consolidados que no se cuestionaban dentro y fuera del MENA, se tornaba en una convivencia difícil de gestionar ante la presencia de una nueva identidad democrática árabe islámica que proponía la Hermandad Musulmana.

Cuando la Primavera árabe generó el primer contagio en Egipto, emulando las consignas no religiosas, convocando a través de las TIC’s a las manifestaciones pacíficas en las plazas y las calles pidiendo por cambio de régimen, Arabia Saudita inmediatamente salió a brindar el apoyo a Mubarak. Hasta ese entonces, todo parecía indicar que no se iba dejar caer a un aliado que durante 30 años había gobernado el país y que era el símbolo de la estabilidad regional por los acuerdos de Camp David. Por tal motivo, la primera reacción en el Golfo frente a los acontecimientos fue de un doble “shock”. Por un lado, estaba la rapidez con la que cayeron los países ante la ola de protestas. Por el otro, estaba la respuesta de Occidente, y particularmente de Estados Unidos, de apoyar las protestas y de no salir en auxilio de los antiguos aliados. Según Nathan Brown,

“From the perspective of the Gulf royals, the US had quickly abandoned one of its closest partners in his moment of need. It was an extremely alarming message for them” (Brown, 2014: 150).

Arabia Saudita era consciente que el futuro del *status quo* en el mundo árabe estaba ligado al devenir de los acontecimientos en Egipto. Esa situación podría abrir una caja de pandora

en donde ningún país iba a permanecer inmune, porque el mundo entero estaba siguiendo con atención en vivo y en directo los acontecimientos en la Plaza Tahrir. De hecho, como se pudo ver en el capítulo dos en la descripción de las "trayectorias revolucionarias", la caída del régimen del Cairo produjo nuevos contagios. La *Revolución de los Jazmines* devenía en una Primavera árabe que dejaba de ser solo tunecina y se convertía en un proceso transnacional en todos y cada uno de los países que atravesaron por el despertar de las sociedades. De acuerdo con Sami Naïr:

"Para Arabia Saudita, el éxito de la revolución democrática árabe es percibido, con toda razón, por otra parte, como una amenaza mortal para su régimen y sus intereses confesionales y políticos en la región. Una amenaza ciertamente más importante y peligrosa que el nacionalismo laico y antiimperialista de los diferentes regímenes seculares árabes" (Naïr, 2013: 140).

Sin embargo, la cuestión era si esas demandas se traducirían en una transición democrática, que de por sí era una anatema político y quiénes serían los encargados de conducir el proceso. El tipo de 'revolución negociada' en Egipto presentaba así dos caras. Una, era el reaseguro de que sin Mubarak el régimen seguía estando intacto con los remanentes o el denominado Estado Profundo (*felul*). La otra, era que la apertura política posicionaba al actor perseguido durante décadas –por ser la verdadera oposición- y no contaminado por la corrupción y mejor posicionado en la sociedad egipcia pero también en otros países del MENA como la Hermandad Musulmana. La cuestión era que la instauración de la democracia liberaba enormes fuerzas, a veces, incontrolables (Naïr, 2013).

Hasta tanto la Hermandad alcanzó el 'objetivo de mínima', adecuándose a las constricciones que el SCAF imponía en el juego político de la transición, las monarquías del Golfo con el Reino Saudita a la cabeza, adoptaron una 'posición defensiva', a excepción de Qatar. Ello implicó concentrarse en lo que se denominaba el primer círculo, o sea las monarquías que integran el CCG, aplicando un conjunto de medidas o prácticas tendientes a contrarrestar los efectos de la Primavera, para luego centrarse en el segundo círculo, reforzando los vínculos con las monarquías de Jordania y Marruecos.

En este punto, conviene retomar lo mencionado en el capítulo dos –siguiendo a Yom - acerca de cómo los regímenes árabes se constituían en una "comunidad epistémica" con la difusión de las ideas a través de las fronteras, lo que ha permitido la coordinación de

acciones entre los diferentes actores estatales y no estatales en un contexto determinado. Es decir, la “creencia” de que los regímenes autoritarios eran sinónimo de estabilidad interna y regional frente al ‘caos’ que podía significar el *Islam político* en caso de que se produjera una apertura política. Dentro del mundo árabe, el CCG expresaba el interés por la perpetuación de las monarquías en la convergencia de tres creencias que se han mantenido a lo largo del tiempo: la percepción histórica de que las mismas están bajo un constante asedio regional; el principio de la sangre por sobre las elecciones libres y el fomento del sectarismo al propugnar que ellas eran la representación más acabada del *Islam* sunní.¹⁶⁹

Precisamente esas creencias compartidas entre las monarquías las condujo a preservar su existencia con acciones tendientes a velar por la seguridad y la estabilidad del Golfo, con el fin de neutralizar el cambio que significaba la Primavera árabe.

Si bien la realidad macroeconómica de las monarquías del Golfo era distinta a la de los países que atravesaron las revoluciones árabes, compartían con estos últimos algunas de las condiciones que generaron las ‘situaciones revolucionarias’. Ello explica el tipo de medidas económicas que implementaron para evitar el contagio y la desmovilización, sobre todo en la población joven.¹⁷⁰ El rey Abdullah bin Abdulaziz al-Saud de Arabia Saudita colocó 1300 millones de dólares en el mercado para la construcción de 100 mil casas e implementó programas de subsidios directos a la población. Por ejemplo, entre 2011 y 2013 se pagó un subsidio de 500 dólares mensuales a los jóvenes desempleados y se los capacitó para encontrar trabajo. El Emir Sabah Al-Ahmad Al-Yaber Al-Sabah de Kuwait pagó subsidios directos de 3500 dólares a la población; el Emir Hamad bin Jalifa Al Thani de Qatar suministró 8 mil millones de dólares destinados al aumento de salarios; el Rey Hamad bin Isa Al Khalifa de Bahréin brindó 3500 millones de dólares en subsidios habitacionales, y el

¹⁶⁹ De acuerdo con Yom, la primera creencia nace del hecho que en el siglo XX las monarquías tuvieron que hacer frente a ‘la identidad panarabista’, lo cual determinó que cerraran filas ante una ideología que iba en detrimento de sus intereses nacionales e internacionales por el vínculo que mantenían con el mundo occidental. Una vez superada esa situación, los sucesos de Irán de 1979 y el cambio de su política exterior percibida como revisionista en el MENA condujo a que se creara el CCG. La segunda creencia se ha basado en el carácter dinástico del principio de legitimidad vigente, en donde las autoridades no se eligen en base a elecciones libres. Y la última, ha planteado que las monarquías son la expresión genuina del *Islam* sunní, por ende, adoptan un sesgo sectario, frente a las minorías shiítas que se identifican con una identidad subestatal. (Yom, 2014).

¹⁷⁰ Cuando se analizan los efectos de las medidas económicas implementadas de forma directa, se puede observar que surtieron los efectos esperados. Las protestas –salvo en Bahréin– fueron de corta duración y la represión se hizo con los aparatos de seguridad e inteligencia cuando fue necesario, sin emplear al ejército. En Omán por la represión murieron 3 civiles, en Marruecos 5 y Arabia Saudita 16. Para mayores detalles véanse: (Yom y Gause, 2012; Yom, 2014).

sultán Qabus ibn Sa'id Al Sa'id de Omán 375 dólares directos a los desempleados. Por su parte, el Sheik Khalifa bin Zayed bin Sultan Al Nahyan de Emiratos Árabes Unidos ofreció 3000 dólares a cada familia y desplegó una batería de medidas contra cíclicas para favorecer el aumento del consumo, generar nuevos puestos de trabajo en infraestructura y amplió la cobertura social sobre los sectores vulnerables. (Yom, 2014; Brown, 2014; Yom y Gause, 2012).

Una vez que las monarquías del Golfo implementaron esas medidas, fueron en ayuda de las otras dos que no integraban el CCG. Ello implicó para Arabia Saudita –como custodio de dos de los santos lugares- dejar de lado los históricos enfrentamientos de legitimidad con el Reino Hachemita de Jordania y con Marruecos –que se consideran herederos del linaje del Profeta Mahoma-. La lectura que el CCG hacía era que ambas monarquías podían sucumbir ante los sucesos de la Primavera árabe, porque no contaban con el suficiente respaldo económico al no ser países exportadores de gas y petróleo. En consecuencia, les otorgaron una ayuda de 8 mil millones de dólares y además los invitaron a sumarse formalmente al proceso de integración económica y de cooperación militar del CCG.

Como se pudo observar, solo quedaba un país que no integraba el CCG y que además estaba atravesando por la Primavera árabe en la península arábiga. Ese país era Yemen, al cual Arabia Saudita salió a rescatar actuando como mediador. Mientras solicitaba al presidente Alí Abdullah Saleh la renuncia, negociaba con los rebeldes y las tribus opositoras la transición hacia el entonces vicepresidente Mansour Hadi. Esa acción no debe dar lugar a equívocos, porque la transición no se hizo en nombre de la democracia, sino en pos de la integridad territorial yemení y la estabilidad regional. De ese modo, se buscaba que todo cambie, sin que nada cambie.

Ahora bien, el primer círculo (las monarquías del CCG) y segundo (las de la región) alcanzaron la estabilidad relativamente rápido, lo cual demostraba la resiliencia de las monarquías autoritarias ante la Primavera, lo que le permitió al Reino Saudita seguir con atención los acontecimientos en el contexto del mundo árabe, específicamente en Egipto. El reino era consciente del poder que tienen las ideas y de lo atractiva que podía ser la ‘democracia’, pero la mayor preocupación era el contenido que la Hermandad Musulmana le había dado a la misma, reconciliando la política con la religión. En otras palabras, era un

peligro asignarle sentido a la democracia porque implicaba reconocer una nueva identidad que además era árabe e islámica.

En ese sentido, Egipto dejaba de ser un aliado importante en el mantenimiento del *status quo autoritario* y como bien sostiene Naïr:

“la amenaza egipcia constituye la principal obsesión de la estrategia saudí. Arabia Saudí es perfectamente consciente de que no puede haber dos grandes potencias árabes en esta región y, que cuando Egipto es fuerte, se debilita de forma inevitable; y cuando ésta es fuerte, Egipto es avasallado” (Naïr, 2013: 145).

Para algunos autores, la querrela al interior del campo árabe sunnita entre Arabia Saudita y la Hermandad Musulmana comenzó en la Guerra del Golfo de 1991 cuando la primera permitió el desplazamiento de efectivos norteamericanos en el país, en donde se encuentran los santos lugares (Gerges, 2014; Osman, 2016). En esa oportunidad, los hermanos se situaron en la vereda de enfrente y apoyaron –junto con Jordania- a Saddam Hussein en contra de la denominada Coalición Internacional.

Sin embargo, las primeras declaraciones oficiales en contra de la Hermandad aparecieron en 2002 cuando el Ministro de Relaciones Exteriores Príncipe Nayef denunció –y en repetidas oportunidades- que la Hermandad Musulmana:

“is guilty of "betrayal of pledges and ingratitude and is the source of all problems in the Islamic world” (Mintz y Farah, 2004).

Esas declaraciones se vertieron en el marco del primer aniversario de los atentados del 11-S, en el cual el Reino Saudí comparaba a los hermanos musulmanes con Al-Qaeda por compartir la misma matriz ideológica.¹⁷¹ Como se pudo ver en el capítulo tres de esta tesis, al examinar el pensamiento de la Hermandad, el uso de la violencia no formaba parte del *Islam político* moderado y gradualista que la sociedad (*Jama'at*) profesaba, lo cual la distinguía de la organización terrorista liderada en ese entonces por Osama Bin Laden. A las claras, esas declaraciones buscaban sacar del ojo de la tormenta a los sauditas, en un escenario signado por la Lucha Global contra el Terrorismo Internacional¹⁷² y por el vínculo estratégico con los Estados Unidos.

¹⁷¹ Cuando se dice la misma matriz ideológica es por la corriente qubista dentro del *Islam Político*.

¹⁷² De los 19 terroristas que se inmolaron en los atentados del 11-S, 15 eran de nacionalidad saudita. Esa situación generó fricciones entre los Estados Unidos y el Reino Saudí, pues se sospechaba que algunos de los príncipes reales comulgaban y financiaban a Al-Qaeda. Véase: (Kepel, 2001, 2008).

Empero, entre ambos subyacían otras cuestiones de carácter religioso que tornaban irreconciliables las posiciones. De acuerdo con la Hermandad, y las etapas de su proyecto en el que buscaba establecer la “unidad mundial de *la umma islami*”, la división sectaria alentada por Arabia Saudita y la clerecía wahhabita era un problema porque no permitía su realización. Desde el punto de vista de la organización (*Jama'at*), ambas confesiones habían logrado convivir pacíficamente durante siglos, y las guerras civiles (*fitna*) de los primeros días del *Islam* eran cuestión de un pasado remoto.

En consecuencia, los conflictos interconfesionales del siglo XXI y el sectarismo eran producto de la intervención extranjera o la expresión política intencional de algunos Estados a favor del mantenimiento del *status quo* autoritario en el mundo árabe sunnita (Matthiesen, 2013). Por eso, para la Hermandad no había un problema de fe (*din*), sino de interpretación entre las diferentes escuelas jurídicas islámicas.¹⁷³ De ese modo, los shiítas eran vistos como hermanos en la misma fe e Irán no representaba una amenaza religiosa porque compartían, además, en términos políticos la visión anti sionista y antiimperialista, que otros países callaban en pos de la estabilidad y de ser parte del eje de los ‘moderados’. Como bien sostiene Altman:

“The Muslim Brotherhood’s political and ideological support of the Shiite state has proven to be an important Iranian asset. When leaders of the Egyptian Brotherhood downplay the religious differences between Shias and Sunnis, and argue that Twelver Shiism should be recognized as an acceptably orthodox school of Islamic jurisprudence, they effectively serve as counterbalance to the Wahhabi/Salafi-led campaign to vilify Shiism, as well as nationalist Arab efforts to contest Iran’s growing political power. In this way, the Brotherhood’s ecumenical approach has helped make it acceptable for Sunni Arabs to align themselves politically with Iran, and it appears that it has also made Sunni societies increasingly more open to Shiite religious proselytizing” (Altman; 2009: 60).

Para Arabia Saudita, la Hermandad seguía sosteniendo la idea primigenia de que la soberanía provenía de *Allah* (*hakimiyyah*), lo que la hacía comulgar perfectamente con la ‘doctrina del gobierno de los jurisconsultos’ (*velayat-e-faqih*) del gobierno iraní. De ese modo, la llevaba a alentar los peligros de una teocracia revisionista en el MENA. Sin

¹⁷³ Las cuatro escuelas jurídicas dentro del *Islam* sunní son: la Hanafi, la Maliki, la Shâfi'i y la Hanbali. Por su parte, en el *Islam* shií se encuentra la escuela jurídica Ya'farí. Para mayores detalles, véase: (Waines, 2008).

embargo, cuando la Hermandad incorporó la fe (*din*) como la mejor forma de gobierno – frente a los autoritarismos- con un Estado civil con referencia islámica a su pensamiento, esa acusación perdía su razón de ser porque se la reemplazaba por la idea de que la “soberanía provenía del pueblo con elecciones libres”.

Bajo esa concepción política, Mohamed Morsi asumió la presidencia en Egipto dando señales al mundo de las credenciales ‘democráticas’ del país.¹⁷⁴ No sólo había una ‘idea’, sino también una ‘práctica’ que ponía de manifiesto la nueva identidad. Por un lado, en el discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas en septiembre de 2012, Morsi reafirmó que Egipto iba a construir un “Estado constitucional, con respeto a las libertades, los derechos humanos y la justicia social”, y enfatizó que:

“Egipto es un nuevo y real Estado democrático, no una teocracia ni un régimen militar” (Caño, 2012).

Por el otro, rompiendo con una tradición de la Hermandad Musulmana de que su proyecto era el que inspiraba a las filiales y no al revés, Morsi buscaba mostrar que Egipto se identificaba con los primos del Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKT) de Turquía. Para ese entonces, Turquía que también había planteado en su política exterior ‘restaurar’ su rol como potencia ‘reemergente’ de un pasado de esplendor –por lo que había significado el imperio Otomano- combinaba en una tríada tres palabras que sonaban bien a los oídos occidentales: democracia, economía de mercado e *Islam* moderado (Taspinar, 2009; Benli Altunisik, 2011). El modelo de Turquía, o en su defecto Qatar –sin ser una democracia- se constituían en los ejemplos de cómo se podían entablar vínculos estrechos con los Estados Unidos –en lo militar- pero con un posicionamiento independiente como potencias regionales asertivas en el escenario internacional.

En los últimos años, Qatar –gracias a su fortaleza económica- desplegó una política exterior activa en el MENA, lo cual le permitió recibir la denominación de *Swing State*. Es decir, el reconocimiento de ser una potencia regional de segundo orden con autonomía en las acciones y decisiones de política exterior, pudiendo actuar como un Estado balanceador en la región. En el transcurso del tiempo, el nuevo rol qatari generó fricciones con Arabia Saudita porque en varias ocasiones mantuvieron posiciones divergentes.

¹⁷⁴ Cabe mencionar que ni Arabia Saudita ni Emiratos Árabes Unidos saludaron al electo presidente egipcio, aunque fuera por cortesía internacional.

En lo que respecta a la Primavera árabe, esa situación se profundizó aún más, dado que Qatar respaldó abiertamente a la Hermandad Musulmana por los vínculos que muchos de los miembros del gobierno mantenían con la organización. Para el emirato no era una preocupación la democracia como régimen político en Egipto, al contrario, la misma con una perspectiva islámica podía servir de contrapeso a Arabia Saudita y su rol de liderazgo en el CCG (Osman, 2016; Lynch, 2016).

De ese modo, no era una casualidad que Turquía junto a Qatar fueron los países que pidieron abiertamente a Mubarak que oyera las “demandas del pueblo”, brindaron su apoyo al *Islam político* de la Hermandad Musulmana y asistieron económicamente al gobierno de Morsi durante el año de gestión. El primero lo hizo con 2 mil millones de dólares y el segundo con 8 mil millones de dólares, más la cobertura y la propaganda que durante todo el tiempo recibió de la cadena qatarí *Al Jazeera* a favor de los Hermanos Musulmanes.¹⁷⁵ Por su parte, la posición de Arabia Saudita y Emiratos Árabes Unidos fue la de no asistir financieramente al gobierno del FJP a sabiendas de que la situación económica y el caos social podrían contribuir a que se tornase inmanejable la situación en Egipto (Brown, 2014; Lynch, 2016).

Las muestras de moderación y pragmatismo de Egipto hacia Occidente se pusieron de manifiesto en dos hechos puntuales. El primero fue el accionar rápido del gobierno egipcio para frenar a la multitud que se congregó en las puertas de la embajada norteamericana del Cairo, cuando se presentó internacionalmente el film *Innocence of Muslims*, en el cual se hacía una imagen distorsionada y blasfema del Profeta. Si bien se pensó que por los pergaminos islamistas Morsi iba a ponerse del lado de los manifestantes, éste actuó con la responsabilidad del caso –lo cual no permitía comparar la situación con la toma de la embajada de Teherán por parte de los estudiantes en 1979.

El segundo, fue la intervención directa que Morsi realizó como mediador en la ‘Operación Pilar defensivo’ que Israel llevó adelante sobre Hamas en la Franja de Gaza en el mes de noviembre de 2012. Si bien la posición de Morsi era crítica hacia Israel, y de simpatía hacia la filial de la Hermandad en los territorios palestinos, su intervención diplomática logró que la misma se extienda tan solo a una semana y que el número de víctimas fuera menor en

¹⁷⁵ Mientras *Al Jazeera* cubría para el mundo árabe las noticias en torno a Egipto, la contra propaganda la realizaba la cadena saudita *Al-arabiyya*. Véase (Lynch, 2016).

términos comparados a la ‘Operación Plomo fundido’ de 2008/2009. La recuperación del liderazgo propuesto en la plataforma del FJP, en el Proyecto Renacer y en los considerandos de la constitución se plasmaba así en hechos.

Para el mundo occidental e incluso para Israel se despejaban algunas de las dudas acerca del gobierno del FJP. Sin embargo, ello ponía al descubierto un aspecto que los sauditas no desconocían y era el retorno de Egipto a la política internacional. Para la administración Obama lo ocurrido en Egipto colocaba al país en una disyuntiva entre los valores que profesaba internacionalmente y los intereses que perseguía en el MENA. Con relación a los primeros, ponerse del “lado correcto de la historia” significaba apoyar el pedido por una democratización siguiendo de cerca el curso de los acontecimientos porque era la primera vez que se establecían relaciones con un gobierno de la Hermandad Musulmana egipcia. La cuestión estaba en los segundos, porque se temía por el giro que en materia de política exterior podía implementar Egipto, especialmente si no cumplía con los compromisos internacionales en pos de la restauración de ese liderazgo enunciado en la Plataforma de gobierno y el Proyecto Renacer.

Ni bien Morsi asumió la presidencia, recibió la invitación oficial de Arabia Saudita para mantener un encuentro con el rey al-Saud. Las expectativas estaban en saber si efectivamente el Reino iba a ser el primer destino oficial del mandatario egipcio. Para sorpresas de muchos, la primera gira presidencial a mediados de julio de 2012 fue a ese país, donde se cumplió con el protocolo y ceremonial entre los dos jefes de Estado.

Según trascendió en las noticias, el clima fue tenso, y en dicha oportunidad, el Rey manifestó que estaba complacido con la visita y mencionó que había cumplido con la transferencia de los 1000 millones de dólares al banco central egipcio. A simple vista ello podía significar un signo de buena voluntad, sin embargo, esa ayuda era la prometida al entonces gobierno del Mariscal Tantawi (La Vanguardia, 2012).

Las señales de alarma acerca de la intensa actividad diplomática que estaba emprendiendo El Cairo se produjeron con la gira presidencial que incluyó a la República Popular China – en búsqueda de inversiones- y a la República Islámica de Irán a fines del mes de agosto de 2012. Con motivo de celebrarse una nueva Cumbre del Movimiento de los Países No Alineados en Teherán, un presidente egipcio volvía después de 30 años a visitar a Irán. Ello significaba el restablecimiento de relaciones diplomáticas y el inicio de conversaciones

acerca de la situación de la Primavera árabe en Siria, donde Egipto apoyaba entre los rebeldes a los Hermanos Musulmanes y pedía que el presidente al-Asad abandonase el país. Pero en esa gira existía un trasfondo de sospechas, porque con la visita oficial Egipto contribuía a sacar del aislamiento internacional a Irán.¹⁷⁶ Esas sospechas se despejaron en la relación bilateral cuando el presidente Ahmadinejad asistió a la cumbre de la Conferencia Islámica en el Cairo en donde expresó:

“si Egipto e Irán consolidan una nueva alianza “ocuparán un lugar importante en el mundo y la zona, y el resto del mundo se beneficiará. Egipto y su pueblo están en el corazón del pueblo de Irán y el crecimiento en Egipto es el crecimiento en Irán” (Alandete, 2012).

La reconfiguración del contexto del MENA estaba dando lugar a un escenario complejo donde cada uno de los actores iba moviendo las fichas acorde a sus propios intereses. Y Egipto no era la excepción. De acuerdo con Duran y Yilmaz:

“The Arab Spring forced all the regional powers in the Middle East to manage this revolution and to try to find a new Middle Eastern order” (Duran y Yilmaz, 2013: 141).

La cuestión era que no todos estaban a favor de un nuevo orden regional. Arabia Saudita – secundado por las monarquías excepto Qatar- era partidario del status quo en el MENA y al interior del mundo árabe donde se estaba disipando el eje de los ‘moderados’ y la ‘estabilidad’ con el resurgimiento de Egipto.

La restauración del liderazgo que la Hermandad proponía en el mundo árabe e islámico para el país resultaba ambiciosa y le confería un rol revisionista en el orden regional gracias al atractivo que generaba una democracia árabe e islámica. Desde la perspectiva política, la consolidación de un régimen democrático electo por el pueblo, con elecciones libres y con el reconocimiento de los derechos fundamentales resultaba peligrosa en el contexto, porque además, su justificación se hacía en nombre de la “referencia” islámica. Ello ponía de manifiesto que la religión como práctica estaba presente en la dimensión pública orientada al ‘bien de todos’ en consonancia con un conjunto de ideas, principios y valores derivados de una creencia ordenadora supra-mundana. De ese modo, la religión no sólo se constituía en la base de una identidad individual y colectiva sino que también era el fundamento para

¹⁷⁶ No se debe perder de vista que para ese entonces pesaba sobre Irán un régimen de sanciones por el controvertido proyecto nuclear. Sin embargo, en esa misma fecha es cuando se iniciaron las conversaciones secretas en Lausanne entre Washington y Teherán para negociar un acuerdo nuclear.

un nuevo orden político y social. La instrumentalización de la religión dejaba de ser un proyecto y devenía en una realidad en un contexto socio-histórico determinado ejerciendo influencia no sólo en la dimensión nacional sino también internacional.

Frente a esa situación, resultaba difícil en el contexto del mundo árabe la convivencia entre el tradicional autoritarismo y la novedosa amalgama entre política y religión que se cristalizaba en un régimen democrático. La apelación a la religión suponía, como fuente de legitimidad y pauta identitaria democrática –en la confesión islámica sunnita- una amenaza existencial difícil de soslayar para el resto de los países frente a las demandas de sus respectivas poblaciones.

Un hecho que pasó desapercibido y que ponía de manifiesto el rol que Egipto buscaba desempeñar en el mundo árabe y en el MENA ha sido la conferencia que junto a Yusuf al-Qaradawi organizó en mayo de 2013.¹⁷⁷ Éste último era uno de los ulemas más importantes en el mundo islámico, el cual llamó con el primer mandatario egipcio a la *Yihad*, no en el sentido etimológico de ‘esfuerzo’ explicado en el capítulo tres, sino en el sentido de lucha armada para derrocar al régimen sirio y salir en defensa de los hermanos árabes sunnitas.

La conferencia y el acto realizados a un mes y días antes del golpe generaron tres grandes críticas. La primera, era la que sostenían los sectores de la oposición acerca de las verdaderas intenciones de la Hermandad Musulmana, porque la moderación de la que hacían gala no era compatible con el significado dado a la *Yihad*, como así también a la idea de democracia que era la excusa para realizar una verdadera reislamización, como lo veían con la sanción de la nueva constitución en diciembre de 2012 (Brown, 2014).

La segunda, ponía de manifiesto que Egipto estaba dispuesto a seguir fomentando la Primavera árabe en otros países, y que el apoyo a los rebeldes sirios, si bien sacaba al país mediterráneo del área de influencia iraní, lo buscaba atraer del lado egipcio por el apoyo a los Hermanos Musulmanes de ese país. Esto ponía de manifiesto una máxima no escrita de la política internacional, un líder sin seguidores en una región no puede detentar ese reconocimiento internacional.

¹⁷⁷ La figura carismática de Yusuf al-Qaradawi generaba muchos seguidores en el mundo árabe-islámico gracias a su programa la *Sharia* y la vida. Formado en la Universidad de Al-Azhar, y tras 50 años en el exilio en Qatar, donde ha sido uno de los principales asesores en materia educativa en el país, retornó a Egipto en plena trayectoria revolucionaria. Él fue uno de los que dirigía la oración de los días viernes en las mezquitas llamando a la movilización en contra del régimen de Mubarak. Para mayores detalles (Véase: Galarraga, 2012).

La tercera, era que Arabia Saudita no buscaba que la salida de Al-Asad arrojase a las manos de Egipto el futuro de Siria. Esa posición también la compartían los militares egipcios, que desde 1973 no intervinieron en ninguna guerra regional y que ratificaron oportunamente en la mencionada adenda a la Declaración Constitucional. Arabia Saudita evitó el reconocimiento del liderazgo egipcio y su iniciativa de conformar un Foro Regional integrado por 4 potencias –junto a Turquía e Irán– para abordar la cuestión siria. En ese entonces, ya habían fracasado los planes de la ONU y de la Liga Árabe para encontrar una salida negociada al conflicto, sin embargo, el reino no estaba dispuesto a aceptar que Irán forme parte de las negociaciones, rechazaba la postura turca pro Primavera árabe y el retorno de Egipto con un alto perfil regional (González, 2012d).

En ese sentido,

“Dos fueron las decisiones de Morsi que, según fuentes diplomáticas occidentales en Egipto, llevaron a Al Sisi a pasar a la acción. Por un lado, la intención, expresada el pasado noviembre, de darse poderes casi absolutos, sorteando la supervisión de la justicia. Por otro, la participación del presidente, en junio, en un acto de apoyo a la insurgencia siria, junto a diversos clérigos radicales suníes, que hablaron de yihad, o guerra santa, y de la necesidad de combatir a “infieles”. El día posterior a ese mitin, el ejército tuvo que recordar públicamente que su labor es defender a Egipto y sus fronteras, no apoyar insurrecciones en otros países” (Alandete, 2013b).

En un clima de profundo malestar social y de efervescencia política, el golpe realizado el 3 de julio de 2013 puso fin a los “resultados de máxima” alcanzados en Egipto y lo volvía a posicionar en el lugar de partida como si la Primavera árabe no hubiese tenido lugar. Esa situación no sólo se daba en el ámbito doméstico, sino también en el plano internacional, en donde recibía apoyo de quienes siempre fueron reacios a cualquier tipo de cambio.¹⁷⁸ De acuerdo con Lynch,

¹⁷⁸ La cautela seguida por la Unión Europea y los Estados Unidos se puso de manifiesto en el silencio ensordecedor ante los acontecimientos donde no hubo condena alguna al golpe de Estado. Para la Unión Europea pesaba la posición errática que había tenido al comienzo de la Primavera árabe y la necesidad de tener que reformular su política exterior con el devenir de los acontecimientos, porque los valores de democracia y derechos humanos no podían ponerse en entredicho. Del lado norteamericano, el llamado a las negociaciones entre las partes dio lugar al reconocimiento de facto de la realidad. A un mes del golpe, el Secretario de Estado John Kerry manifestó que se había restaurado la democracia y se había evitado la guerra civil. Véase (Hamid, 2014; 2016).

“Saudi Arabia and UAE made it quite clear that they backed the removal of the Brotherhood from power in Egypt. Less than an hour after Morsi’s removal, Saudi King Abdullah sent a message praising the Egyptian for ‘having saved the great country from a dark tunnel’” (Lynch, 2016: 159).

Ese túnel negro era el nuevo contexto por el cual el mundo árabe iba a atravesar si la democracia árabe islámica se consolidaba como un modelo exitoso, como una fuente de inspiración de un ‘nos’ para con un ‘otros’ con una nueva identidad socialmente compartida e imbuida en la religión.¹⁷⁹ En ese sentido, la religión que se encuentra presente y pervive en las sociedades del mundo árabe devenía en una fuerza que producía –en términos de Rosenau- una “fragmeegración”. Por un lado, la religión podía dar el basamento a una nueva identidad al instrumentalizarse en un proyecto de reislamización que hacía propio el modelo de democracia, pero por el otro, al mismo tiempo, generaba una fragmentación entre quienes se oponían a ella en un contexto socio-histórico determinado.

La amenaza al *status quo* era entonces una realidad existencial que presagiaba la vuelta del antiguo orden. Con el fracaso de la Hermandad Musulmana en Egipto, la cual buscó la reislamización cuando la apertura política así lo permitió, ponía de manifiesto que la democracia con referencia islámica entendida como nueva identidad estatal y con una potencial proyección regional en el mundo árabe era sólo eso, un modelo, como la flor de un día que supuestamente no anuncia la llegada de la primavera.¹⁸⁰

¹⁷⁹ La ayuda inmediata que las monarquías del Golfo brindaron al nuevo gobierno interino egipcio superaba con creces a la ayuda anual norteamericana, al situarse en los 18 billones de dólares. Dentro del CCG, Kuwait reprimió al partido de la Hermandad pero no lo proscribió. Omán fue el país que mantuvo un silencio frente a los acontecimientos y Qatar brindó asilo a los que pudieron salir de Egipto (Osman, 2016).

¹⁸⁰ A partir de los acontecimientos acaecidos en Egipto, las filiales de la Hermandad Musulmana condenaron firmemente el golpe y se llamaron a la moderación para no verse reflejados en el mismo espejo. En los casos de las filiales en Jordania y Marruecos, la reacción fue la de no presentarse en las elecciones previstas en 2013.

En el caso de Túnez, el partido Ennahda adoptó una posición de consenso con el resto de las fuerzas políticas en la redacción de la constitución.

Por su parte Qatar y Turquía no reconocieron al nuevo gobierno de Al-Sisi y condenaron la violencia perpetrada sobre los hermanos musulmanes.

Conclusiones

Cuando se inició esta tesis, en las primeras páginas se trajo a colación una cita de la especialista Ángela Iranzo Dosdad que versaba sobre el “doble desafío” que generaba el reconocimiento de la religión como un factor constitutivo y explicativo de las relaciones internacionales, por un lado, y bajo qué lectura teórica se podía dar cuenta de su alcance en los acontecimientos de la política internacional, por el otro. En ese sentido, la irrupción de la Primavera árabe acaparó la atención internacional desde el momento que provocó un ‘cambio’ impensado, y como tal, entrañó un riesgo innegable en una de las regiones que había permanecido al margen de los procesos de democratización en el sistema internacional. La misma devino en un proceso transnacional cuando la *Revolución de los Jazmines* dejó de ser un acontecimiento solitario –y hasta ese entonces único- para generar un efecto contagio sobre otros países que integran el MENA.

Desde el momento que la Primavera irrumpió en Egipto, con el despertar de la sociedad civil a través de protestas pacíficas que se mantuvieron en el espacio público durante 18 días, reclamando por un cambio político, nada hacía suponer que todo permanecería igual en el mundo árabe. El desarrollo de los acontecimientos *in situ* había generado expectativas porque las transiciones democráticas siempre son situaciones difíciles, y su éxito o fracaso no iba a resultar desapercibida en el país árabe más poblado del MENA. Especialmente cuando la apertura política puso en escena a los otrora perseguidos del régimen como los actores de mayor peso, es decir, al *Islam político* que encarnaba la Hermandad Musulmana. Allí se encontraba uno de los mayores riesgos, tanto en Egipto como en la región, porque nadie desconocía la labor realizada, su expansión por diferentes países y el hecho –que siempre se resaltó en este trabajo- de instrumentalizar la religión en la dimensión pública.

El desafío fue comprender el rol de la religión en ese proceso de cambio complejo que se manifestó en la política internacional durante el periodo 2011-2013. Para dar cuenta de la investigación resultó imprescindible construir –ante la falta de univocidad conceptual- un concepto de religión a partir de la utilización de diferentes enfoques sobre Religión y Teorías de las Relaciones Internacionales, que permitiera desde una perspectiva funcionalista ver cómo se manifestaba en la ‘dimensión pública’ a través de los actores

estatales y no estatales en el contexto interno y externo. De ese modo, el *neo-weberian approach* ha permitido observar cuáles eran las directrices religiosas, qué actores las interpretaban, cómo planteaban plasmarla en la realidad social y cuándo y por qué decidieron actuar.

Por tal motivo, esta tesis propuso un abordaje onto-epistémico y metodológico constructivista. Opción que permitió realizar un análisis para responder los interrogantes formulados en el contexto del mundo árabe. Por un lado, se buscaron las causas para comprender por qué un proceso de contestación supuestamente laico y secular como la Primavera Árabe, generó el triunfo del *Islam Político* –encarnado en la Hermandad Musulmana- en la apertura política y transición democrática en Egipto. Y por el otro por qué el proyecto de reislamización emprendido se convirtió en una amenaza a los resortes del antiguo régimen y a la oposición, como así también al resto del mundo árabe sunita.

En ese sentido, se sostuvo que *en un contexto de apertura política en el mundo árabe, la religión pudo ser instrumentalizada por actores que encarnaron el Islam político por constituir un factor que pervive como pauta identitaria individual y colectiva en dichas sociedades. La expresión más acabada se produjo en Egipto con la Hermandad Musulmana y su proyecto de “reislamización” que finalmente devino en una amenaza identitaria al statu quo nacional y regional cuando planteó la democracia árabe islámica.*

Cada capítulo de la tesis brindó los elementos para comprender la importancia del factor religioso que estuvo presente en la Primavera árabe. En primer lugar, el capítulo uno permitió caracterizar al mundo árabe como el ‘contexto’ en el que se presentaban múltiples identidades –las cuales se fueron ‘construyendo’ en la región del MENA en base a ideas, normas, valores y prácticas socialmente compartidas- al momento de producirse la Primavera árabe.

De ese modo, se pudo ver cómo el mundo árabe devino en una región con un sistema de Estados penetrados cuando se instauró el *sistema westfaliano* y se impuso una Modernidad a la que se percibió como ajena y en la que el ‘factor externo’ desempeñó un papel importante. Así, la consecuencia directa fue la creación de Estados modernos que tuvieron que dotarse de una ‘identidad estatal’ recelosa de la soberanía como norma compartida entre los nuevos actores. Por un lado, la identidad estatal emergía por el diseño cartográfico de la pluma europea y se enfrentaba a las identidades subestatales donde minorías étnicas y

religiosas quedaron encorsetadas sin poder identificarse con la primera. Por el otro, el modelo de Estados modernos hasta entonces desconocidos buscó disociar la política de la religión, cuando en realidad, la religión sirvió para ejercer la dominación y el control social restándole toda capacidad de contestación y movilización política al pretender confinarla al ámbito privado.

La incidencia del factor externo en la creación de los Estados modernos pudo ser posible por la presencia de élites nativas que comulgaron con la nueva realidad donde la nación árabe perdía el sentido de la 'unidad'; motivo por el cual, las identidades transestatales que se fueron construyendo apuntaron a recuperar esa unidad. El *Islam político* de la Hermandad Musulmana nació con el objetivo de recuperar una 'autenticidad' que sólo podía provenir de una identidad religiosa. Para ellos el *Islam* lo era todo –religión y política- y una respuesta a esa Modernidad impuesta y aceptada por los regímenes que decían ser supuestamente seculares pero que recurrían a la religión para hallar legitimidad. Esto puso de manifiesto que la religión era un factor que pervivía en las sociedades como pauta identitaria, con un '*Islam* vivido'. El uso político de la religión por parte de los regímenes se promovía a través de su institucionalización como religión oficial del Estado, mientras que para *el Islam político* se daba por vía de la instrumentalización en un proyecto de cambio real, con la reislamización del individuo, de la sociedad y –por último- del Estado.

En ese 'tándem entre institucionalización e instrumentalización', se observa que los gobiernos post independencia lograron preservar la religión como un reaseguro para generar un orden regional en el que se compartía la preservación de la estabilidad, como un valor, evitando cualquier forma de contestación y apertura política genuina, no importando la naturaleza presidencialista o monárquica de los regímenes. El pacto post colonial se tradujo en la existencia y conservación del autoritarismo a cambio de satisfacer las demandas sociales del pueblo siempre y cuando éste renunciase a los derechos y las libertades políticas.

En la dimensión política, el autoritarismo funcionaba así como una 'fortaleza' y como una 'unidad solidaria' frente a la amenaza que significaba una apertura democrática en una región convulsa. Por eso, el autoritarismo era una idea socialmente compartida entre los Estados en el mundo árabe –y apoyada desde el exterior- bajo la excusa de que el pueblo

supuestamente no estaba preparado para vivir en democracia. De lo contrario, la sombra del islamismo que gozaba de gran presencia y trayectoria en las sociedades –pese a la represión- podía convertirse en el actor de mayor peso en la escena política al invocar la legitimidad del cambio a través de la religión.

El segundo capítulo de la tesis permitió describir la Primavera árabe como un proceso transnacional que alteró el invierno autoritario que se cernía sobre el MENA. La “fuerza inusitada de los pequeños sucesos o el aleteo de mariposa” dejaron al descubierto las condiciones que atravesaban las sociedades en el mundo árabe, revelando que los sistemas eran “complejos” y que no todos estaban preparados para hacer frente a las “turbulencias”. La falta de “adaptabilidad” a las nuevas demandas hacía que la Primavera se convirtiese en ese ‘cisne negro’ impredecible que finalmente iba a alterar la ‘estabilidad’ del contexto del mundo árabe.

Nunca se dimensionó cómo un acto individual –y condenado socialmente- pudo ser el catalizador de las revueltas que devinieron en un nuevo tipo de revoluciones, en nombre de la ‘justicia y la libertad política’ para limitar el poder del Estado. Hasta ese entonces, los regímenes autoritarios habían funcionado como “comunidades epistémicas” que perfeccionaron el andamiaje legal para evitar la apertura política –*low-intensity coercion*- junto con la represión física a todo tipo de disidencia –*high-intensity coercion*-. Sin embargo, las protestas pacíficas transmitidas en vivo y en directo fueron un mecanismo de defensa que actuaron como disparador del contagio doméstico, llamando la atención –de manera coetánea- de la opinión pública internacional. Por tal motivo, las “revoluciones negociadas” tuvieron una anatomía que permitieron, por un lado, describir las condiciones económicas, sociales y políticas de las “situaciones revolucionarias”, y por el otro, las “trayectorias” que hicieron de las mismas un proceso hasta ese entonces único en el mundo árabe.

Las TIC’s desempeñaron un rol importante convocando a las protestas y a la toma pacífica del espacio público, reclamando cambios tangibles a través de consignas alejadas de toda connotación religiosa. Los reclamos de ‘pan, dignidad y libertad’ fueron el reflejo de las condiciones de frustración e ira que atravesaban las sociedades y donde la única salida posible era la caída de los regímenes de larga data. De ese modo, se buscaba evitar la sucesión hereditaria que varios de los regímenes presidencialistas planeaban realizar y que

simbolizaba, a los ojos de la sociedad, la continuidad del *status quo autoritario*. El mundo virtual se había convertido en una “sociedad de redes” con la “auto-comunicación de masas” generando un *ethos* y una identidad revolucionaria que se tradujo en la presencia de los jóvenes, las clases medias y bajas en los centros urbanos y rurales.

A diferencia de las revoluciones acaecidas en la historia, estas revoluciones negociadas no se tradujeron en un cambio radical de los respectivos sistemas políticos y económicos porque una vez que se produjeron las renuncias de los mandatarios, hubo que negociar las transiciones democráticas. Precisamente, en esas negociaciones estaban los elementos del antiguo régimen junto con los opositores, destacándose los otrora perseguidos, los integrantes del *Islam político*.

En ese sentido, Egipto logró acaparar la atención regional e internacional debido a su importancia en el mundo árabe. Primero, porque la caída de Mubarak podía contagiar a otras sociedades. Segundo, porque los acontecimientos mostraban que si sólo bastaron 18 días de protestas para poner fin a 30 años ininterrumpidos en el poder, esos cambios podían servir de inspiración no sólo a aquellos países que tenían regímenes presidencialistas, sino también a los monárquicos. La apertura política y la transición democrática real se convertía en una amenaza identitaria al *status quo autoritario*, especialmente, con la adjetivación de árabe e islámica.

Como se pudo ver en el capítulo tercero, al examinar el pensamiento de la Hermandad Musulmana, la adopción de la democracia resultaba un anatema difícil de digerir para los regímenes autoritarios. Sobretudo, cuando se invocaba a la religión como la principal fuente de legitimidad a través de la participación electoral, lo cual se traducía en una nueva identidad democrática hasta entonces desconocida. El rol que la Hermandad desempeñó en Egipto a lo largo de 8 décadas y en los países en donde estaban sus filiales no pasó desapercibido para los regímenes del mundo árabe, pese a la represión, la ilegalidad y la semi-tolerancia a la que fue sometida.

La labor pietista realizada durante ese tiempo se condecía con el ‘método’ de reislamización del hombre, la familia, la sociedad, el Estado y por último del mundo árabe e islámico. Esa concepción, al trascender las fronteras de Egipto resultaba una amenaza, porque el *Islam político* volvía a recuperar el ‘centro’, con una identidad panislámica

renovada, en la que renunciaba al empleo de la fuerza y, en su lugar, optaba por el gradualismo y la moderación.

Cuando la Primavera árabe irrumpió en Egipto, la Hermandad ya había alcanzado dos objetivos. El primero fue la reislamización de la sociedad con una participación activa en materia educativa y brindando los servicios sociales donde el Estado se había retirado de sus funciones. La realización de esas actividades no hubiera podido ser posible sin una base económica que le permitiera cumplir con sus objetivos. El segundo era la decisión de presentarse a competir en el sistema político, yendo por etapas y sin dominar la escena, de lo contrario la represión se encarnizaría con las principales figuras de la Hermandad.

La paciencia para actuar en el ‘momento indicado’ se sustentó en lo que al-Banna proponía –y sus seguidores compartían- de mantener una “fe profunda, una organización precisa y un trabajo ininterrumpido”. Por eso la Primavera llegó sin proponérselo y fue la respuesta a las oraciones donde no se podía desaprovechar el momento de plasmar en la dimensión pública el slogan ‘el Islam es la solución’. La decisión de no emplear ninguna consigna religiosa durante la trayectoria revolucionaria –inclusive después del apoyo que formalmente la Hermandad brindó a las protestas- fue un claro ejemplo de ese ‘pragmatismo’, junto a la incorporación de las ideas de alternancia en el poder, pluralismo, soberanía popular, libertades públicas y un Estado civil con referencia islámica moderado.

En ese orden, el capítulo cuarto permitió analizar los “resultados de mínima y de máxima de la revolución” atendiendo a la necesidad de alcanzar el poder por medio de elecciones libres y de llevar adelante la transformación del orden político con la sanción de una nueva constitución. Para ambos resultados fue necesario interpretar en el contexto la concepción de democracia árabe islámica que la Hermandad Musulmana proponía en la Plataforma Electoral del Partido de la Libertad y la Justicia, creado en 2011, y el Proyecto Renacer que se presentó durante la campaña presidencial en mayo de 2012.

Los documentos antes mencionados tenían una gran importancia porque buscaban dotar a Egipto de una ‘identidad democrática’ acorde a los principios de la *sharia* y de esa manera otorgarle una proyección en el mundo árabe e islámico, a través de la restauración del liderazgo perdido en los últimos 30 años. Con Egipto la Primavera árabe había devenido un proceso transnacional, pues lo que allí ocurría –por su importancia cultural, política, militar, estratégica y como cuna del *Islam político*- no iba a quedar en El Cairo, especialmente

cuando el país árabe más grande buscó presentarse como el faro de la democracia árabe islámica sunnita. A las claras, el régimen depuesto había perdido a su líder, aunque éste, permanecía a través de sus remanentes, que eran las instituciones del Estado profundo que buscaban su supervivencia y se dispusieron a no allanarle el camino a la Hermandad.

La percepción de Irán como un enemigo común, junto a un Egipto ‘neutralizado’ habían generado en el MENA un bloque de países árabes unidos. Pero la recomposición del liderazgo egipcio significaba el retorno a una “cultura de la rivalidad”, exacerbada por la división entre autoritarismos y democracias. Esta situación preocupaba al resto del mundo árabe que seguía con atención el curso de los acontecimientos.

La idea de democracia que la Hermandad proponía se sustentaba en el consentimiento y la representación del pueblo a través de elecciones libres. La libertad era un valor que todo ciudadano podía ejercer por estar consagrado en la ley islámica y que no se podía desconocer.

El modelo que proponía la Hermandad Musulmana reconciliaba de ese modo democracia con *Islam*, y no se podía aducir ninguna fundamentación en contrario para el establecimiento de un ‘Estado civil con referencia islámica’, alejado del autoritarismo y de la teocracia. Mientras algunos Estados hacían derivar la legitimidad de los regímenes autoritarios y represivos por su alianza con los ulemas bajo un *Islam* institucionalizado, el *Islam político* por el contrario reconocía los derechos y libertades, la consulta y la división de poderes de los que nunca antes habían gozado. Esa situación buscaba generar un atractivo en la región, porque de manera explícita en la constitución nacional la democracia se presentaba como el *soft power* que Egipto llevaría a la práctica. Sumado a que la revitalización de la Universidad de Al-Azhar abría un campo de disputa en el ámbito árabe sunnita hacia afuera, y también generaba sospechas hacia adentro en los sectores liberales y de izquierda, porque se emulaba el modelo iraní.

La reislamización había dejado de ser un proyecto y se plasmaba en la dimensión pública con los principios, normas y valores contenidos en la nueva constitución. A través de ésta, la pauta identitaria individual se proyectaba en una de carácter colectivo combinando política y religión en la dimensión pública. Más aún, la instrumentalización había alcanzado su objetivo, y paradójicamente, lo que había sido un proyecto se institucionalizaba haciendo difícil cambiar el nuevo estado de situación. La disyuntiva que se presentaba era sobre un

posible escenario de elecciones libres en la que ganara un partido no islamista con una agenda no religiosa, dada la doble restricción puesta en vigencia, la constitucional y la vigilancia de la Universidad de Al-Azhar velando por la aplicación de los principios de la *sharia*.

La difícil transición democrática estuvo marcada por la presencia del SCAF y el Poder Judicial, los cuales boicotearon el proceso frente a una marea verde islamista imparable, pues había logrado imponerse en las cinco elecciones consecutivas previstas en el sinuoso calendario electoral. Sin embargo, el presidente Morsi era consciente que debía concentrar todo el poder posible, lo cual lo condujo a tomar decisiones que fueron abiertamente criticadas por antidemocráticas.

La crítica era sobre la reislamización del Estado que reflejaba en definitiva el pensamiento de la Hermandad y no, los intereses de la sociedad en su conjunto. Se percibía que los hermanos eran demócratas no liberales, y los liberales no eran demócratas, porque no aceptaron nunca los resultados de las elecciones.

En el contexto regional, un Egipto restaurando el liderazgo con una política exterior activa y apoyando las revoluciones en otros países árabes resultaba una amenaza a la identidad autoritaria que hasta ese entonces no se cuestionaba. Las monarquías del Golfo actuaron en consonancia para evitar contagios en sus respectivas sociedades, inclusive interviniendo militarmente. Mientras que Qatar apoyaba a la Hermandad Musulmana –junto con Turquía- Arabia Saudita se erigió como la defensora del *status quo* seguida por el resto de las monarquías ante lo que se percibía como una amenaza existencial. Si al interior de Egipto la dominación de todos los poderes del Estado en manos de la Hermandad se estaba llevando adelante con rapidez, se esperaba que el accionar externo en algún momento colisionara con los intereses de las potencias partidarias del *status quo*.

En las horas difíciles de la transición democrática, la escasa ayuda económica externa brindada a Egipto fue una ‘apuesta’ para profundizar las condiciones de franco deterioro que estaba atravesando en la sociedad. Sumado a que las decisiones de Morsi fueron aglutinando a todos los sectores de la oposición, los remanentes del Estado Profundo y los jóvenes que habían participado de la revolución, los cuales se sintieron traicionados. Para muchos, la decisión de llamar a una *Jihad* en Siria era la prueba de que la Hermandad había ocultado sus verdaderas intenciones aprovechando las nuevas condiciones abiertas por la

Primavera árabe. Ésta utilizaba un discurso y un modelo de democracia árabe islámica no sentida como tal, y que generaban reticencias en el contexto del mundo árabe.

Por tal motivo, cuando se produjo el golpe, las Fuerzas Armadas recuperaron el rol que tenían como guardianas del orden, aduciendo que el país se encaminaba a una guerra civil, es decir al ‘caos’, con un gobierno que no escuchaba las demandas del pueblo. El golpe puso fin a la democracia árabe islámica y se tradujo en una dura represión sobre la Hermandad Musulmana sin precedente. A la proscripción le siguió la incautación de los fondos y propiedades para evitar que realizara su tradicional labor social, hasta que finalmente se la acusó de ‘organización terrorista’. La reinstauración del estado de excepción y la prohibición de los partidos religiosos volvieron a marcar el camino para la consolidación de la contrarrevolución.

Al-Sisi buscó el apoyo en los aliados tradicionales en la región, con el objeto de evitar la crítica internacional, la cual fue de todas maneras tímida, desde el momento que nadie llamó por su nombre a lo que había ocurrido. De ese modo, estrechó los vínculos con Israel –quien felicitó a la Fuerzas Armadas por haber devuelto a Egipto a la senda de la estabilidad- y con las monarquías del Golfo, las cuales salieron a brindar apoyo diplomático y financiero al país.

A simple vista, ello podría ser interpretado como la resiliencia natural de los regímenes autoritarios en el mundo árabe, pues la caída del modelo democrático significaba el retorno del antiguo orden. Sin embargo, no se debe perder de vista que la Hermandad ha tenido que sobrevivir en un medio adverso a lo largo de su existencia, mostrando también la capacidad resiliente. Si bien los errores propios contribuyeron a generar un clima de hostilidad para con la organización y para con su modelo dentro y fuera del país, no se puede desconocer que la democracia árabe islámica fue posible cuando se produjo una apertura política, lo que permitió constituir una nueva identidad.

En esa dirección, el éxito de la Primavera árabe en Egipto resultaba una amenaza al *status quo autoritario*. Si bien la transición democrática no se había podido frenar, la consolidación de una democracia árabe e islámica era ese ‘túnel negro’ difícil de dimensionar. La experiencia en otras regiones del mundo daba cuenta de cómo la idea de democracia podía actuar como un atractivo haciendo tambalear los regímenes autoritarios. Teniendo en cuenta el curso de los acontecimientos –más allá del periodo de análisis

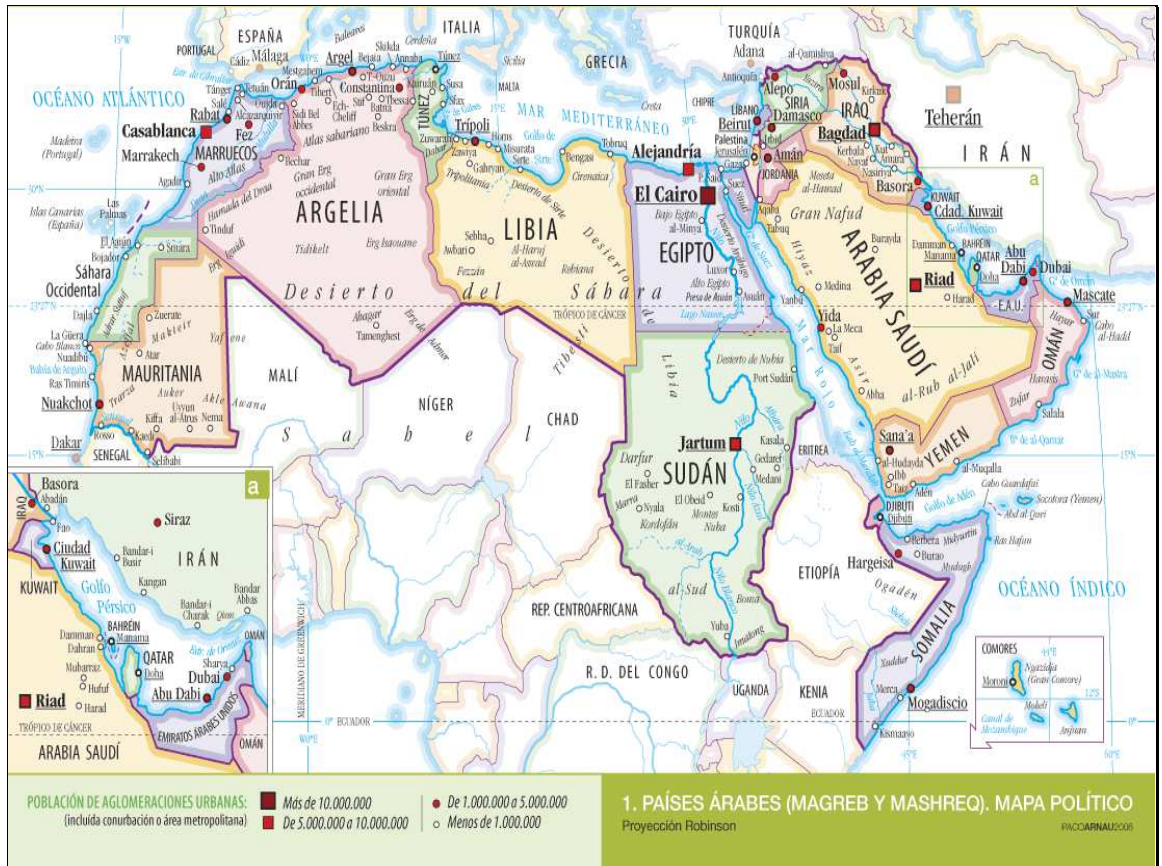
abordado en esta tesis- las acciones de los países árabes se encaminaron a neutralizar los efectos de la Primavera árabe tanto en sus respectivas sociedades como también a nivel regional. De ese modo, la rivalidad sectaria –entre shiítas y sunnitas- incentivada por los propios regímenes autoritarios se ha convertido en la excusa para mantener el *status quo*, neutralizando el debate sobre cualquier posibilidad de apertura democrática. Esto último permite comprender por qué se prohibió y se reprimió a la Hermandad Musulmana.

El estudio de este período, aunque corto, ilustra un proceso en el cual las aguas subterráneas irrumpen como geiser cuando se produce una fractura en el terreno. Si bien la Primavera árabe en Egipto fue reprimida, ameritó mostrar un proceso que podría volver a repetirse en función de situaciones domésticas, regionales y tendencias globales.

En otras palabras, era deseable que este proceso hubiese terminado de otra manera, teniendo en cuenta a todos aquellos que salieron a las calles pidiendo por un cambio político genuino, especialmente cuando las condiciones revolucionarias que coadyuvaron a su irrupción, no desaparecieron en la región del MENA. Por último, el retorno de la ‘estabilidad’ del invierno autoritario no presagia que en algún momento se vuelva a producir un cambio de estación en el mundo árabe. Es importante no perder de vista que a todo invierno le sigue su primavera y que los pueblos son los hacedores de su propio destino. Sólo habrá que esperar que tan solo una flor anuncie la llegada de un nuevo cambio.

Mapa N° 2

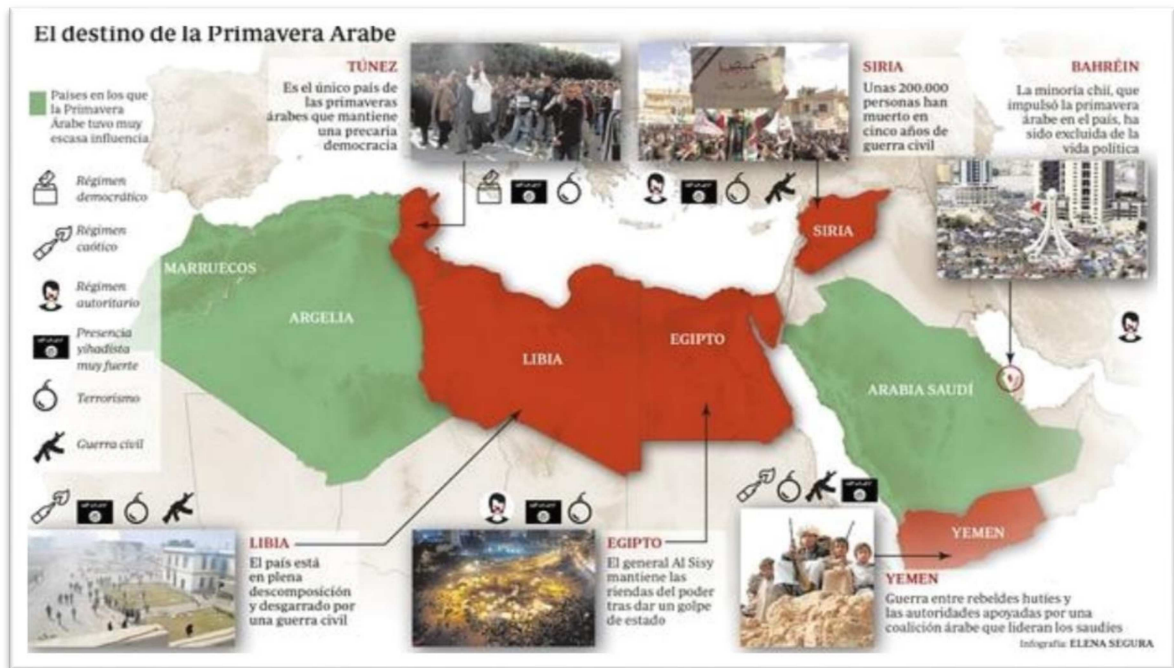
El contexto del Mundo Árabe: región del MENA



Fuente: [http:// www.ciudad-futura.net](http://www.ciudad-futura.net)

Mapa N° 3

La Primavera árabe en el MENA



Fuente: <http://www.abc.es>

Bibliografía (por orden alfabético)

- AA.VV. (2005); *Islam y Occidente. Reflexiones para la convivencia*, Ed, Sudamericana, Buenos Aires.
- AA.VV. (2012); *Las revoluciones árabes*, Capital Intelectual, Bs.As.
- Abbasi, A. M. (2012); “The Arab world: democratisation and Islamization?”, en *International Journal on World Peace*, Vol. 29, N° 1, 7-19.
- Abdel-Rahman Hussein (2011), “Foreign Funding of Egyptian Rights Groups Causes Stir in Political Debate,” en al *Masryal Youm*, 22 de julio. Disponible *online* en <http://www.almasryalyoum.com/en/node/479422>.
- Abdel-Latif, Omayma (2011); “La revolución debe continuar, su espíritu sigue vivo”, en *Política Exterior*, Madrid, Vol. XXV, N° 143.
- Abdel-Razek, Sherine (2011); “Living in poverty”, en *AL-AHRAM*, El Cairo, N° 1084, 15 de febrero.
- Abdo, Geneive (2013); “The New Sectarianism: The Arab Uprisings and the Rebirth of the Shi’a-Sunni Divide”, en Brookings Saban Center for Middle East Policy Analysis Papers, N° 29 (April), <http://brook.gs/2bHCW U9>
- Adler, Emanuel y Hass, Peter (1992); “Epistemic communities, World Order, and the creation of a reflective research program”, en *International Organizations*, Vol. 46, N° 1.
- Adly, Arm (2014); “Investigating the Muslim Brotherhood Economy”, en *TIMEP*, Tahrir Institute for Middle East Policy, Washington, 7 de junio. Disponible *on line* en: <https://timep.org/commentary/investigating-muslim-brotherhood-economy/>
- Ahramonline (2011); “Democratic Alliance (Freedom and Justice)”, en *Ahramonline*, 18 de noviembre. Disponinle *on line* en: <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/33/103/26895/Elections/ElectoralAlliances/Democratic-Alliance-Freedom-and-Justice-.aspx>
- Al Jazeera (2012); “Crowds in Cairo praise Morsi's army overhaul”, en Al Jazeera web, 13 de agosto. Disponinle *on line* en: <http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2012/08/201281215511142445.html>
- al- Shater, Kairat (2012); “The Brotherhood’s Rise”; en *Current Trends in Islamist Ideology*, Hudson Institute, Vol. 13, USA.
- Al-Ahram Weekly (2009), “Back to the Future”, en Al-Ahram Weekly, 29 de octubre. Disponible *online* en: <http://weekly.ahram.org.eg/2009/970/focus.htm>
- Al-Ahram Weekly (2009); “Back to the Future”, en Al-Ahram Weekly, 29 de octubre. Disponible *on line* en: <http://weekly.ahram.org.eg/2009/970/focus.htm> accessed April 24, 2011.
- Al-Anani, Khalil (2007); *The Muslim Brotherhood in Egypt: The Aging Wrestles the Time*. Egypt, Al-Shuruk International Press.

- Al-Anani, Khalil (2012); “La religión en la era posrevolucionaria” en *Afkar / Ideas*, N°32.
- Alandete, David (2012); “Ahmadineyad visita Egipto en un viaje histórico”, en *el País*, Madrid, 24 de agosto. Disponible *on line* en: http://internacional.elpais.com/internacional/2013/02/05/actualidad/1360073258_764509.html
- Alandete, David (2013 a); “Los islamistas egipcios pierden las calles”, en *el País*, Madrid, 23 de agosto. Disponible *on line* en: http://internacional.elpais.com/internacional/2013/08/23/actualidad/1377245641_640960.html
- Alandete, David (2013 b); “Al Sisi, el general que supo esperar”, en *el País*, Madrid, 24 de agosto. Disponible *on line* en: http://internacional.elpais.com/internacional/2013/08/24/actualidad/1377366243_878196.html
- Al-Arian, Abdullah (2014); *A State Without a State: The Egyptian Muslim Brotherhood's Social Welfare Institutions*, George Washington University, Washington.
- al-Banna, Hasan (1936); *Between Yesterday and Today*, Disponible *on line* en: <http://www.islambasics.com>
- al-Banna, Hasan (1947); *Towards the light*, el Cairo. Disponible *on line* en: <https://www.kalamullah.com/Books/Towards%20the%20Light.pdf>
- al-Banna, Hasan (1981); *Memoirs of Hasan Al Banna Shaheed*, International Islamic Publishers, Karachi.
- al-Banna, Hasan (2008); *Jihad*. Disponible *online* en: http://www.youngmuslims.ca/online_library/books/jihad/
- Alccaro, Ricardo y Haubrich-Seco, Miguel (2012); *Re-Thinking Western policies in light of the Arab Uprisings*, Edizioni Nuova Cultura, Roma.
- Al-Din al-Afghani, J. (2003); “Islamic Union”, en Gettleman, M. y Schaar, S. (ed.) *The Middle East and Islamic World Reader*, Grove Press, New York.
- Al-Din Arafat, Alaa (2017); *Egypt in Crisis: The Fall of Islamism and Prospects of Democratization*, Palgrave MacMillan, UK.
- Al-Hamad, Abdlatif (2010); “Crisis económica e inversión en la región árabe”, en *Claves*, Med., Barcelona.
- al-Hudaybi, Hasan (1977); *Du'at la Qudat, Dar al-Taba'a wa al-Nashr al-Islamiyya*, Cairo.
- Alineyad, Masih (2011); “La nueva herramienta contra los dictadores”, en *Política Exterior*, Madrid, Vol. XXV, N° 141.
- Al-jazeera (2011); “Egypt Elections: How would you vote?”, Disponible *on line* en: <http://www.aljazeera.com/indepth/interactive/2011/11/20111113122430512137.html>
- Al-Jazeera (2011); “Tabaayin bi-sha'n tawsi' majlis al-ta'aawun,” Disponible *on line* en Al-Jazeera.net, 17 mayo.
- Alkhalifa, Walled Saleh (2007); *El ala radical del Islam político: realidad y ficción*, Siglo XXI, Madrid.

- al-Shater, Khairat (2012); “Translation: Khairat al-Shater on the Brotherhood’s Rise”, en *Current Trends in Islamist Ideology*, Hudson Institute, New York, Vol. 13.
- Alston, William (1972); “Religion,” en Paul Edwards, ed., *Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, New York, Vol. 7.
- Al-Tammini, Naser (2013); “Will Riyadh get de bomb?”, en *Middle East Quarterly*, Washington, Spring.
- Altman, Israel (2008); “The Brotherhood and the Shiite Question”; en *Current Trends in Islamist Ideology*, Hudson Institute, New York, Vol. 9.
- Altman, Israel Elad (2008); “The Crisis of the Arab Brotherhood”, en *Current Trends in Islamist Ideology*, Hudson Institute, New York, Vol.6.
- Álvarez Osorio, Ignacio (2014); “La transición egipcia: crónica de una revolución fracasada”, en *Ferrol Análisis Revista de Pensamiento Político y Cultura*, N° 28, España.
- Alvariño, Ignacio (2003); “El mundo árabe: entre la tradición y la modernidad”, en *Cuadernos BaKeaz*, Bilbao, N° 73.
- Amirahmadi, Hooshang (2015); “Dark geopolitics of the Middle East. How the Region’s Autocrats and Foreign Intruders Created Growing disorder”, en *The Cairo Review*, N° 18.
- Amnesty International (2011); “Tunisia in revolt: State violence during anti-government protests”, AI, USA. Disponible en *on line* en: <http://www.amnestyusa.org>
- Ansari, Ali (2003); “Continuous Regime change from within”, en *The Washington Quaterly*, N° 26, Autumn.
- Antar, Noha (2006); “The Muslim Brotherhood’s Success in the Legislative Elections in Egypt 2005: Reasons and Implications,” en *Papers Euromesco*, Barcelona.
- Arafat, Alaa Al-Din (2009); *The Mubarak Leadership and Future of Democracy in Egypt*, Palgrave Mc Millan, New Work.
- Armstrong, Karen (2005); *El Islam*, Mondadori, Barcelona.
- Armstrong, Karen (2006); *Mahoma*, Biografía del Profeta, Tusquest, Buenos Aires.
- Armstrong, Karen (2009); *The case for God*, aaknopf, Canadá.
- Asad, Talal (2007); “Explaining the Global Religious Revival: The Egyptian Case”, en *Religion and Society An Agenda for the 21st Century*, Brill, Netherlans.
- Baker, Raymond William (2003); *Islam without Fear: Egypt and the New Islamists*, Harvard University Press, USA.
- Bakker Edwin y Meijer, Roel (2013); *The Muslim Brotherhood in Europe*, Oxford Scholarship, Oxford.
- Balanche, Fabrice (2012); “Metropolización y mundialización: factores de inestabilidad política en el mundo árabe”, en *Foro Internacional*, México, Vol. LII, N° 2, abril-Junio.

- Banai, H. (2013); “Democratic solidarity: rethinking democracy promotion in the new Middle East”, en *Security Dialog*, Vol. 44, N°5.
- Bank, André, Richter, Thomas y Sunik, Anna (2015); “Long-Term Monarchical Survival in the Middle East: A Configurational Comparison, 1945-2012,” en *Democratization*, Vol.22, N° 1.
- Barnett, Michael (2011); “Another Great Awakening?: International Relations Theory and Religion”, in *Religion and International Relations Theory*, ed. Jack Snyder, Columbia University Press, New York.
- Barnett, Michael N. (1995), “Sovereignty, Nationalism, and Regional Order in the Arab States System”, en *International Organization*, Vol. 49, N° 3.
- Barnett, Michael N. (1998); *Dialogues in Arab Politics. Negotiations in Regional Order*, Columbia University Press, New York.
- Basternier, Miguel (1999); *La Guerra de siempre*, Península Atalaya, Barcelona.
- Behr Timo, y Aaltola, Mika (2011); “The arab uprising. Causes, prospects and implications”, en *FIIA Briefing Paper*, Helsinki, N° 76, Marzo.
- Bellin, Eva (2004); “The robustness of the authoritarianism in Middle East”, en *Comparative Politics*, N° 36, enero.
- Ben Ami, Shlomo (2006); *Cicatrices de Guerra, Heredad de Paz*, ediciones B, Barcelona.
- Ben Ami, Shlomo (2013); “Las Guerras árabes de religión”, en *Project Syndicate*, USA.
- Benli Altunisik, Meliha (2011); “La política exterior de Turquía en el siglo XXI”, en *Anuario Internacional CIDOB*, Barcelona.
- Benli, Altunisik, Meliha (2011); “La política exterior de Turquía en el siglo XXI”, *Anuario Internacional CIDOB*, Barcelona.
- Bennani, Mounia (2004); *Resistencia y protesta en las sociedades musulmanas*, Ediciones Bellaterra, Barcelona.
- Berger, Peter (1999); *The Desecularization of the World. Resurgent Religions and world Politics*, Eerdmans Publishing Company, Washington.
- Bozdaliolu, Yücel (2007); “Constructivism and Identity Formation: An Interactive Approach”, en *Uluslararası Hukuk ve Politika*, Año 3, N° 11.
- BP (2012); *Statistical Review of World Energy 2012*, BP, London.
- Brooke, Steven (2015); “The Muslim Brotherhood's social outreach after the Egyptian coup”, en *Rethinking Political Islam Series*, Brookings Institution, agosto.
- Brouder, Tomer (2010); “Regional Economic Integration in the Middle East and North Africa”, en *European Yearbook of International Economic Law 2010*, European Yearbook of International Economic Law.
- Brown, Nathan (2014); “Egypt’s failed transitions”, en *Democratization and authoritarianism in the Arab world*, Johns Hopkins University Press, USA, Cap. 18.

- Brown, Nathan (2014); “The Brotherhood Withdraws Into Itself”, en *POMEPS Studies*, The Project on Middle East Political Science, Washington, N° 6.
- Brown, Nathan (2015); “Rethinking religion and politics: Where the fault lines lie in the Arab world”, en *Islam and International Order*, en *POMEPS Studies*, The Project on Middle East Political Science, Washington, N° 15.
- Brown, Nathan y Hamzawy, Amr (2008); “The Draft Party Platform of the Egyptian Muslim Brotherhood: Foray Into Political Integration or Retreat Into Old Positions?”, en *Middle East Series*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington, N° 89.
- Brownlee, Daniel (2002); “The Trap of Liberalized Autocracy,” en *Journal of Democracy* Vol.13, N°4, octubre.
- Brownlee, Jason, Masoud, Tarek y Reynolds, Andrew (2014), “Why the modest harvest” en *Democratization and authoritarianism in the Arab world*, Johns Hopkins University Press, USA, cap. 11.
- Brunberg, Daniel (2003), “The Middle East’s muffled signals”, en *Foreign Policy & Carnegie Endowment Special Report*, USA, N° 137, Julio/Agosto.
- Cantelmi, Marcelo (2012); *Una Primavera en el desierto*, Debate, Buenos Aires.
- Caño, Antonio (2012); “Morsi: “Egipto no es una teocracia”, en *el País*, Madrid, septiembre. Disponible *on line* en: http://internacional.elpais.com/internacional/2012/09/26/actualidad/1348672677_395705.html
- Carbajosa, Ana y González, Ricard (2012); “El Ejército egipcio asume el legislativo tras la disolución del Parlamento” en *el País*, Madrid, 14 de junio. Disponible *on line* en: http://internacional.elpais.com/internacional/2012/06/14/actualidad/1339677072_242973.html
- Castells, Manuel (2001); “Materiales para una teoría preliminar sobre la sociedad de redes”, en *Revista de Educación*, Madrid, N° Extra 1.
- Castells, Manuel (2009); *Comunicación y poder*, Alianza, Madrid.
- Cesari Jocelyne (2014); *The Awakening of Muslim Democracy: Religion, Modernity and the State*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Chalkraft, Jhon (2014); “Egypt’s January uprising, hegemonic contestation and the explosion of the poor”, en *The New Middle East. Protest and Revolution in the Arab World*; Cambridge University Press, USA.
- Chami Mkouboi, Mohamed (2015); “The Egyptian Muslim Brotherhood’s Recruitment Strategies: Economic Activities and Social Services”, en *Integrated Sciences for Global Society Studies*, N° 4.
- Choucair Vizoso, Julia (2006); “Estados Unidos y la democratización del mundo árabe: una reflexión crítica”, en ARI, Madrid, N° 77.
- Cipriani, Roberto (2011); *Manual de Sociología de las Religión*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2ªed.
- CNN (2011); “Egypt protests draw mixed reaction in region”, en CNN Wire Staff, 29 de enero. Disponible *on line* en: <http://edition.cnn.com/2011/WORLD/meast/01/29/egypt.middle.east.reaction/>

- Commins, David (2006); *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, I.B.Tauris, New York.
- Cristol, Jonathan (2001), "Constructivism", en *Oxford Bibliographies*. Disponible *on line*, <http://dx.doi.org/10.1093/obo/9780199743292-0061>
- Dalacoura, Katerina (2012); "The 2011 uprisings in the Arab Middle East: political change and geopolitical implications", *International Affairs*, Vol. 88, N° 1.
- Dark, Ken ed. (2000); *Religion and International Relations*, Macmillan Press, London.
- Davutoglu, Ahmed (2014); "The Restoration of Turkey: Strong Democracy, Dynamic Economy", en *Active Diplomacy*; SAM Centre for Strategic Research, N° 7, agosto.
- De Aristegui, Gustavo (2004); *El Islamismo contra el Islam. Claves para entender el terrorismo yihadista*, Ed. B, Buenos Aires.
- Demant, Peter (2006); *Islam vs. Islamism: the dilemma of the Muslim world*, Praeger Publishers, Connecticut.
- Desmesura (2011), "El último discurso del dictador de Túnez: Zine el-Abidine Ben Ali". Disponible *on line* en: <http://desmesura.org/nubes/el-ultimo-discurso-del-dictador-de-tunez-zine-el-abidine-ben-ali#sthash.ydSvglGe.dpuf>
- Devin, Erica (2011); "Is Islam the Solution? The Muslim Brotherhood and the Search for an Islamic Democracy in Egypt", *History Honors Thesis*, Department of History, Providence College, otoño.
- Devlin, Julia (2010); *Challenges of Economic Development in the Middle East and North Africa Region*, World Scientific Publishing Co., University Virginis, USA.
- Diamond, Larry y Plattner, Marc (2014); *Democratization and authoritarianism in the Arab world*, Johns Hopkins University Press, USA.
- Diamond, Larry (2011); "Los Obstáculos a la Democracia en los Países Árabes", en *Journal of Democracy en Español*, Chile, volumen 3, julio.
- Dodge, Toby (2014), "(2016)", "Seeking to Explain the Rise of Sectarianism in the Middle East: The Case Study of Iraq", en "The Gulf's Escalating Sectarianism", POMEPS Briefings, N° 28. <http://pomeps.org/?p=7295>
- Droz-Vincet, Philippe (2014); "The military amidst the uprising and the transformations of Arab world", en *The New Middle East. Protest and Revolution in the Arab World*; Cambridge University Press, USA, Cap. 8.
- Dunne, Michele y Radwan, Tarek (2014); "Egypt: why liberalism still matters", en *Democratization and authoritarianism in the Arab world*, Johns Hopkins University Press, USA, Cap. 20.
- Duran, Birhanettin y Yilmaz, Nuh (2013); "Islam, Models and the Middle East: The New Balance of Power following the Arab Spring", en *Percpetions*, Vol. XVIII, N° 4, Winter.
- Echagüe, Ana (2011); "La contra revolución del Golfo", en *El País*, España.

- Edwards, Alex (2014); “Dual Containment” Policy in the Persian Gulf. The USA, Iran and Iraq, 1991-2000, Palgrave Macmillan, New York.
- Egypt Independent (2012 a); “A referendum with judges, or no judges?”, en *Egypt Independent* en inglés, El Cairo, 1 de diciembre. Disponible *on line* en: <http://www.egyptindependent.com/news/referendum-judges-or-no-judges>
- Egypt Independent (2012 b); “Egypt's draft constitution translated”, en *Egypt Independent* en inglés, El Cairo, 2 de diciembre. Disponible *on line* en: <http://www.egyptindependent.com/news/egypt-s-draft-constitution-translated>
- Ehteshami, Anoushiravan (2007); *Globalization and Geopolitics in the Middle East. Old Games, New Rules*, Routledge, London.
- Eisenstadt, Schmucl (2000); “The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of ‘Multiple Modernities’”, en *Millenium*, Vol. 29, N°3.
- El País (2013); “Dogal al Islamismo”, en *el País*, Madrid, 24 de septiembre. Disponible *on line* en: http://elpais.com/elpais/2013/09/24/opinion/1380045503_298023.html
- El-Ghobashy, Mona (2005); “The metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers”, en *International Journal of Middle Eats Studies*, N° 37, agosto.
- El-Sherif, Ashraf (2014); *The Egyptian Muslim Brotherhood’s failures*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington.
- Erlanger, Steven (2011); “French Foreign Minister rebuke for Tunisian trip”, en *New York Times*, 4 de febrero.
- Escobar Stemann, Juan José (2007); “La Nueva Al- Qaeda”, en *Política Exterior*, Madrid, N° 119.
- Esposito, J., Sonn, T., Voll, J. (2016); *Islam and Democracy after the Arab Spring*; Oxford University Press, UK.
- Esposito, John (2012); “Egyptian Military Seizes Power: Is This Democracy?”, en *Huffington Post*, 19 de agosto. Disponible *on line* en: http://www.huffingtonpost.com/john-l-esposito/egyptian-militarys-seizes_b_1608590.html
- Esposito, John y Voll, John (2003); “Islam and the West: Muslim Voices of Dialogue”, en *Religion in International Relations: The Return from Exile*, Palgrave MacMillan, New York.
- Fawcett, L. (2004); “Exploring Regional Domains: a Comparative History of Regionalism”, en *International Affairs*, Vol.80, N°3.
- Fawcett, Laurence. (2005); *International Relations of the Middle East*, Oxford University Press, Oxford.
- Fawcett, Louise (2013), “Alliances and Regionalism in the Middle East”, en Louise Fawcett, ed., *The International Relations of the Middle East*, 3rd ed., Oxford University Press, Oxford.

- Fernández, Haizam Amirah (2014); “Religión y religiosidad en un mundo árabe cambiante: implicaciones sociales y políticas”, Documento de Trabajo, Real Instituto el Cano, Madrid, N° 4, 17 de marzo.
- Fierke, K. (2013); “Constructivism”, en *International Relations Theories Discipline and Diversity*, Oxford University Press, UK.
- Fischer, Joschka (2013); “La dura realidad de la revoluciones árabes”; en *Project Syndicate*, febrero de 2013.
- Fox, J, Sandler, S., (2004); *Bringing religion into de International Relations*, Palgrave MacMillan, New York.
- Fox, Jonathan (2006); ‘Multiple Impacts of Religion on International Relations: Perceptions and Reality’, Disponible *on line* en: http://www.ifri.org/files/politique_etrangere/4_2006_Fox.pdf.
- Fox, Jonathan (2008b); “The Multiple Impacts of Religion on International Relations: Perceptions, and Reality”, *Ifri*, Paris.
- Fox, Jonathan (2009); “Integrating religion into international relations theory”, en *Routledge Handbooks of Religions and Politics*, Routledge, London & New York, cap. 17.
- Fox, Jonathan y Sandal, Nukhet (2014); *Religions and International Relations Theories. Interactions and possibilities*, Routledge London & New York, New York.
- Fox, Jonathan, (2008a); *A World Survey of Religion and the State*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Fradkin, Hillel (2008); “The History and Unwritten Future of Salafism”; en *Current Trends in Islamist Ideology*, Hudson Institute, New York, Vol.6.
- Freedom and Justice Party (2011); *Election Program. The Freedom and Justice Party*, Egypt. Disponible *on line* en: <http://www.fjponline.com/uploads/FJPprogram.pdf>
- FRIDE (2010); “The Gulf in the New Order, a forgotten emerging power?”; DT. Madrid, N°10.
- Fukuyama, Francis y Mac Faul, Michael (2007); “Should democracy be promoted or devouted?; en *The Washington Quarterly*, Washington, Vol 31, N° 1, Winter.
- Fuller, Graham (2003); *The Future of Political Islam*, Palgrave MacMillan, New York.
- Galarraga, Naiara (2012); “Qaradawi, un predicador controvertido, con millones de telespectadores”, en *el País*, Madrid. 26 de marzo de 2016. Disponible *on line* en: http://internacional.elpais.com/internacional/2012/03/26/actualidad/1332784500_144957.html
- Gause, F. Gregory III (2014); “Beyond Sectarianism: The New Middle East Cold War”, en *Brookings Doha Center Analysis Papers*, N° 11, Julio. Disponible *on line* en: <http://brook.gs/2b11yS3>
- Gellner, Ernest (2005); *La sociedad Musulmana*; FCE, México.
- Gelvin, James (2012); *The Arab urpising what everyone needs to know*, Oxford University Press, New York.

- Gerges, Fawad (2014); *The New Middle East. Protest and Revolution in the Arab World*, Cambridge University Press, USA.
- Ghalioun, Burhan (1999); *Islam y política. Las tradiciones de la Modernidad*, ed. Bellaterra, Barcelona.
- Ghalioun, Burhan (2011); "Arab Popular Uprising or the arrival to political Modernity", en *Notes Internacionals CIDOB*, Barcelona.
- Gladwell, Malcolm (2010); "Small chances. Why the revolution will not be tweeted", en *The New Yorker*, octubre. Disponible *on line* en: <http://www.newyorker.com/magazine/2010/10/04/small-change-malcolm-gladwell>
- Goff, Patricia y Dunn, Kevin (2004); *Identity and Global Politics: Empirical and Theoretical Elaborations*, Palgrave Macmillan, USA.
- Goldstein, Judith y Keohane, Robert (1993); *Ideas and Foreign Policy: Beliefs, Institutions and political change*, Ithaca, Londres.
- Goldstone, Jack (2001); 'Toward a fourth generation of revolutionary theory', *Annual Review of Political Science*, N° 4.
- Goldstone, Jack (2011); "Las revoluciones de 2011 y su interpretación", en *Foreign Affairs Latinoamérica*, México, Vol. 11, N° 3.
- González Vega, Javier (1994); *Conflictos territoriales y uso de la fuerza*, Ed. Beramax, Madrid.
- González, Enric (2011a); "Mubarak se aferra al poder mientras la protesta sigue en las calles", en *El País*, Madrid, 29 de enero. Disponible *on line* en: http://internacional.elpais.com/internacional/2011/01/29/actualidad/1296255601_850215.html
- González, Enric (2011b); "Mubarak se resiste a dimitir y Obama le pide que inicie "ahora" la transición democrática", en *El País*, 2 de febrero. Disponible *on line* en: http://internacional.elpais.com/internacional/2011/02/02/actualidad/1296601202_850215.html
- González, Enric (2011c); "El régimen ofrece revisar la constitución", en *El País*, Madrid, 7 de febrero. Disponible *on line* en: http://elpais.com/diario/2011/02/07/internacional/1297033202_850215.html
- González, Ricard (2012a); "El presidente egipcio restablece el Parlamento disuelto por la Junta Militar", en *el País*, Madrid, 8 de julio. Disponible *on line* en: http://internacional.elpais.com/internacional/2012/07/08/actualidad/1341760888_873837.html
- González, Ricard (2012b); "El Constitucional egipcio anula el decreto con el que Morsi reabrió el Parlamento", en *el País*, Madrid, 10 de julio. Disponible *on line* en: http://internacional.elpais.com/internacional/2012/07/10/actualidad/1341905951_403257.html
- González, Ricard (2012c); "14.000 jueces y 53 ONG velarán por unas elecciones limpias en Egipto", en *el País*, Madrid, 22 de mayo. Disponible *on line* en: http://internacional.elpais.com/internacional/2012/05/22/actualidad/1337703021_653390.html
- González, Ricard (2012d); "Egipto apuesta por un foro regional sobre el conflicto sirio que incluya a Irán", en *el País*, Madrid, 27 de agosto. Disponible *on line* en: http://internacional.elpais.com/internacional/2012/08/27/actualidad/1346090361_553086.html

- Gunderson, Cory (2003); *Religions of Middle East*, ABDO, Minnesota, 2003.
- Guzansky, Yoel (2011); “Tacit Allies: Israel and the Arab Gulf States” en *Israel Journal of Foreign Affairs*, Vol. 1.
- Haass, Richard N. (2006), “The New Middle East”, en *Foreign Affairs*, Vol. 85, N° 6 (November/December). Disponible *on line* en: <https://www.foreignaffairs.com/articles/middle-east/2006-11-01/newmiddle-east>
- Habibi, Nader (2009); “The Impact of the Global Economic Crisis on Arab Countries: A Year-End Assessment”, en *Middle East Brief*, Crown Center for Middle East Studies, Brandeis University, Massachusetts, N°40, diciembre.
- Hakimian, Hassan y Nugent, Jeffrey (2004); *Trade Policy and Economic Integration in the Middle East and North Africa*, Routledge Curzon, New York.
- Halliday, Fred (2005); *The Middle East in International Relations. Power, Politics and Ideology*, Cambridge University Press, Cambridge
- Hamid, Shadi (2011a); “The rise of the islamists”, en *Foreign Affairs*, Vol. 90, N° 3, mayo-junio.
- Hamid, Shadi (2011b); “Egypt. The Prize”, en *The Arab awakening. America and the Transformation of the Middle East*, Brooking Institution Press, Washington.
- Hamid, Shadi (2014); *Temptations of power. Islamists & illiberall democracy in a new Middle East*, Oxford University Press, Oxford.
- Hamid, Shadi (2016); *Islamic exceptionalism. How the struggle over Islam is reshaping the World*, St Martin’s Press, New York.
- Hanson, Eric (2006); *Religion and Politics in the International System Today*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Harel, Amos (2012); “Netanyahu frente el cambio árabe y la amenaza iraní”, en *Política Exterior*, Madrid, Vol. XXVI, N° 145, enero-febrero.
- Harnisch, Chris y Mecham, Quinn (2009); “Democratic Ideology in Islamist Opposition? The Muslim Brotherhood’s ‘Civil State,’” en *Middle Eastern Studies*, N° 2, marzo.
- Hassner, Ron (2014); “Religion as a Variable”, en *Religion and International Relations: A Primer for Research*, Cornell University.
- Hatzopoulos, Pavlos y Petito, Fabio (2003); *Religion in International Relations: The Return from Exile*, Palgrave MacMillan, New York.
- Haynes, Jeffrey (2007a), *An Introduction to International Relations and Religion*, Harlow, Pearson Longman, UK 8.
- Haynes, Jeffrey (2007b); *Religion and Development. Conflict or Cooperation?*, Palgrave, New York.
- Haynes, Jeffrey (2007c); *An Introduction to International Relations and Religion*, Harlow-Pearson Longman, UK.

- Haynes, Jeffrey (2009); “Transnational Religious Actors and International Order”, en *Perspectives*, Vol. 17, N° 2.
- Haynes, Jeffrey (2010); *Religion and Politics in Europe, the Middle East and North Africa*, Routledge/ECPR, United States.
- Haynes, Jeffrey (2011); *Religion, Politics and International Relations. Selected essays*, Routledge, New York.
- Haynes, Jeffrey (2012); *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Routledge, New York.
- Hearts, David (2012); “Muslim Brotherhood urged to share power in Egypt”, *The Guardian*, 12 de junio. Disponible *on line* en: <http://www.guardian.co.uk/world/2012/jun/12/muslim-brotherhood-share-power-egypt?newsfeed=true>
- Hegghammer, Thomas (2010); “The Rise of Muslim Foreign Fighters”, en *International Security*, Vol. 35, N°. 3, Winter.
- Hernando de Larramendi, Miguel (2011); “Del malestar social a la protesta política árabe”, en *Política Exterior*, Madrid, Vol. XXV, N° 140.
- Herrington Luke; McKay, Alasdair; Haynes, Jeffrey (2015); *Nations under God The Geopolitics of Faith in the Twenty-First Century*, E-International Relations Publishing, UK.
- Heydemann, Steven (2007); “Authoritarian upgrading in the Arab World”, *Brookings*, USA.
- Heydemann, Steven (2012); “Embracing the Change, Accepting the Challenge? Western Response to the Arab Spring”, en Alccaro, Ricardo y Haubrich-Seco, Miguel (2012); *Re-Thinking Western policies in light of the Arab Uprisings*, Edizioni Nuova Cultura, Roma
- Heydemann, Steven (2013); “La revuelta en Siria: sectarismo, regionalización y el orden estatal en el Levante”, *FRIDE*, N° 119.
- Hinnebusch, Raymond (2003); *The International Politics of the Middle East*, Manchester University Press, Oxford.
- Hinnebusch, Raymond (2005a); “Prospects for democratisation in the Middle East”, Rahbeken, Birgitte, *Democratisation in the Middle East Dilemmas and Perspectives*, Aarhus University Press,
- Hinnebusch, Raymond (2005b); “Explaining International Politics in the Middle East: The Struggle of Regional Identity and Systemic Structure”, en Nonneman, Gerd (ed), *Analyzing the Foreign Policies of the Middle East and North Africa and the relationship with Europe*, Routledge, London.
- Hinnebusch, Raymond (2005c); ‘The Politics of Identity in Middle East International Relations’, en Fawcett (ed.), *International Relations of the Middle East*, Oxford University Press, Oxford, pp. 151–73.
- Hinnebusch, Raymond (2006); “Authoritarian Persistence, Democratization Theory and the Middle East: An Overview and Critique”, en *Democratization*, Vol. 13, No. 13, pp. 373-395.
- Hinnebusch, Raymond (2013); “Failed Regional Hegemons: the case of the Middle East’s Regional Powers”, en *Journal of Diplomacy and International Relations*, Vol.14, N°2, summer/fall.

- Hinnebusch, Raymond (2015); "Structure over Agency: The Arab Uprising and the Regional Struggle for Power," en *The Eastern Mediterranean In Transition: Multipolarity, Politics And Power*, ed. Spyridon N. Litsas, Ashgate.
- Hinnebusch, Raymond y Ehteshami, Anoushiravan (2014); *The Foreign Policies of Middle East States*, Lynne Rienner Publishers, USA.
- Hoekman, Bernard (2009); "Deeper integration of good, services, capitals and labor markets. A policy research agenda for the MENA region", en *The Economic Research Forum*, Egypt, N° 32.
- Hoffman, Stanley (2002), "Clash of globalization", en *Foreign Affairs*, Vol. 81, N° 4, Julio/Agosto.
- Hom, Andrew; McKay, Alasdair; McIntosh, Christopher; Stockdale, Liam (2014); *Time, Temporality and Global Politics*, E-International Relations, UK.
- Hopf, Ted (1998); "The Promise of Constructivism in International Relations Theory", Theory, Princeton University Press, Princeton.
- Horowitz, Michael (2009); "Long Time Going: Religion and the Duration of Crusading", en *International Security*, Vol.34, N°2, 162-193.
- Horowitz, Michael C. (2009); "Long Time Going: Religion and the Duration of Crusading", en *International Security*, Año 34, Vol. 2.
- Howard, Philip y Hussain, Missanmil (2014); "The rol of digital media", en *Democratization and authoritarianism in the Arab world*, Jhons Hopkins University Press, USA, Cap. 16.
- Human Right Watch (2014); All According to Plan The Rab'a Massacre and Mass Killings of Protesters in Egypt, en HRW, USA, 14 de agosto. Disponible *online* en: https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/egypt0814_ForUpload_0.pdf
- Human Rights Watch (2011); "Military Trials Usurp Justice System," April 29. Disponible *online* en <http://www.hrw.org/en/news/2011/04/29/egypt-military-trials-usurp-justice-system>
- Huntington, Samuel (1991); *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma Press, Oklahoma.
- Huntington, Samuel (1993); 'The Clash of Civilizations?' en *Foreign Affairs*, vol. 72, N°3.
- Huntington, Samuel (1996); "Unique not Universal", en *Foreign Affairs*, Vol.75, N° 6.
- Huntington, Samuel (1996); *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York.
- Hurd, Elizabeth Shakman (2005); "How international relations got religion, and got it wrong"; en *POMEPS Studies*, The Project on Middle East Political Science, Washington, N°15.
- Hurd, Elizabeth (2008); *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton University Press, Princeton.
- Hurd, Elizabeth Shakman (2007); *The Politics of Secularism and International Relations Objects for Securitization*", en *Millenium: Journal of International Studies*, Vol. 29, N°3.

- Ikhwanweb (2012); “Dr. Morsi’s Electoral Program – General Features of Nahda (Renaissance) Project”, 28 de abril. Disponible *online* en: <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=29932>
- Inbar, Efraim (2012); “The Arab Uprisings Impact”, en *Middle East Quarterly*, Washington, Winter.
- Informe de Desarrollo Árabe Humano 2004 (2005), PNUD, New York. Disponible *on line* en: [http://hdr.undp.org/en/reports/regional/arabstates/RBAS_ahdr2004_EN.pdf].
- International Crisis Group (2011), “Popular protests in North Africa and the Middle East (IV): Tunisia’s way”, en *Middle East report*, Brussels, N°116.
- Iranzo Dosdad, Angela (2006); “Religión y Relaciones Internacionales. Genealogías”; en *Foro Interno*, N° 6.
- Iranzo Dosdad, Angela (2012); “La religión: un silencio de las R/relaciones I/internacionales. Causas de un exilio académico y desafíos teóricos de un “retorno” forzado”, en *Colombia Internacional*, Bogotá, N° 76, julio a diciembre.
- Isaac, Caro (2012); Conexiones Latinoamericanas del Islamismo radical. De Al-qaeda a la Triple Frontera, Rial Editores, Santiago de Chile.
- Ismael Tareq; Perry, Glenn (2014); *The International Relations of the Contemporary Middle East Subordination and beyond*, Routledge, London.
- Ismail, Sawa (2006); *Rethinking Islamist politics. Culture, State and Islamism*, Tauris.
- Izquierdo Brichs, Ferrán (2009); “El Islam político en el siglo XXI”, en *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, N° 93-94.
- Jeune Afrique (2011); “Le général Ammar, l’homme qui a dit non”, publicado en Jeune Afrique, 7 de febrero. Disponible *on line* en: <http://www.jeuneafrique.com/192799/politique/le-g-n-ral-ammar-l-homme-qui-a-dit-non/>
- Jimenez, Trinidad (2012); “El ciudadano árabe, dueño de su propio destino”, en *Política Exterior*, Madrid, Vol. XXVI, N° 145, enero-febrero.
- Jimenez, Trinidad (2012); “El ciudadano árabe, dueño de su propio destino (y II)”, en *Política Exterior*, Madrid, Vol. XXVII, N° 146, marzo-abril.
- Joffé, George (2013); “The Future of the Middle East and North Africa”, en *Noref Report*, August 2013.
- Joireman, Sandra (2004); *Nationalism and Political Identity*, Continuum, London.
- Joya, Angela (2011); “The Egyptian Revolution: Crisis of Neoliberalism and the Potential for Democratic Politics”, en *Review of African Political Economy*, Vol. 38, N° 129, pp. 367-386.
- Kahhat, Farid (2011); “Latinoamérica y el Nuevo Medio Oriente”, en *Foreign Affairs Latinoamérica*, México, Vol. 11, N° 3.
- Kamala Prasad, Shubha (2011); “The Marginalisation of religión in Internacional Relations: deconstructing secular IR Theories”, *Working Paper*.
- Kaplan, Robert (2002); *El retorno de la Antigüedad*, Printing Books, Buenos Aires.

- Kausch, Kristhina (2011); “Mitos de la Relcolución y escenarios en Oriente Próximo”, en *Política Exterior*, Madrid, Vol. XXV, N° 140.
- Kausch, Kristhina ed. (2015); *Geopolitics and Democracy in the Middle East*, FRIDE, Madrid.
- Kausch, Kristina (2014), “Competitive Multipolarity in the Middle East”, en *IAI Working Papers*, N°14, septiembre. Disponible *on line* en: <http://www.iai.it/en/node/2358>
- Kedouri, Ellie (1992); *Democracy and Arab political culture*; Washington Institute for Near East Policy, Washington.
- Kenneth D. Wald y Wilcox, Clyde (2006); ‘Getting Religion: Has Political Science Rediscovered the Faith Factor?’ en *American Political Science Review*, Vol.100, N°4.
- Kepel, Gilles (1991); *La revancha de Dios*, Anaya & Muchnick, Madrid.
- Kepel, Gilles (2000); *La Yihad*, Península, Barcelona.
- Kepel, Gilles (2008); “The Brotherhood in the Salafist Universe”; en *Current Trends in Islamist Ideology*, Hudson Institute, New York, Vol. 6.
- Kepel, Gilles, (2001); *El mundo después del 11 de septiembre de 2001*, Península /Atalaya, Barcelona.
- Keppel, Gilles (2008); *Beyonf Terror and Martyrdom*, Harvad University Press, Massachusetts.
- Khader, Bichara (1992), *Europa y el Gran Magreb*, Barcelona, Fundación Paulino Torras.
- Khader, Bichara (2011); “Túnez o la golondrina de la primavera árabe”, en *Política Exterior*, Madrid, Vol. XXV, N° 140.
- Khan, Muqtedar Khan (2014); “Islam, Democracy and Islamism after the Counterrevolution in Egypt”, en *Middle East Policy*, Vol. XXI, N°1.
- Khanfar, Wadah (2012); “In a polarised Egypt, the thugs and the remnants return to centre stage”; en *The Guardian*, UK, 12 de diciembre. Disponible *on line* en: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2012/dec/12/polarised-egypt-thugs-islamists-morsi>
- Koehler, Kevin y Warkotsch, Jana (2009); “Egypt and North Africa: Political Islam and Regional Instability”, en *Writenet Report*, New York. Disponible *on line* en: <http://www.refworld.org/docid/4a9793a32.html>
- Kidd, Walter (2006); “The Strategies of Terrorism”, en *International Security*, Vol. 31, N°1, Summer.
- Kienle, Eberhard (1990); *Ba’th vs. Ba’th: The Conflict between Syria and Iraq*, London, I. B. Taurus.
- King, Stephen (2009); *The new authoritarianism in the Middle East and North Africa*, Indiana University Press, USA.
- Klare, Michael (2001); “La nueva geografía de los conflictos internacionales”, en *Foreign Affairs en Español*, verano.

- Klotz, Audie y Lynch, Cecelia (2007); *Strategies for Research in Constructivist International Relations*, M.E. Sharpe, Inc., New York.
- Korany, Bahgat (2011); “De la excepcionalidad árabe a la 'Primavera árabe'”, *Afkar / Ideas*, Madrid.
- Krueger, Alan (2007); “The National Origins of Foreign Fighters in Iraq,” Annual meeting of the American Economic Association, Chicago, Illinois, 5 de enero.
- Kubáľková, Vendulka (2003); “Toward an International Political Theology”, en *Religion in International Relations: The Return from Exile*, Palgrave MacMillan, New York.
- Kubáľková, Vendulka (2009); “A Turn to Religion” in International Relations?”, en *Perspectives*, Vol 17, N° 2.
- Kumaraswamy, P. (2006); Who am I?: The identity in the Middle East”, en *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 10, N° 1.
- Kunzli, Arnold (1991); “En defensa de un pensamiento radical contra el fundamentalismo”, en *Debats*, Barcelona, Vol. 19.
- Kuran, Timur (2013); “La pérdida de legitimidad democrática del islam político”; en *Project Syndicate*, USA.
- Lacomba, Joan (2000), *Emergencia del Islamismo en el Magreb. Las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas*, Catarata Libros.
- La Vanguardia (2012); “Morsi irá a Arabia Saudí en su primera visita oficial como presidente egipcio”. Disponible *on line* en: <http://www.lavanguardia.com/internacional/20120707/54321966242/mursi-ira-arabia-saudi-primera-visita-oficial-como-presidente-egipcio.html>
- Lake, Anthony (1994); “Confronting Backlash States”, en *Foreign Affairs*, March-April.
- Landau Tassero, Ella (2010); “Leadership and Allegiance in the Society of the Muslim Brothers”, *Research Monographs on the Muslim World Series* N° 2, Paper N° 5, December.
- Lausten, Carsen Bagge y Ole Waever (2000); “In Defence of Religion: Sacred Referent Religion in Conflict”, *Politorbis*, Vol.52, N° 2.
- Lawson, George (2005); “Negotiated revolutions: the prospects for radical change in contemporary world politics”, en *Review of international studies*, Vol 31, N° 3. pp. 473-493.
- Lawson, George (2011); “Halliday's revenge: revolutions and international relations”, en *International Affairs*, Vol.87, N°5.
- Lawson, George (2012); “After the Arab Spring: power shift in the Middle East?: the Arab uprisings: revolution or protests?”, *IDEAS reports - special reports*, Kitchen, Nicholas (ed.), London School of Economics and Political Science, London, UK.
- Lean, Nathan (2012); “Egypt elections: After court ruling, the real concern is not the Muslim Brotherhood”, en *The Christian Science Monitor*, 15 de junio. Disponible *on line* en: <http://www.csmonitor.com/Commentary/Opinion/2012/0615/Egypt-elections-After-court-ruling-the-real-concern-is-not-the-Muslim-Brotherhood>

- Lee, Robert (2010); *Religion and Politics in the Middle East. Identity, ideology, and attitudes*, West View press, United States.
- Lewis, Bernard (2003); *La crisis del Islam. Guerra santa y terrorismo*, Ed. B, Buenos Aires.
- Lewis, Bernard (2004); *From Babel to Dragomans*, Oxford University Press, Oxford.
- López Vilariño, Tomás (2012); “El deseable fin de la excepcionalidad árabe”, en *Política Exterior*, Madrid, marzo-abril.
- López Vilariño, Tomás (2012); “El deseable fin de la excepción árabe”, en *Política Exterior*, Madrid, marzo-abril.
- Lynch M, Freelon, D. y Aday, S. (2014); “Syria in the Arab Spring: The integration of Syria’s conflict with the Arab uprisings, 2011–2013”, en *Research & Politics* Vol. 1, N° 3. Disponible *on line* en: <http://rap.sagepub.com/content/1/3/>
- Lynch, Cecelia (2009); “A Neo-Weberian Approach to Religion in International Politics”, en *International Theory*, University of California, Irvine.
- Lynch, Cecelia (2014); “A Neo-Weberian Approach to Studying Religion and Violence”, en *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 43.
- Lynch, Marc (2013), “The Entrepreneurs of Cynical Sectarianism”, en *Foreign Policy*, 13 November. Disponible *on line* en: <http://foreignpolicy.com/2013/11/13/the-entrepreneurs-of-cynical-sectarianism>
- Lynch, Marc (2016a); *The New Arab Wars. Uprising and anarchy in the Middle East*, BBS, New York.
- Lynch, Marc (2016b); “In uncharted waters. Islamist Parties Beyond Egypt’s Muslim Brotherhood”, Carnegie Endowment for International Peace, Washington, diciembre.
- Lynch, Marc y otros (2011); “Revolution in the Arab World”, *A special report from Foreign Policy*, USA.
- Lynch, March, ed. (2014); *The Arab Uprisings Explained. New Contentious Politics in the Middle East*, New York, Columbia University Press.
- Mabrouk, Mehdi (2011); “A revolution for dignity and freedom: preliminary observations on the social and cultural background to the Tunisian revolution”, en *The Journal of North African Studies*, nº 16, vol. 4, pp. 625-635
- Mady, A. (2013); “Popular discontent, revolution, and democratisation in Egypt in a globalizing world”, en *Indiana Journal of Global Legal Studies*, Vol. 20, N°1.
- Martín Muñoz, Gema (1998); *El Islam y el mundo árabe*, ediciones Educación y cultura, Madrid.
- Martín Muñoz, Gema (2003); *Iraq. Un fracaso de Occidente*, Tusquets, Barcelona.
- Martín Muñoz, Gema (2013); “Las transiciones árabes a la democracia: año II”, en *Política Exterior*, Madrid, enero/febrero.

- Masoud, Tarek (2014); “The road to (and from) liberation square”, en *Democratization and authoritarianism in the Arab world*, Johns Hopkins University Press, USA, cap. 19.
- Matthiesen, Toby (2013), *Sectarian Gulf. Bahrain, Saudi Arabia, and the Arab Spring That Wasn't*, Stanford University Press, Stanford.
- Maudūdī, Abul Ala (1955); *Islamic Law and Constitution*, Jamaat-e-Islami, Karachi.
- Maugiron, N & B. (2011); “Egypt’s path to transition: democratic challenges behind the constitution reform process”, en *Middle East Law and Governance*, N° 3.
- Mead, W. (2014); ‘The Return of Geopolitics’, en *Foreign Affairs*, May/June.
- Meddeb, Radhi (2011); “Europa ante un Túnez anclado al mundo linre”, en *Política Exterior*, Madrid, Vol. XXV, N° 140.
- Meijer, Roel (2014); “Islamist Movements and the Political After the Arab Uprisings”; en *POMEPS Studies*, Washington, N° 6.
- Micklethwait, John and Adrian Woolridge (2009); *God is Back: How the Global Revival of Faith is Changing the World*, The Penguin Press, New York.
- Mintz, John y Farah, Douglas (2004); “In Search Of Friends Among The Foes U.S. Hopes to Work With Diverse Group”, en *The Washington Post*. Disponible online en: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A12823-2004Sep10.html>
- Mires, Fernando (2005); *El Islamismo. La última guerra mundial*, Lom editores, Buenos Aires.
- Mitchell, Richard (1993); *The Society of Muslim Brothers*, Oxford University Press, Oxford.
- Mitra, S. K. (1991); “Desecularising the state: Religion and politics in India after Independence”, en *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 33, N° 4.
- Mneimneh, Hassan (2011); “The Spring of a New Political Salafism?”, en *Current Trends in Islamist Ideology*, Hudson Institute, New York, Vol. 12.
- Molina, Ignacio (2015); “Lo que queda de la Primavera árabe, cuatro años después”, en *Política Exterior*, Madrid, Vol. XXIX, N° 163, enero-febrero.
- Moore, Pete (2014); “Before and after uprising: political economies of the 2011 uprising”, en *Taiwan Journal of Democracy*, Vol. 10, N°1, July.
- Mustafa, H. (2006); “A policy for promoting liberal democracy in Egypt”, en *White Paper Series: Voices from the Middle East on Democratization and Reform*, Foundation for Defence of Democracies.
- Nair, Sami (2013); *¿Por qué se rebelan? Revoluciones y contrarrevoluciones en el mundo árabe*, Clave Intelectual, Madrid.
- Newman, Lawrence (2014); *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*, Pearson Education Limited, Edinburgo.
- Noland, Marcus (2004); “Islam, Globalization and economic performance in Middle East”, en *Policy Briefs*, IIE, Washington, N° 4.

- Noland, Marcus (2005); “Explaining Middle Eastern Authoritarianism”, en *Working Paper Series*, Institute for International Economics, Washington, N°5.
- Nonneman, Gerd (2005); *Analyzing the Foreign Policies of the Middle East and North Africa and the relationship with Europe*, Routledge, London.
- OIT (2011): “Tendencias mundiales del empleo juvenil: actualización a 2011”, *Organización Internacional del Trabajo*, Oficina Regional para América Latina y el Caribe, Lima.
- Osman, Tarek (2011); *Egypt on the brink. From the rise of Nasser to Mubarak fall*, Yale University Press, London.
- Osman, Tarek (2015); “Failing of Political Islam”, en *Cairo Review*, N° 19, Cairo.
- Osman, Tarek (2016); *Islamism. What it means for the Middle East and the world*, Yale University Press, New Haven and London.
- Owen, Roger (1999); *State, power and politics in the making of the modern Middle East*, Roudlege, New York.
- Owen, Roger (2005); “What history says about the prospects for Islamic democracy”; en *POMEPS Studies*, The Project on Middle East Political Science, Washington, N°15.
- Paredes Rodríguez, Rubén (2011); “De las revueltas a un nuevo tipo de revolución en la primavera democrática árabe”, en *Revista Agora*, Bs. As.
- Paredes Rodríguez, Rubén (2013); “A 10 años del 11-S: escenarios inestables con conflictos en la región de Medio Oriente”, *Estudios Internacionais*, Brasil, Vol. 1, N°1.
- Pérez Llana, Carlos (1991); *De la Guerra del Golfo al Nuevo Orden Mundial*, GEL, Bs.As.
- Philpott, Daniel (2002); ‘The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations’, en *World Politics*, N°55.
- Philpott, Daniel y Samuel Shah, Timothy (2011); “The Fall and Rise of Religion in International Relations: History and Theory”, en *Religion and International Relations Theory*, Columbia University Press, New York.
- Philpott, Daniel, (2002); ‘The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations’, en *World Politics*, Vol. 55, N°1.
- Pinfari, M. (2013); “The EU, Egypt and Morsi’s rise and fall: ‘strategic patience’ and its discontents”, en *Mediterranean Politics*, Vol. 18, N°3.
- Pippa, Norris y Ronald, Inghart (2004); *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pollack, Robert (2011); *The Arab awakening. America and the Transformation of the Middle East*, Brookings Institution Press, Washington.
- Pripstein Posuney (2004); “Enduring authoritarianism: Middle East Lessons for Comparative Theory”, en *Comparative Politics*, N° 36, enero.
- Quṭb, Sayyid (2007 a); *La Justicia Social en el Islam*, Almuzara, España.

- Quṭb, Sayyid (2007 b); *Milestones*, IL: Kazi Publications, Chicago.
- Rayman, N. (2013); "Is the Egyptian press ready for democracy?: Evaluating newspaper coverage as an indicator for democratization", en *Arab Media and Society*, N° 17, Winter.
- Reinares, Fernando (2011a); "Después de Osama Bin Laden: ¿cómo queda Al-Qaeda y el terrorismo internacional", en *ARI*, Madrid, N° 83.
- Reinares, Fernando (2011b); "Éxitos y fracasos de al-Qaeda: una reflexión sobre los resultados del terrorismo global a diez años del 11-S", en *ARI*, Madrid, N° 126.
- Reinares, Fernando (2012); "Resoluto pero a la vez frustrado: qué liderazgo ejercía y qué estrategia tenía Osama bin Laden cuando lo mataron", en *ARI*, Madrid, N° 37.
- Reinares, Fernando (2013); "Cuatro interrogantes sobre el norte de Malí, AQMI y la amenaza terrorista para Europa Occidental", en *Comentarios el Cano*, Madrid.
- Richards, Alan (2005); "Democracy in the Arab region: getting there for here", en *Middle East Policy*, vol. XII, N° 2, Washington.
- Rosenberg, David (2011); "Food and The Arab Spring", Rubin Center Research in International Relations, 27 de octubre. Disponible *on line* en: http://www.rubincenter.org/2011/10/food-and-the-arab-spring/#_edn2
- Rosenau, James (1990); *Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity*, Princeton University Press, Princeton.
- Rosenau, James (1997); "Demasiadas cosas a la vez. La teoría de la complejidad y los asuntos mundiales", en *Revista Nueva Sociedad*, Caracas, N° 148, marzo-abril.
- Roy, Olivier (1999); "El fundamentalismo sunní", *Geopolítica del caos*, Temas de Debate, Madrid.
- Roy, Olivier (2005); *Secularism confronts Islam*, Columbia University Press, New York.
- Roy, Olivier (2008a); *The politics of chaos in the Middle East*; Columbia University Press, New York.
- Roy, Olivier (2011); "Where were the Tunisians islamists?", en *New York Times*, 28 de enero.
- Rubi, Barry (2010); *The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*, Pallgrave Macmillan, New York.
- Saad Katatni, Mohamed (2011); 'Not a religious party', What does the Muslim Brotherhood want for Egypt's future? Disponible *on line*: <http://www.aljazeera.com/programmes/talktojazeera/2011/11/2011112694418337373.html>
- Saage Antepado, Ana Belén (2015); "Arabia Saudí: una potencia regional que se enfrenta a problemas cada vez más mayores", en *Documento de Opinión*, IIEES, Madrid, N°133. Disponible *on line* en: http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2015/DIEEEO133-2015_KSA_ArabiaSaudi_ABelenSoage_ES.pdf
- Sadiki, Larbi (2009); *Like father, like son: dynastic republicanism in the Middle East*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington.

- Sadiki, Larbi y Boukbari, Amor (2014); “Political organization in the Middle East an North Africa”, en *Taiwan Journal of Democracy*, Vol. 10, N°1, July.
- Sáenz-Diez Jaccarini, Eva (2013); “Los errores de los Hermanos”; en *el País*, 6 de julio. Disponible *on line* en: http://internacional.elpais.com/internacional/2013/07/04/actualidad/1372953616_591268.html
- Sahliyah, E. (1990a) “Foreword”, en E. Sahliyah (ed.), *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, State University of New York Press, Albany.
- Saikal, A. (2011); “Authoritarianism, revolution and democracy: Egypt and beyond”, en *Australian Journal of International Affairs*, Vol.65, N° 5.
- Salamey, I y Pearson, F. S. (2012); “The collapse of Middle Eastern authoritarianism: breaking the barriers of fear and power”, en *Third World Quarterly*, Vol. 33 N° 5.
- Salwa, Ismail (2002); *Rethinking Islamist Politics. Culture, the State and Islamism*, I.B.Tauris, New York.
- Samer, Shehata (2012); *Islamist Politics in the Middle East. Movements and Change*, Routledge, New York.
- Sandal, Nukhet Ahu y Patrick James (2010); “Religion and international relations theory: Towards a mutual understanding”, *European Journal of International Relations*, Vol. 20 N°10.
- Sariolghalam, Mahmood (2015), “La posición geopolítica de Irán en Medio Oriente”, en *Anuario Internacional CIDOB*, Barcelona 2015.
- Schraeder, Peter y Redici, Hamadi (2014); “Ben Ali’s fall”, en *Democratization and authoritarianism in the Arab world*, Johns Hopkins University Press, USA, Cap. 17.
- Searle, Jaime (2014); “Una vision de unidad desde la perspectiva del sufismo”, en Caro, Isaac (ed.) *Del Diálogo a la Alianza de Civilizaciones*, Ril editores, Chile.
- Séréni, Jean-Pierre (2011); “Le réveil tunisien”, en *Le Monde Diplomatique*, 6 de enero. Disponible *on-line* en: <https://www.monde-diplomatique.fr/carnet/2011-01-06-Tunisie>
- Shehata, Dina (2011); “La caída del Faraón”, en *Foreign Affairs Latinoamérica*, México, Vol. 11, N° 3.
- Sika, Nadine (2012); “The Political Economy of Arab Uprisings”, en *PapersIEMed*, European Institute of the Mediterranean, Barcelona, N°10.
- Sika, Nadine (2012); “Youth political engagement in Egypt: from abstention to uprising”, en *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 39, N° 2.
- Snyder, Jack (2011); *Religion and International Relations Theory*, Columbia University Press, New York.
- Soler I Lecha, Eduard; Macías-Aymar, Iñigo (2011); “Desarrollo, juventud y revuelta”, en *El País Negocios*, 27 de febrero, Disponible *on line* en: http://elpais.com/diario/2011/02/27/negocio/1298816066_850215.html

- Sreenivasan, Sree y Cooper, Eliza (2011); “De #Egipto a #Fukuyima: revolución en los medios”; en *Política Exterior*, Madrid, Vol. XXV, N° 141.
- Stein, Ewan (2012); “After the Arab Spring: power shift in the Middle East?: revolutionary Egypt: promises and perils”, en *IDEAS reports - special reports*, Kitchen, Nicholas (ed.), London School of Economics and Political Science, London.
- Stein, Sabina A. (2011); “Competing Political Science Perspectives on the Role of Religion in Conflict”, *Politorbis*, Vol. 52, N° 2.
- Stepan, Alfred (2014); “Tunisia’s transitions and the twin tolerations”, *Democratization and authoritarianism in the Arab world*, Johns Hopkins University Press, USA, cap. 18.
- Syka, Nadine (2012); “The Political Economy of Arab Uprisings”, en *10 Papers*, IEmed, Cataluña.
- Tadros, Samuel (2011); “Egypt’s Muslim Brotherhood After the Revolution”, en *Current Trends in Islamist Ideology*, Hudson Institute, New York, Vol. 12.
- Tadros, Samuel (2011a); “Egypt’s Muslim Brotherhood After the Revolution”, en *Center on Islam, Democracy, and the Future of the Muslim World*, Washington.
- Tadros, Samuel (2013); “Victory or Death: The Brotherhood in the Trenches”, en *Current Trends in Islamist Ideology*, Hudson Institute, New York, Vol. 15.
- Takeyh, R. y Gvosdev, N. (2004); “Pragmatism in the Midst of Iranian Turmoil”, en *The Washington Quarterly*, N° 27, Autumn.
- Taleb, Nassim y Blyth, Mark (2011); “El cisne negro de el Cairo”, en *Foreign Affairs Latinoamérica*, México, Vol. 11, N° 3.
- Taspinar, Omer (2009); “Entre el neotomatismo y y el Kemalismo”, en Akbar/Ideas, verano.
- Ted, Liu (2012); “Los desafíos de las transiciones en el mundo árabe: lecciones del pasado”, *FRIDE*, Madrid, N°89.
- Ter Haar, Gerrie y Tsuruoka Yoshio (2007); *Religion and Society An Agenda for the 21st Century*, Brill, Netherlands.
- Ternisien, Xavier (2007); *Los hermanos musulmanes*, Ediciones Bellaterra, Barcelona.
- Tesón, Nuria (2010); “Los Hermanos Musulmanes se retiran de las legislativas egipcias”, en *El País*, Madrid, 1 de diciembre. Disponible on line en: http://internacional.elpais.com/internacional/2010/12/01/actualidad/1291158027_850215.html
- Tesón, Nuria (2011a); “Los jóvenes egipcios retan al régimen de Mubarak con nuevas protestas”, en *El País*, Madrid, 27 de febrero. Disponible on line en: http://elpais.com/diario/2011/01/27/internacional/1296082806_850215.html
- Tesón, Nuria (2011b); “Mubarak hace caer al Gobierno para frenar la revuelta pero se aferra al poder”, en *El País*, Madrid, 29 de febrero. Disponible on line en: http://internacional.elpais.com/internacional/2011/01/28/actualidad/1296169204_850215.html

- Thomas, Scott (2005); *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, Palgrave Macmillan, New York.
- Thomas, Scott (1995); "Religion and International Society", Paper prepared for the workshop 'Political Culture and Religion in the Third World', European Consortium for Political Research Joint Sessions of Workshops, Bordeaux, April-May.
- Thomas, Scott (1999); 'Religion and international society' in J. Haynes (ed.), *Religion, Globalization and Political Culture in the Third World*, Macmillan, Basingstoke pp. 28-44.
- Thomas, Scott (2000); "Religion and international conflict" en Dark, Kent (ed.), *Religion and International Relations*, Macmillan, Basingstoke, cap. 1.
- Thomas, Scott (2003); "Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously: The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Society", en *Religion in International Relations: The Return from Exile*, Palgrave MacMillan, New York.
- Thomas, Scott (2007); "Afrontando seriamente el pluralismo religioso y cultural: el renacimiento mundial de la religión y la transformación de la sociedad internacional", en *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, UAM-AEDRI, N° 7.
- Timothy, Samuel Shah (2012); "Religion and World Affairs: Blurring the Boundaries", en *Rethinking Religion and World Affairs*, Oxford University Press, New York.
- Toft Monica Duffy (2007); "Getting Religion? The Puzzling Case of Islam and Civil War" en *International Security*, Vol. 31, N° 4, Spring.
- Toft, Monica Duffy; Philpott, Daniel; Samuel Shah, Timothy (2011); *God's Century: Resurgent Religion and Global Politics*, W.W. Norton and Co., New York.
- Trager, Eric (2013); "Egypt's Looming Competitive Theocracy", *Current Trends in Islamist Ideology*, Hudson Institute, Vol. 14, January.
- Transparency International (2011), http://www.transparency.org/regional_pages/africa_middle_east/middle_east_and_north_africa_mena]
- UNDP (2009); "Arab Human Development Report 2009: Challenges to Human Security in the Arab Countries," UNDP, New York.
- UNDP (2011); *Human Development Indicators*, disponible on line en: <http://hdr.undp.org>.
- Valbjorn, Morten and Andre Bank (2011); "The New Arab Cold War: rediscovering the Arab dimension of Middle East Regional Politics, en *Review of International Studies*, Vol. 38, N°1.
- Valbjørn, Morten y André Bank (2012); "The New Arab Cold War: Rediscovering the Arab Dimension of Middle East Regional Politics", en *Review of International Studies*, Vol. 38, N° 1, January.
- Valbjørn, Morten y Frédéric Volpi (2014), "Revisiting Theories of Arab Politics in the Aftermath of the Arab Uprisings", en *Mediterranean Politics*, Vol. 19, N° 1.
- Van der Pijl, Kees (2010); *The Foreign Encounte in Myth and Religion*, Pluto Press, New York.

- Varona Narvi3n, Carlos (2011); “¿Democracia 3rabe? Una presencia que se abre paso m3s all3 del espejismo”, en *ARI*, Madrid, N3 31.
- Victor Menaldo (2012); “The Middle East and North Africa’s Resilient Monarchs,” en *Journal of Politics*, Vol. 74, N3 3.
- Waines, Daniel (2008); *El Islam*, Akal, Madrid.
- Wendt, Alexander (1992); “Anarchy is What States Make of It: The Social Construction of Power Politics,” en *International Organization*, Vol. 46, N3 2.
- Wendt, Alexander (1994); “Collective Identity Formation and the International State”, en *American Political Science Review*, Vol. 88, N3 2.
- Wendt, Alexander (1999); *Social Theory of International Politics*, Cambridge: Cambridge University Press en *International Security*, Vol. 23, N3 1.
- Wickham, C. R. (2011); “The Muslim Brotherhood and democratic transition in Egypt”, en *Middle East Law and Governance*, N3 3.
- Wickham, Carrie Rosefsky (2002); *Mobilizing Islam Religion, Activism, and Political Change in Egypt*, New York, Columbia University Press.
- Wiktorowicz, Quintan, ed. (2004); *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, Bloomington, Indiana University Press.
- William T. Cavanaugh (2009), *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford University Press, Oxford.
- Williamson, Jhon (1990); “What Washington Means by Policy Reform”, en Williamson, J, (Ed), *Latin American Adjustment: How Much Has Happened?*, Institute for International Economics, Washington.
- Williamson, Jhon (1996); “Are the Latin American Reforms Sustainable?”, en Sautter, H. y Schinke, R. (eds), *Stabilization and Reforms in Latin America: Where Do We Stand?:* Vervuert Verlag, Frankfurt.
- Williamson, Jhon (1997); “The Washington Consensus Revisited”, en Emmerij, L. (ed), *Economic and Social Development into the XXI Century*, Inter-American Development Bank, Washington.
- Wolin, Sheldon (1993); *Pol3tica y perspectiva*, Amorrortu, Buenos Aires, Cap. 1.
- World Bank (2008); “The Road Not Traveled: Education Reform in the Middle East and North Africa”, en *MENA Development Report*, The World Bank, Washington.
- Wyatt, Christopher (2000); “Islamic Militancies and Disunity in the Middle East”, en Dark, K.(ed), *Religion and International Relations*, Macmillam Press, UK, Cap 5.
- Yaroslov Trofimov (2011); “Egypt Opposes US’s Democracy Funding,” *The Wall Street Journal* 14 June. Disponible on line en: http://online.wsj.com/article_email/SB10001424052702304665904576383123301579668-1MyQjAxMTAxMDEwNTExNDUyWj.html

- Yihua, Xu (2012); “Religion and International Relations in the Age of Globalization, en *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)* Vol. 6, N°. 4.
- Yilmaz, Hakan (2007); “Religión, Soberanía y democracia: reflexiones sobre el islam y el cristianismo”, en *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, N° 7.
- Yom, Seam (2014); “Authoritarian Monarchies as an Epistemic Community”, en *Taiwan Journal of Democracy*, Año 10, N°1.
- Yom, Sean (2014); “Authoritarian Monarchies as an epistemic community. Diffusion, repression, and survival during the Arab Spring”, en *Taiwan Journal of Democracy*, Vol. 10, N°1, July.
- Yom, Sean y Gause, Gregory (2012); “Resilient Royals: How Arab Monarchies Hang On,” en *Journal of Democracy*, Vol. 23, N° 3.
- Youtube, (2011); “Mohammed Bouazizi. A tunisian martyr”, Disponible *on line* en: https://www.youtube.com/watch?v=jHw_auqod6Y
- Youtube, (2011); “شعب ثورة .. ال بوعزيزي محمد بن طارق” -Tariq bin Mohamed Bouazizi revolución del pueblo- Disponible *on line* en: <https://www.youtube.com/watch?v=k4Zo3-3DRFg> en árabe.
- Zaccara, Luciano (2012); “Elecciones en el Golfo: resistir la “Primavera árabe”, en *Política Exterior*, Madrid, julio-agosto.
- Zahid, Mohammed (2010); *The Muslim Brotherhood and Egypt’s Succession Crisis. The Politics of Liberalisation and Reform in the Middle East*, I.B.Tauris & Co Ltd, London.
- Zakaria, Fareed (1997); “The Rise of Illiberal Democracy”, en *Foreign Affairs*, noviembre-diciembre. Disponible *on line* en: <https://www.foreignaffairs.com/articles/1997-11-01/rise-illiberal-democracy>
- Zakaria, Fareed (2003); *The Future of Freedom*, W.W. Norton, New York.
- Zeraoui, Zidane (2013); *Islam y política. Los procesos políticos árabes contemporáneos*, Trillas, México.
- Zollner, Bárbara (2009); *The Muslim Brotherhood. Hasan al-Hudaybi and ideology*, Routledge, NewYork.
- Zurayk, Rami y Gough, Anne (2014); “Bread and olive oil.The agrarian roots of the Arab uprising”, en Gerges, Fawad, *The New Middle East. Protest and Revolution in the Arab World*; Cambridge University Press, USA, Cap. 5.