Investigaciones Geográficas, nº 55 (2011) pp. 55-70
ISSN: 0213-4691

Instituto Interuniversitario de Geografía
Universidad de Alicante

EL MITO DE LA CONFLICTIVIDAD DEL MUNDO ÁRABE. DE LA ÉPOCA COLONIAL A LAS REVUELTAS POPULARES

Ignacio Álvarez-Ossorio*
Área de Estudios Árabes e Islámicos
Departamento de Filologías Integradas
Universidad de Alicante

RESUMEN

Con demasiada frecuencia se suele describir al mundo árabe como conflictivo, dada la prolongación en el tiempo de conflictos, guerras y tensiones entre algunos de sus países. Se ha convertido en un lugar común recurrir al factor religioso para explicar dicha conflictividad, aludiendo a la existencia de una supuesta 'excepción islámica' según la cual los países árabes serían refractarios a la democracia y proclives al autoritarismo. En realidad, estos conflictos sólo son comprensibles si aplicamos consideraciones generales y universales ya que, como en el resto del mundo, suelen obedecer a razones de índole política, económica y/o social.

Palabras clave: Mundo árabe, conflictos, revueltas, Islam, democracia.

ABSTRACT

Too often the Arab world is described as controversial, given the length in time of some conflicts, wars and tensions among its countries. It has become a commonplace to use the religious factor to explain this situation, citing the existence of an alleged 'Islamic exception' according to which Arab countries would be refractory to democracy and prone to authoritarianism. Actually, these conflicts, like those in the rest of the world, can only be understood if we apply general and universal considerations of political, economic and / or social nature.

Keywords: Arab World, conflicts, revolts, Islam, democracy.

* Correo electrónico: ialvarez@ua.es. Esta investigación se enmarca dentro del proyecto I+D del MICINN 'Sociedad civil y contestación política en Oriente Medio: dinámicas internas y estrategias externas' (CSO2009-11729).

Fecha de recepción: 26 de enero de 2012. **Fecha de aceptación:** 15 de febrero de 2012.

Introducción

Las fronteras del mundo árabe fueron establecidas a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, en una etapa marcada por el desmoronamiento otomano y el colonialismo europeo. Aunque en muchos de los casos se tuvieron en cuenta las unidades políticas preexistentes, también los intereses coloniales influyeron decisivamente en su delimitación. En las tres grandes regiones del mundo árabe —el Magreb, el Oriente Próximo y el Golfo— estas fronteras artificiales han propiciado conflictos, algunos de los cuales perduran todavía hoy en día.

En el caso del Magreb, la cuestión del Sáhara, todavía sin resolver, envenenó unas ya de por sí complicadas relaciones entre Marruecos y Argelia, países que llegaron a enfrentarse en el terreno de batalla en la guerra de las Arenas (1963) y que, desde 1994, mantienen cerradas sus fronteras. En Oriente Próximo, el conflicto más relevante fue el árabe-israelí, iniciado en 1948 y todavía enquistado en lo que se refiere al frente palestino, sirio y libanés (Egipto y Jordania, por su parte, firmaron sendos tratados de paz con Israel en 1979 y 1994). En el Golfo, Irak se ha convertido en la principal fuente de inestabilidad regional debido a sus enfrentamientos con Irán (1980-1988), Kuwait (1990-1991) y Estados Unidos (2003). A estos conflictos armados deben sumarse las tensiones sectarias y confesionales entre los diferentes componentes de las heterogéneas sociedades árabes que han marcado, de manera trágica, la historia de algunos países como Líbano (1975-1989) o Irak (2005-2007).

Estas tensiones, que en no pocas ocasiones parten de la herencia colonial, han proyectado la imagen de un mundo árabe en permanente conflicto, en contraste con la supuesta estabilidad que vive Occidente en general y Europa en particular desde el final de la Segunda Guerra Mundial. Tras las independencias nacionales, las antiguas metrópolis europeas observaron con preocupación el ascenso de los nacionalismos árabes, que representaban una amenaza para el orden post-colonial. El proyecto de modernización en el que se embarcaron fue también uno de emancipación porque implicaba la completa liberación de la dominación política y económica colonial. En consecuencia tanto Gran Bretaña como Francia se mostraron extremadamente críticos con el experimento naserista y no dudaron en aliarse con Israel tras la nacionalización del canal de Suez.

Los regímenes militares que se instauraron en Egipto, Argelia, Siria o Irak en las décadas de los cincuenta y los sesenta adoptaron una agenda nacionalista radical poniendo fin a los breves experimentos liberales vividos tras las independencias nacionales. Además de instaurar sistemas de partido único, prohibieron las organizaciones sociales o las obligaron a comulgar con el nuevo credo nacionalista. El pretexto empleado fue que sólo un estado fuerte podría movilizar todos los recursos para alcanzar el crecimiento económico, lograr la justicia social y derrotar a Israel. Si bien es cierto que los gobiernos nacionalistas árabes se embarcaron en ambiciosos programas educativos e industriales, el principal beneficiado de la nueva situación fue, sin embargo, el ejército, que se convirtió en el guardián de la revolución.

En la mayor parte de las ocasiones, la nueva elite militar recurrió al autoritarismo para perpetuarse en el poder: el Estado militarizado fue pobre en apoyos sociales, pero poderoso en su aparato coercitivo. En lugar de debilitarles, las numerosas derrotas cosechadas en el campo de batalla (casos de Siria, Egipto o Irak) llevaron a los autócratas árabes a reforzar su autoritarismo para suprimir las cada vez más numerosas críticas hacia su gestión. A medida que su posición se debilitaba, los dirigentes árabes se distanciaron de la ideología y recurrieron a la *asabiyya* o solidaridad de sangre mediante la cual estrecharon los lazos solidarios confesionales y étnicos (caso de los alauíes en Siria o del clan de Tikrit en Irak).

Tras la caída del muro de Berlín se registró un interesante debate en torno a la posibilidad de que la oleada democratizadora que había alcanzado a Europa del Este y América del Sur llegase también al mundo árabe, cerrando el periodo de conflictos precedente. ¿Podrían los regímenes autoritarios árabes reformarse desde dentro y adoptar una agenda reformista? ¿Se mantendrían al margen de los cambios registrados a escala mundial? ¿Había algo en la cultura política árabo-islámica que les hiciera inmunes a la democracia y proclives al despotismo y al autoritarismo? ¿Acaso los árabes estaban condenados a vivir siempre bajo el control de regímenes autoritarios? Aunque con dos décadas de retraso, las recientes revueltas populares contra los regímenes autoritarios parecen cuestionar el paradigma de la 'excepción islámica'.

Colonización y estereotipos

Para comprender la coyuntura actual del mundo árabe es imprescindible hacer un conciso repaso de su historia en el último siglo. Como ya hemos advertido, las fronteras del mundo árabe fueron establecidas por las potencias coloniales europeas a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, en una etapa marcada por el desmoronamiento otomano. Durante dicho periodo, el mundo árabe, a excepción del corazón de la península Arábiga, fue repartido en colonias, protectorados o mandatos a los que se impusieron unas fronteras controvertidas.

El Estado árabe moderno fue una creación de las potencias coloniales. El pensador egipcio Saad Eddin Ibrahim interpreta que «las potencias coloniales desempeñan el papel de comadronas en el nacimiento de los nuevos Estados árabes. Dichos estados arrastran numerosas deformidades: desde las fronteras artificiales hasta la debilidad de sus instituciones» (Ibrahim, 1995: 32). En este periodo, Francia y Gran Bretaña introdujeron nuevos conceptos como el de territorialidad o el de Estado-nación, ajenos a la tradición política árabe. Aunque en muchos de los casos se tuvieron en cuenta las unidades políticas preexistentes, también es cierto que los intereses coloniales influyeron decisivamente en la delimitación de dichas fronteras.

Con el colonialismo se impuso una interpretación etnocentrista del mundo que requería la deshumanización del colonizado. El pensador tunecino Hichem Djaït interpreta que «el Islam fue denunciado como reducto del fanatismo […]. Al sentimiento de superioridad y de verdad se añade una conciencia de supremacía política y de civilización» (Djaït, 1990: 40 y 42). Cuando las tropas francesas desembarcaron en Argelia en 1830 emplearon como pretexto la necesidad de frenar el tráfico de esclavos, suprimir la piratería y garantizar el libre comercio. Otro tanto ocurrió con la intervención británica en Egipto en 1882, cuando se aludió a la necesidad de restablecer la paz y mantener el orden público tras la revuelta nacionalista de Orabi Pacha. Sin embargo pronto quedó de manifiesto que la empresa colonial estaba estrechamente vinculada a la necesidad de preservar una serie de intereses estratégicos, financieros, geopolíticos, comerciales e ideológicos y no guardaba relación alguna con la cuestión civilizatoria (Miège, 1975). Como recuerda el economista egipcio Samir Amin, la dominación europea pretendía ante todo «incorporar al mundo árabe al sistema capitalista mundial, pero de manera periférica y dependiente» (Amin, 1976: 14). De hecho, Francia tardó 132 años en abandonar Argelia y las últimas tropas británicas no se retiraron de Egipto hasta 74 años más tarde, en ambos casos forzadas por las armas.

Tras la Primera Guerra Mundial, los países árabes, que hasta entonces habían sido parte del Imperio Otomano, fueron considerados menores de edad incapaces de gobernarse a sí mismos. La Sociedad de Naciones instituyó el sistema de mandatos que, en su artículo 22, rezaba: «Los siguientes principios se aplicarán a las colonias y territorio que, como

consecuencia de la guerra, han dejado de estar bajo la soberanía de los que anteriormente los gobernaban y que están habitados por pueblos que todavía no son capaces de dirigirse por sí mismos en las condiciones especialmente difíciles del mundo moderno [...]. El mejor método para realizar prácticamente este principio es confiar la tutela de estos pueblos a aquellas naciones avanzadas que, por razón de sus recursos, de su experiencia o de su posición geográfica, se encuentran en mejores condiciones para asumir esa responsabilidad y que consienten aceptarla».

En la mayor parte de los casos, la administración colonial intentó imponer una modernización forzosa basada en una estricta separación de poderes y en la introducción de los códigos civiles europeos, lo que fue interpretado con frecuencia como un ataque a los sistemas tradicionales de gobierno y a la propia religión islámica. La reacción a la penetración colonial fue diversa. Aunque en algunos casos los jeques tribales o líderes espirituales llamaron al *yihad* contra los 'infieles' (como ocurrió en Argelia o Irak), fue más común el establecimiento de movimientos nacionalistas, dirigidos por una *intelligentsia* occidentalizada, que lucharon por sus derechos y reclamaron la autodeterminación.

La intensa resistencia árabe al proyecto colonial generó una mayor animadversión hacia los pueblos colonizados; además de incivilizados, las metrópolis tacharon a los pueblos árabes de conflictivos. En el caso español, la aventura colonial en el norte de Marruecos fue respondida con la insurrección cabileña de Abdelkrim, lo que desató una ola maurofóbica en España. Como señala Mateo Dieste, «por encima de las distinciones políticas y sociales, tanto los partidarios de la intervención como los sectores ideológicamente opuestos compartían los mitos del 'moro' como un tipo cruel, salvaje e incivilizado […]. El 'moro' cabileño será mostrado como el paradigma del primitivismo: violento, supersticioso, con estructuras sociales simples» (Mateo, 1997: 57).

Las potencias coloniales también trataron de manipular las diferencias étnico-confesionales existentes en buena parte de los países árabes para instrumentalizarlas a su favor. Cada una de las regiones árabes tenía su propio sustrato étnico: beréber en el Magreb, faraónico y copto en Egipto y arameo y kurdo en el Oriente Próximo. Tampoco existía una uniformidad en términos religiosos, puesto que si bien es cierto que la aplastante mayoría de los árabes comulgaban con el Islam suní, también lo es que existían minorías chiíes divididas a su vez en varias familias (alawíes, ismaelíes, drusos, etc.). Tampoco podemos olvidarnos de los cristianos, cuya presencia es especialmente relevante en Líbano, Palestina, Jordania, Egipto, Siria e Irak. De hecho, los países relativamente homogéneos en términos étnicos y confesionales pueden contarse con los dedos de una mano. Esta heterogeneidad de las sociedades árabes (ya fuera desde el punto de vista étnico, religioso, lingüístico, sectario o tribal) fue instrumentalizada por las potencias coloniales para legitimar, establecer o desmantelar estados. Basándose en la experiencia de Europa del Este a finales de siglo XIX, los europeos definieron como naciones a algunos subgrupos de la sociedad árabe: los alawíes y drusos en Siria, los bereberes en el Magreb y los kurdos en Irak. Algunas comunidades fueron impuestas sobre otras en algunas zonas, como en el caso de los maronitas en Líbano (Corm, 2006).

El caso de Siria es particularmente ilustrativo puesto que Francia, al frente del mandato durante la época de entreguerras, troceó el territorio intentando avivar los conflictos sectarios dentro de la lógica del 'divide y gobierna'. Como ha afirmado el politólogo libanés Ghassan Salame, «el Estado de Siria tal y hoy lo conocemos no es, en ciertos aspectos, más que un 'Estado residual' de lo que quedó de la 'Siria natural' después de que muchas de las áreas periféricas siguieran su propio camino» (Salame, 1987: 59). Tras proclamar la creación del Estado del Gran Líbano, Francia se apresuró a trocear el Estado residual mediante la creación de la Federación de Estados Autónomos de Siria. Entre las cinco

subdivisiones establecidas ex profeso se contaban el Estado de Latakia (el distrito alawí en el noroeste mediterráneo), el Estado del Yabal druso (al sur del país en la frontera con Jordania), Alejandreta (al oeste de Alepo en la frontera con Turquía), el Estado de Alepo (al norte) y el Estado de Siria (con los distritos de Damasco, Homs y Hama).

La formación de cinco administraciones diferentes para gobernar un territorio con tan exigua población levantó suspicacias sobre los verdaderos propósitos de Francia, que alegó, de manera poco convincente, que esta división pretendía salvaguardar los derechos de las distintas minorías. El historiador libanés George Antonious, autor de la obra clásica *The Arab Awekening*, se preguntaba «por qué Francia encuentra aconsejable dividir un territorio de apenas tres millones de habitantes en cinco Estados diferentes con cinco gobiernos diferentes, cinco administraciones diferentes, cinco presupuestos diferentes y cinco constituciones diferentes» (Antonious, 1934: 526). Por si no quedaran suficientemente claras las intenciones francesas, en un informe enviado al Alto Comisario Henri Gouraud por el coronel Georges Catroux se mostraba partidario de que el reclutamiento de las tropas coloniales no sólo se centrase en los grupos minoritarios como en un primer momento, sino que se reclutasen a «diferentes facciones de todos los grupos para generar conflicto entre parientes y amigos o ser manipulados conforme dicten los acontecimientos». Todo ello formaba parte de «una política de 'divide y gobierna' que requería colocar a los grupos religiosos y étnicos los unos contra los otros y romper la armonía entre grupos, facciones e individuos en general» (Bou-Nacklie, 1993: 649). Otro tanto ocurrió en otros países como Irak o Líbano.

La imagen del mundo árabe no mejoró tras el final de la Segunda Guerra Mundial. Como es bien sabido, EEUU reemplazó a las antiguas potencias europeas. La relación de EEUU con el mundo árabe había sido conflictiva desde un primer momento como muestran las guerras berberiscas libradas en las dos primeras décadas del siglo XIX (Oren, 2007). Tampoco ayudó la imagen del Oriente que durante décadas habían transmitido los misioneros protestantes norteamericanos que trataban, sin demasiado éxito todo sea dicho, de evangelizar a la población local. Los misioneros fueron la principal fuente de información, y también de desinformación, sobre Oriente Próximo. Como advirtiera el profesor Edward Earle en un señero artículo aparecido en la revista *Foreign Affairs* en abril de 1929: «Durante un siglo, la opinión pública norteamericana fue creada por los misioneros. Si la opinión pública americana ha sido uniforme, desinformada y prejuiciosa, los misioneros tienen en gran medida la culpa. Al interpretar la historia desde el prisma del avance del Cristianismo, dieron una imagen inadecuada, distorsionada y, en ocasiones, grotesca de los musulmanes y el Islam» (Earle, 1929).

También el conflicto árabe-israelí incidió en el deterioro de la imagen de los árabes, tal y como ha destacado Edward W. Said. En su opinión, la imagen del árabe sufrió un cambio radical en el mundo occidental dejando de ser objeto de fascinación para convertirse en una grave amenaza: «En el cine y en la televisión, el árabe se asocia con la lascivia o con una deshonestidad sanguinaria. Aparece como un degenerado hipersexual, bastante capaz, es cierto, de tramar intrigas tortuosas, pero esencialmente sádico, traidor y vil. Comerciante de esclavos, camellero, traficante, canalla subido de tono: estos son algunos de los papeles populares que los árabes desempeñan en el cine» (Said, 1990: 338). Para el pensador palestino, «el ánimo popular antisemita se transfirió suavemente del judío al árabe, ya que la figura era más o menos la misma».

Independencias y autoritarismo

Al enfrentar a los diferentes componentes de las sociedades árabes, las potencias coloniales aspiraban a convertirse en elementos de estabilización y ser reconocidas como garantes

del orden al considerar que, sin su presencia, todos estos elementos diversos chocarían de manera irremisible y se produciría una situación caótica. Parece evidente que, para asentar su proyecto colonial, las metrópolis europeas estaban interesadas en proyectar la imagen de un mundo árabe en permanente conflicto, en contraste con la supuesta estabilidad occidental.

Tras las independencias nacionales, las antiguas metrópolis observaron con preocupación el ascenso de los nacionalismos árabes, que representaban una amenaza para el orden post-colonial y ponían en entredicho las alianzas que todavía mantenían con las elites tradicionales en sus antiguas colonias. Su proyecto de modernización y, sobre todo, de emancipación chocaba frontalmente con la voluntad occidental. Esta modernización pretendía propiciar una completa liberación de la dominación política, económica y tecnológica europea, lo que teóricamente les permitiría participar en el sistema internacional en términos de igualdad con Occidente (Pratt, 2007: 12). En consecuencia tanto Gran Bretaña como Francia se mostraron extremadamente críticos con el experimento naserista y no dudaron en aliarse con Israel tras la nacionalización del canal de Suez para golpear a Egipto, vanguardia del movimiento nacionalista árabe.

Durante las décadas de los cincuenta y los sesenta, los países árabes se vieron enfrentados por las diferencias ideológicas, azuzadas por el enfrentamiento bipolar entre EEUU y la URSS en los años de la Guerra Fría. Esta circunstancia dividió el mundo árabe en dos grandes bloques: las monarquías conservadoras cercanas a la órbita norteamericana y las repúblicas socialistas situadas en la órbita soviética reproduciendo, a pequeña escala, una Guerra Fría Árabe (Kerr, 1971). Una vez más parecía evidente que las dinámicas mundiales eran las que forzaban la división y el enfrentamiento del mundo árabe. Tras el planteamiento de la Doctrina Eisenhower, EEUU reemplazaría a las potencias coloniales europeas en el imaginario colectivo árabe, ya que el proyecto imperialista estadounidense guardaba paralelismo con la dominación colonial europea. El apoyo a Israel en las guerras de los Seis Días y de Yom Kippur, así como su complicidad con la colonización intensiva de las tierras palestinas, confirmó estos temores.

Como hemos señalado más arriba, en sus primeras décadas de vida el Estado árabe se convirtió en el principal responsable de impulsar la modernización y garantizar la estabilidad social: «En el discurso político de la etapa de la post-independencia, la centralidad del Estado nación fue secularizada, en especial bajo la influencia del paradigma de la modernización y de la ideología marxista» (Hamzawy, 2002: 13). Como advierte Gema Martín Muñoz «con la secularización se buscaba sustituir al Islam como base primera de identidad, lealtad y autoridad en el Estado. Con el nacionalismo, ofrecer una solución de recambio: la nación debía ser el nuevo objeto de culto. Por ello, el Estado-nación basa su legitimación en la construcción política de la nación y en su desarrollo y modernización» (Martín Muñoz, 1999: 237). No obstante, este proceso fue errático. El ascenso al poder de una elite nacionalista tras las independencias nacionales no implicó que el sistema adquiriese una mayor flexibilidad o se democratizase. La nueva elite moderna, encabezada por los denominados 'padres de la patria', que fomentaron una relación paterno-patriarcal con la sociedad, no estaba dispuesta a compartir el poder: los responsables de la independencia se reservaron el monopolio del juego político y el ejercicio del gobierno.

Los regímenes militares que se instauraron en las décadas de los cincuenta y los sesenta en Egipto, Argelia, Siria o Irak, todos ellos profundamente populistas, adoptaron una agenda radical poniendo fin a los breves experimentos liberales vividos tras las independencias. Además de instaurar sistemas de partido único, prohibieron las organizaciones sociales o las obligaron a confesar el nuevo credo nacionalista. El pretexto fue que tan sólo un Estado fuerte podría movilizar todos los recursos para alcanzar el crecimiento económico, lograr la justicia social y combatir a Israel. Los gobiernos nacionalistas se embarcaron en ambiciosos

programas educativos e industriales, que permitieron la aparición de una nueva clase media y de la moderna clase trabajadora, pero también en conflictos bélicos para expandir el credo nacionalista árabe, tal y como ocurrió en Yemen (1962-1970). Por otra parte chocaron con un Israel en plena fase expansiva (guerra de los Seis Días de 1967) encaminada a asentar su absoluto control sobre el conjunto de Palestina.

En el ámbito doméstico se estableció, como advierte Saad Eddin Ibrahim, «un 'contrato social', explícito o implícito, por el cual el Estado se responsabilizaba del desarrollo, de asegurar la justicia social, satisfacer las necesidades básicas de sus ciudadanos, consolidar la independencia política y lograr otras aspiraciones nacionales (como, por ejemplo, la unidad árabe o la liberación de Palestina). A cambio, sus pueblos abandonaban, al menos por un tiempo, sus demandas en torno a una política liberal participativa» (Ibrahim, 2002: 252). El principal perjudicado por este 'contrato social' fue la sociedad civil, debido a que la población no sólo tuvo que renunciar a su participación política, sino que no tuvo más opción que resignarse a los métodos coercitivos empleados por los regímenes autoritarios. En los países de corte tradicionalista la situación no fue mejor, ya que en los Estados rentistas petrolíferos las demandas de participación política fueron reemplazadas por promesas de riqueza material (Salam, 2002: 9-10).

La independencia de algunos países del Golfo fue tardía (Kuwait en 1961, Bahrein en 1970, Emiratos Árabes Unidos y Qatar en 1971) y, en la mayor parte de los casos, no se llegó a cortar el cordón umbilical que les unía con Gran Bretaña o, por el contrario, fue reemplazado por otro de similares características con EEUU. El petróleo fue considerado una bendición divina o *baraka* por los monarcas y emires. No obstante también se convirtió en una fuente de problemas, ya que les convirtió en Estados rentistas e hizo que su economía fuese excesivamente dependiente de las fluctuaciones del precio del crudo. Entre los efectos positivos del petróleo debe destacarse que garantizó la calma social en las décadas de los setenta y ochenta. En este sentido, el boom del petróleo en la década de los setenta fue «un factor de pacificación», ya que sirvió para poner en marcha «una política de cooptación y de apaciguamiento de amplios sectores de la población» (Ayubi, 1998: 341).

La derrota árabe en la guerra de 1967 marcó el colapso de los movimientos nacionalistas y acentuó el divorcio entre la sociedad y el Estado. Tanto el Egipto naserista como la Siria y el Irak baazistas se vieron obligados a renunciar a sus proyectos hegemónicos, aunque lograron mantener su posición confirmando que el Estado militarizado era pobre en apoyos sociales, pero poderoso en su aparato coercitivo. Esta derrota marcó el principio del fin del sueño panarabista con la finalización de la etapa de la revolución (*zawra*) y la entrada en la etapa de la riqueza (*zarwa*), como consecuencia del alza de los precios del petróleo y de la asunción de Arabia Saudí de un puesto central en el mecanismo de toma de decisiones del mundo árabe. El rey Faysal promovió la creación de una *umma* religiosa (frente a la *umma* étnico-cultural perseguida por los nacionalistas árabes) y concedió cuantiosas ayudas económicas procedentes de los beneficios provenientes del petróleo a aquellos países que se alejaran de Moscú y se aproximaran a Riad. A mediados de la década de los setenta se asistió a lo que el intelectual palestino Bichara Khader ha denominado una «petrodolarización» de la política árabe; las barreras, que anteriormente habían sido marcadas por aspectos ideológicos, quedaron delimitadas a partir de entonces por diferencias económicas (Khader, 1994: 9).

Arabia Saudí pasó a formar parte del mecanismo de toma de decisiones del sistema árabe y se destacó como el mayor promotor del panislamismo como alternativa al panarabismo. Tras la guerra de Yom Kippur, Faysal planteó una alternativa al movimiento panarabista, laico y socializante, basada en la solidaridad islámica que abarcaba tanto las campañas de promoción de la identidad islámica en la cultura, la economía, la educación o el estatuto

de la mujer, como la financiación de fundaciones piadosas y de instituciones islámicas que propagan su ultraortodoxo rito wahhabí por todo el orbe islámico. Como apunta el economista libanés George Corm, Arabia Saudí se convierte así «en el gran catalizador de la santa alianza entre la religión y el petróleo» (Corm, 1991: 98).

En la década de los setenta y, más claramente, en los ochenta, el Estado árabe entra en una crisis profunda que provoca su colapso al mostrarse incapaz de dar respuestas a la grave crisis económica, social y política que padece. Como recuerda el sociólogo egipcio Amr Hamzawy, el cuestionamiento de los liderazgos carismáticos y el fracaso del desarrollo estatista provocan el replanteamiento del modelo seguido desde la independencia y la búsqueda de alternativas que se traducen en la 'desmitificación del Estado moderno' por parte de los intelectuales árabes (entre ellos Ibrahim Saad Eddin, Ghassan Salame, Burhan Ghalioun, Ahmad Abdallah o Sadeq al-`Azm) y en la apertura de debates en torno a la transformación de los Estados árabes en la encarnación moderna de los despotismos orientales, la vigencia de la coalición militar-tecnocrática que gobierna sin legitimidad social y la burocratización autoritaria que prohíbe la participación política de la sociedad, así como otros en torno al pluralismo político y a la participación política (Hamzawy, 2002: 16-17).

Debido a factores endógenos y exógenos, los regímenes árabes no son capaces de afrontar las necesidades de sus ciudadanos (vivienda, sanidad, educación o alimentación), por lo que renuncian a su condición de Estado benefactor rompiendo el 'pacto social' existente. Esta retirada estatal fue desordenada, lo que dejó un importante vacío que fue paulatinamente cubierto por la revitalización de la sociedad civil en la que operaban numerosos actores tanto laicos como islamistas. Los gobernantes árabes fueron incapaces de hacer frente a una nueva realidad marcada por los planes de ajuste estructural, impuestos por el Fondo Monetario Internacional para restablecer el equilibrio financiero y hacer frente a la galopante deuda externa. Ante la delicada situación, los gobiernos suprimieron los subsidios estatales de los productos básicos, despidieron masivamente a trabajadores del sector público y, sobre todo, redujeron los fondos destinados a los servicios sociales. La población respondió con una serie de movilizaciones conocidas como las revueltas del pan o del *kuskus*: Egipto en 1977, Marruecos en 1981, Túnez en 1984, Argelia en 1988 y Jordania en 1989.

Para evitar su definitivo colapso, los regímenes árabes decidieron emprender una limitada apertura política basada en la aceptación formal del multipartidismo y la celebración de elecciones (pocas veces competitivas y libres, pero más abiertas que en anteriores ocasiones). Esta liberalización fue otorgada porque fue el Estado el que, ante la magnitud de la crisis, accedió a una apertura política limitada y permitió la movilización parcial de la sociedad civil. Como destaca Augustus Richard Norton, «en cierta medida, los gobernantes —prisioneros de sus propias promesas de conducir a sus pueblos a la gloria— están bajo presión de los ciudadanos que no desean seguir comprando por más tiempo promesas vacías o tolerando funcionarios egoístas e incompetentes» (Norton, 1995: 3). Fue así como la sociedad civil fue marcando distancias con los regímenes autoritarios y estableciendo un programa de acción más autónomo. Este movimiento dio pie a la irrupción de movimientos estudiantiles, sindicatos, colegios profesionales, partidos políticos, asociaciones feministas, activistas de los derechos humanos y, sobre todo, actores islamistas (Pratt, 2007: 69-87).

La liberalización política «englobaba la expansión del espacio público a través del reconocimiento y la protección de las libertades civiles y políticas, en particular de aquellas relacionadas con la capacidad de los ciudadanos para adoptar un discurso político libre y organizarse libremente para perseguir intereses comunes. La democratización política supone una expansión de la participación política de tal manera que proporcione a los ciudadanos un grado real de control colectivo sobre los asuntos públicos» (Brynen, Korany y Noble, 1995: 3). A partir de entonces «movimientos religiosos, organizaciones seculares y grupos

de defensa de derechos humanos de orientación liberal descubren la 'sociedad civil' como un instrumento importante en sus esfuerzos por transformar democráticamente la escena política» considerándolo como una solución mágica para resolver todos los problemas de la política árabe contemporánea (Hamzawy, 2002: 7).

Estas reformas económicas y políticas, que se llevaron a la práctica a finales de la década de los ochenta (como en el caso de Jordania, Líbano, Egipto y Yemen) y principios de los noventa (en Kuwait y, en menor medida, Arabia Saudí), abrieron la puerta de los Parlamentos a los sectores islamistas. En cierta medida, esta liberalización era una forma de «compensación por parte del Estado ante su incapacidad para hacer frente a las necesidades socioeconómicas de la población» (Ibrahim, 2002: 262). No obstante, debemos interrogarnos sobre si la liberalización política formaba parte de una transición hacia una forma de gobierno más democrática o, por el contrario, tan sólo eran un movimiento táctico ante las presiones internas y externas que se congelaría tan pronto como estas se frenasen o en el momento que se constatara la insuficiencia de esta apertura.

A pesar de esta ola de liberalización política, algunos países como Siria e Irak resistieron tenazmente estas presiones y mantuvieron las pautas del Estado autoritario. Al ser incapaces de ofrecer un nuevo contrato social participativo a su ciudadanía, los regímenes autoritarios optaron por la represión coercitiva en el interior o por el aventurismo militar en el exterior. La represión de la insurrección islamista siria en Hama (1982) o el bombardeo iraquí de la localidad de Halabja (1988) ejemplifican tanto el fracaso del proyecto baazista como la huida hacia delante de dos regímenes con un claro déficit de legitimidad popular.

Islamismos y democracia

Otra de las cuestiones recurrentes, cuando se habla de la conflictividad del mundo árabe, es la compleja relación entre Islam y democracia debido a la supuesta existencia de una 'excepción islámica' por la cual los países árabes serían refractarios a la democracia y proclives al autoritarismo. Numerosos autores occidentales interpretan que el mundo árabe-islámico no puede desarrollar una democracia debido a la impermeabilidad de dichas sociedades a los procesos de secularización, condición ineludible para la existencia de un pluralismo intelectual, ideológico y político.

Partiendo de estas premisas, el antropólogo Ernest Gellner ha concluido que «el Islam ejemplifica un orden social que parece carecer de capacidad para establecer instituciones o asociaciones políticas que contrarresten [al Estado] y que opera sin pluralismo intelectual» (Gellner, 1996: 28). Otra razón que explicaría la denominada 'excepción islámica' sería la tendencia natural de los orientales hacia el despotismo y la autocracia. El historiador Elie Kedourie, por su parte, ha señalado que «la noción del estado, la noción de soberanía popular, la idea de representación, elecciones o sufragio popular, de instituciones políticas que sean reguladas por leyes impulsadas por una asamblea parlamentaria, de una sociedad compuesta por diversos grupos y asociaciones autónomas y activa son profundamente ajenas a la tradición política islámica» (Kedourie, 1992: 4).

Frente a estas visiones culturalistas que interpretan que el factor religioso impide conciliar Islam y democracia, varios pensadores árabes se han mostrado a favor de aplicar otros criterios de carácter político, social o económico. Hisham Sharabi, por ejemplo, ha puesto énfasis en la naturaleza tribal y patriarcal de la sociedad árabe para explicar el aparente divorcio entre Islam y democracia, Nazih Ayubi lo ha hecho en la ausencia de contratos sociales que reconozcan la libertad, el individualismo y la sociedad civil. Georges Corm, a su vez, ha aludido a la estructura económica rentista de los Estados árabes, mientras que

Burhan Ghaliun interpreta que la irrupción del Islam político ha servido de pretexto para bloquear las aperturas democráticas e intensificar el autoritarismo.

Esta pervivencia de estructuras tradicionales ha sido instrumentalizada por las elites políticas árabes para perpetuarse en el poder y cortar de raíz cualquier intento de contestación mediante la puesta en marcha de diferentes medidas de marginación estratégica. Si bien es cierto que las sociedades árabes «están saturadas de valores patriarcales, dogmas religiosos, extremismo ideológico e intereses económicos» (Sarsar, 2006: 24), también lo es que «las explicaciones culturalistas nos ofrecen una cuadro muy pesimista de sociedades condenadas al despotismo en virtud de unos patrones fuertemente asentados de endogamia, patriarcado y patrimonialismo o en virtud de una penetrante influencia del Islam» (Norton, 1995: 6). Esas explicaciones ignoran, además, que en las últimas tres décadas la escena socio-política árabe ha registrado una transformación radical con la irrupción de una dinámica sociedad civil que ejerce de contrapeso al poder absoluto del Estado y que demanda mayores libertades, tal y como las revueltas árabes se encargaron de demostrar.

En el curso de las últimas décadas, el Islam político ha experimentado un importante avance lo que ha acentuado esta visión conflictiva del mundo árabe, en especial cuando se ha ignorado que dicho ascenso obedece en la mayor parte de las ocasiones a lógicas políticas, económicas y sociales. A menudo este retorno a la religión ha sido contemplado con temor por el mundo occidental y servido para consolidar esa imagen conflictiva del mundo árabe. Tras la caída de la Unión Soviética desaparecía la amenaza rojo que fue reemplazada por el supuesto peligro verde que representaría el Islam radical. La teoría sobre 'el choque de civilizaciones' de Samuel Huntington se fundaba en estos temores. Una vez más hace falta un esfuerzo para descodificar este fenómeno. Como ha señalado el pensador palestino Bichara Khader, «el islamismo es producto de una época, los años setenta, y el resultado de una inmensa esperanza frustrada: el desarrollo socioeconómico y la democratización política […]. Hoy la protesta islamista se dirige de nuevo hacia los regímenes instituidos. A estos regímenes se les reprocha haber dilapidado los recursos de la nación, haber roto el 'contrato social' enfrentándose a la sociedad, haber monopolizado el poder político y haber llevado a sus países a un callejón sin salida» (Khader, 2010: 64).

Diversos acontecimientos explican la progresiva implicación de los islamistas en la política: la derrota del movimiento nacionalista árabe en la guerra de los Seis Días, la crisis energética que consolida a Arabia Saudí como potencia hegemónica, los Acuerdos de Camp David que normalizan las relaciones entre Egipto e Israel, la revolución iraní que derroca al Shah de Persia y consagra el modelo revolucionario islámico y la invasión soviética de Afganistán, que es percibida como un ataque al Islam. Todos estos factores evidencian el retroceso del arabismo y el ascenso del islamismo, que, de manera gradual, va ocupando su lugar como principal factor de cohesión y movilización de las masas árabes.

Cabe distinguir tres grandes focos de exportación del Islam político. El primero de ellos es Arabia Saudí, potencia petrolífera, con su modelo puritano y rigorista wahhabí extendido gracias a la financiación de mezquitas, escuelas coránicas y redes caritativas, que critica la decadencia moral de Occidente, aunque evita chocar con su principal aliado: EEUU. El segundo de ellos es el Irán de los ayatolás, con su modelo chií radical que tiene como máximo enemigo a la injusticia social y se inscribe en una tradición revolucionaria antiimperialista. En tercer lugar, los movimientos misionarios y pietistas de origen indopakistaní y los Hermanos Musulmanes, que ponen en marcha un ambicioso programa de movilización para reislamizar a la sociedad: establecimiento de redes de solidaridad con las clases más desprotegidas, creación de asociaciones caritativas, edificación de escuelas, institutos y universidades, financiación de bodas musulmanas y clubes deportivos en barrios pobres, organización de medios de transporte y concesión de becas para los estudiantes,

ayudas a los desempleados, intervención de sindicatos y colegios profesionales, así como un largo etcétera. Todas estas dinámicas de movilización social se conjugan con un fuerte proselitismo.

La influencia social de los diversos movimientos islamistas es diversa, aunque se puede decir que, en líneas generales, su caldo de cultivo está «de una parte en la juventud urbana pobre y marginal, resultado de la explosión demográfica, del éxodo rural y de una escolarización masiva, pero inadaptada; y, de otra parte, en la burguesía y las clases medias pías o simplemente oportunistas que se sienten marginadas por las elites dirigentes, ya sean burocráticas o militares, que accedieron al poder tras la descolonización» (Lamchichi, 2001: 11). Estos dos grandes grupos encuentran «en la retórica islamista una traducción a sus frustraciones y reivindicaciones y una posible respuesta a sus múltiples aspiraciones» (íbid.: 12).

La tímida liberalización política registra en la década de los ochenta del pasado siglo en países como Argelia, Jordania, Egipto o Yemen se cerró repentinamente al comprobar que sus principales beneficiarios eran los sectores islamistas, únicos capaces de participar en la competición por el poder tras décadas de persecución política. La subsiguiente represión, unida a diversos acontecimientos registrados en el mundo árabe, provocó la radicalización de algunos sectores islamistas y la irrupción del yihadismo, sobre todo tras la expulsión de las tropas soviéticas de Afganistán en 1989 cuando buena parte de los denominados 'árabes afganos' retornaron a sus países de origen: Argelia, Yemen y Egipto.

Uno de esos 'árabes afganos' era Osama Bin Laden, que se había mostrado extremadamente crítico con la presencia de tropas americanas sobre el territorio saudí y que consideraba que la *yihad* contra «los nuevos cruzados y los judíos» era una obligación para todos los musulmanes. Los atentados del 11 de septiembre de 2001 contra las Torres Gemelas y el Pentágono marcaron un antes y un después en la estrategia yihadista de Al Qaeda. Tras los atentados, Bin Laden declaró: «América no vivirá en paz hasta que reine la paz en Palestina y hasta que todo el ejército de infieles abandone la tierra de Mahoma». La violenta irrupción de Al-Qaeda y su estrategia de 'golpear al enemigo lejano' no hizo más que asentar las percepciones negativas occidentales sobre el Islam y el mundo árabe.

Es conveniente recordar que, contra lo que pudiera creerse, los destinatarios de la violencia yihadista no son sólo occidentales, sino también los propios musulmanes. La actividad terrorista antioccidental se combinó con una intensificación de la violencia en algunos países árabes, ya que los yihadistas también consideran como sus enemigos a los gobernantes autoritarios árabes, a los que tachaban de apóstatas por sus vínculos con Occidente y su negativa a aplicar la *sharia*. Los indiscriminados atentados en Bagdad, Casablanca, El Cairo, Estambul o Bali proyectaban, una vez más, la imagen de un mundo sumido en la violencia y el conflicto. Este deslizamiento de estos grupos yihadistas hacia el terrorismo evidencia su incapacidad para articular un discurso político viable que acepte la pluralidad de las sociedades musulmanas (Kepel, 2004).

Se comprende, así, que el mensaje de Al-Qaeda no haya calado en las sociedades árabes. Una muestra del creciente criticismo hacia la violencia yihadista es la carta del jeque saudí Salman al-Awda, uno de los mentores de Bin Laden: «¿Cuánta sangre has derramado? ¿Cuántos niños, mujeres y ancianos inocentes han sido asesinados, mutilados, expulsados de sus hogares en nombre de Al-Qaeda? ¿Quién es responsable de que tantos jóvenes musulmanes, que aún se encuentran en la flor de la vida, que aún conservan todo su ardor juvenil, se vean atrapados en un camino que no saben adónde va a conducirles? La imagen del Islam está hoy mancillada. La gente cuenta por todo el mundo que las enseñanzas del Islam obligan a matar a quienes no aceptan la religión. Dice también que quienes siguen los preceptos salafistas asesinan a los musulmanes que no están de acuerdo con ellos. Sin

embargo, la realidad del Islam es que nuestro profeta no mató a los hipócritas y a los traidores que lo rodeaban. ¿Por qué contuvo su brazo?» (cit. por Filiu, 2007).

Una de las consecuencias de la deriva ultraviolenta de Al-Qaeda fue la fractura en el seno de los grupos islamistas, que mayoritariamente condenaron las prácticas terroristas y el empleo de la violencia. En este sentido podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que su apuesta por la vía democrática fue acelerada por la irrupción de Al-Qaeda como actor transnacional con los atentados del 11-S. De hecho, el movimiento yihadista no sólo tenía como objetivo, como habitualmente se suele pensar, a Occidente sino también a los movimientos islamistas moderados a los que acusaba de connivencia con los regímenes autoritarios árabes por su renuencia a emplear la violencia para derrocarlos. La enérgica condena de los atentados del 11-S por los Hermanos Musulmanes (ya fueran egipcios, sirios, palestinos o jordanos) fue acompañada de la aproximación al resto de partidos opositores para coordinar sus acciones y por el reconocimiento expreso de la pluralidad de las sociedades árabes, dos de sus asignaturas pendientes en las décadas precedentes. Lejos de ser una mera táctica, este movimiento evidencia que estos grupos han apostado claramente por conciliar Islam y democracia.

Revueltas árabes y post-islamismo

Las revueltas árabes, que se iniciaron en Túnez y se extendieron después a Egipto, Libia, Bahréin, Yemen y Siria, han venido a demostrar que el mundo árabe no es refractario a la democracia (Gutiérrez de Terán y Álvarez-Ossorio, 2011). La amplia movilización de la calle árabe en demanda de dignidad y libertades evidenció que «el mundo árabe no es inmune a la tendencia global hacia la democracia», que «los árabes no están contentos de vivir bajo el autoritarismo» y que los denominados obstáculos a la reforma política que existen en la cultura tradicional no son ni permanentes ni insalvables (Schwedler, 1995: 24).

La demanda común de los manifestantes árabes en Túnez, El Cairo, Bengasi, Homs o Sanaa era el fin de los regímenes autoritarios que se habían apoderado del Estado y que lo habían acabado fagocitando. Curiosamente, los autócratas árabes se habían apropiado de la lectura culturalista de la 'excepción islámica' para justificar su perpetuación en el poder. Como destacara Norton, «los argumentos occidentales según los cuales los pueblos de Oriente Próximo son inadecuados, por no decir hostiles, a la democracia, han sido música para los oídos de los autócratas que han reconstruido sus asociaciones desgastadas con los círculos políticos occidentales, produciendo, a veces, algunas alianzas desagradables. Las monedas en el reino en estos círculos son la estabilidad y el orden» (Norton, 1995: 1). No por casualidad, la reacción de Ben Ali, Mubarak, Gadafi, Saleh, los Khalifa y al-Asad ante la movilización popular fue bastante similar echando mano a supuestas conspiraciones internacionales y a la presencia de Al-Qaeda.

Aunque las revueltas responden a un mismo patrón no siempre han sido idénticas ni en su gestación ni tampoco en su desarrollo. Es cierto que, a pesar de sus diferencias, las sociedades árabes comparten un mismo malestar ante una situación que guarda ciertos paralelismos (Kassir, 2006). Unos regímenes autocráticos que se perpetúan desde la noche de los tiempos, una gerontocracia desconectada de la realidad que se aferra al poder, una corrupción endémica que se extiende por todas las estructuras gubernamentales, una democracia de fachada que ha devenido en un sistema pluralista autoritario, una asfixiante persecución de toda disidencia política y una sistemática vulneración de las libertades fundamentales.

Esta radiografía quedaría incompleta sin aludir al agudo deterioro económico registrado en los últimos años. El Estado benefactor ha sido incapaz de hacer frente a las crecientes necesidades de la población (vivienda, educación y sanidad) y a la incorporación al mercado

laboral de los hijos del *baby boom*. Existe, además, una desigual repartición de la riqueza: el fuerte crecimiento registrado en los últimos años tan sólo ha favorecido a un reducido grupo asociado con el poder, principal beneficiario por los procesos de privatización de las empresas públicas. Mientras tanto, las condiciones de vida del grueso de la población han experimentado un agudo retroceso. Por mencionar tan sólo dos ejemplos: la mitad de los 80 millones de egipcios vive bajo el umbral de la pobreza, al igual que un 30% de los 22 millones de sirios.

Pese a las particularidades de cada país, la población árabe comparte unas mismas reivindicaciones como el desmantelamiento del estado autoritario, el respeto al gobierno de la ley, la lucha contra la corrupción, la derogación de las leyes de emergencia, el fin de los sistemas monopartidistas, la separación de poderes, el respeto a las libertades civiles, la enmienda de las constituciones y, por último, la celebración de elecciones libres, transparentes y, sobre todo, competitivas. En definitiva: más libertades y más democracia. Las revueltas obligan, por lo tanto, a revisar algunos de los discursos tradicionales sobre la relación entre el Islam y la democracia y a prestar especial atención a los actores emergentes y, en particular, a la juventud y a la sociedad civil, verdaderas artífices de la Primavera Árabe.

Sin duda una de las principales lecciones de las revueltas populares es el cuestionamiento del paradigma de 'la excepción islámica', según el cual Islam y democracia son irreconciliables. Igualmente importante es que las revueltas hayan sido esencialmente movimientos no violentos, lo que nos obliga a destacar el valor de la resistencia civil como medio para instaurar la democracia. Las revueltas vienen a demostrar que no hay nada en las sociedades islámicas que las haga refractarias a la democracia, los derechos humanos, la justicia social o la gestión pacífica de los conflictos, como pretenden quienes defienden algunas lecturas culturalistas. Asef Bayat, profesor de la Universidad de Leiden, ha denunciado a quienes plantean una lectura literalista de los textos sagrados islámicos, ya sea desde una óptica orientalista o desde un prisma religioso ultraortodoxo, y consideran que conceptos como el de ciudadanía, libertad y tolerancia no tienen cabida en el mundo árabe. En su opinión, «no hay nada intrínseco en el Islam, o en cualquier otra religión, que la haga inherentemente democrática o no democrática, pacífica o violenta» (Bayat, 2010: 43).

Además del carácter no violento de las revueltas debe destacarse la importancia que han tenido las nuevas tecnologías a la hora de movilizar a las poblaciones árabes. Facebook y Twitter han tenido un peso significativo al convocar las manifestaciones y reclutar a nuevos activistas. Dichas tecnologías han permitido sortear la censura y una cierta libertad de expresión a la hora de abrir debates públicos sobre ciertos tabúes políticos. Ahora «las fuerzas de la oposición están conectadas, no organizadas. Esto no había ocurrido antes en la historia. Las masas pueden comunicarse con gente similar tras pagar un ordenador y una conexión a internet» (North y Rockwell, 2011). No obstante, la penetración de internet es todavía limitada en el mundo árabe (un 21 % según Internet World Stats) por lo que debe hacerse nuevamente hincapié en el papel central del canal satélite Al-Yazira, que es el medio predilecto de los árabes para acceder a una información veraz.

Las revueltas populares han mejorado también la imagen del mundo árabe entre los occidentales e, incluso, provocado un efecto ósmosis en algunas de las movilizaciones populares registradas en el Viejo y el Nuevo Continente en los últimos meses (Tortosa, 2012). No puede decirse lo mismo de los gobiernos. Tanto la EEUU como la UE han quedado en una situación incómoda, ya que ninguno fue capaz de predecirlas ni tampoco de prever su rápida propagación. No por casualidad, las potencias occidentales mantenían estrechas alianzas con algunos de los autócratas árabes como Ben Ali, Gadafi o Mubarak, quienes se presentaban como muros de contención frente al islamismo radical. Tal proceder evidencia

que los autócratas árabes han exagerado cuanto han podido la amenaza yihadista, obteniendo carta blanca de los países occidentales para reprimir a sus opositores.

Probablemente la novedad más importante es que esta intifada árabe no haya sido teledirigida por los islamistas (como ocurriera en las revueltas del pan de los años ochenta), sino por jóvenes laicos que demandan reformas reales (y no sólo cosméticas). No obstante, el hecho de que las corrientes islamistas no fueran sus principales protagonistas no quiere decir que no vayan a ser sus principales beneficiarios. Tal y como han demostrado las elecciones a la Asamblea Constituyente tunecina y a la Asamblea del Pueblo egipcia, los partidos islamistas gozan de un amplio respaldo social que pueden traducir en peso político en el periodo de transición que ahora se abre.

Aquí cabe una puntualización: los islamistas de hoy no son los mismos que los islamistas de ayer. Como ya hemos tenido la oportunidad de ver, los movimientos islamistas árabes han experimentado una evolución radical en el curso de las últimas décadas. Los islamistas han reconocido la pluralidad de las sociedades árabes (en lo ideológico y confesional) y, en consecuencia, parecen haber renunciado a imponer por la fuerza sus concepciones aceptando, con ello, los principios democráticos (incluida la alternancia en el poder). También se han mostrado partidarios de coordinarse con el resto de fuerzas opositoras (como en el caso de la Asamblea Nacional por el Cambio en Egipto o el Frente de Salvación Nacional en Siria, por mencionar tan sólo dos ejemplos), aunque es evidente que todavía les queda un largo camino por recorrer. Lejos de ser una mera táctica, este movimiento evidencia que nos encontramos ante una etapa marcada por el post-islamismo.

La apuesta de los islamistas por las vías democráticas y la no violencia ha dado pie a que se acuñe el término post-islamismo. Para Bayat hemos superado la época del islamismo para adentrarnos en una etapa post-islamista que se caracteriza por «un esfuerzo para casar religiosidad y derechos, fe y libertad, Islam y libertad» y por «un énfasis en los derechos más que en los deberes, en el pluralismo más que en el autoritarismo, en la historicidad más que en la literalidad, en la ambigüedad más que en la certidumbre y en el futuro más que en el pasado». En definitiva, un intento de casar el Islam con la libertad, la democracia y la modernidad (Bayat, 2010: 44).

Existe un amplio repertorio de casos en los que los movimientos islamistas, entre ellos Ennahda tunecino, el Partido de la Libertad y la Justicia egipcio, el Frente de Acción Islámica jordano, el Partido Justicia y Caridad marroquí o el propio Hamas palestino, optan por la no violencia y la vía democrática para defender su proyecto político. Dichos grupos «han adoptado la decisión estratégica, o lo que algunos tachan de decisión meramente táctica, de emplear únicamente métodos no violentos para impulsar sus intereses políticos» (Hamid, 2011: 65), a cambio de lo que han sido integrados, aunque de manera imperfecta todavía, en el juego político pudiendo ser reconocidos como actores legítimos, crear partidos, tomar parte en las elecciones e, incluso, formar gobiernos.

La victoria electoral de Ennahda en Túnez, el Partido de la Justicia y el Desarrollo en Marruecos y el Partido de Libertad y la Justicia en Egipto es tanto un éxito del Islam político como una recompensa por haber sabido adecuar su ideario a los nuevos vientos democráticos que soplan en el mundo árabe. Por primera vez en la historia contemporánea, Túnez, Marruecos y, probablemente, Egipto serán dirigidos por gobiernos islamistas que deberán enfrentarse a una delicada situación. Además del autoritarismo, los nuevos gobernantes deberán dar respuestas a los males endémicos del mundo árabe, que no son otros que el subdesarrollo, el analfabetismo, la pobreza, la falta de democracia, la violación de los derechos humanos, los elevados presupuestos militares, los escasos gastos sociales, la marginación de la mujer y el déficit tecnológico (AHDR, 2002).

Bibliografía

ÁLVAREZ-OSSORIO, I. y ZACCARA, L. (eds.) (2009): *Elecciones sin elección. Procesos electorales en el Mashreq y el Magreb*. Ediciones del Oriente y el Mediterráneo. Madrid.

— y GUTIÉRREZ DE TERÁN, I. (eds.) (2011): *Informe sobre las revueltas árabes*. Ediciones del Oriente y el Mediterráneo. Madrid.

AMIN, S. (1976): *La nation árabe*. Minuit. Paris.

ANTONIOUS, G. (1934): «Syria and the French Mandate», en *International Affairs*, vol. 13, nº 4.

ARAB HUMAN DEVELOPMENT REPORT (2002): *Creating Opportunities for Future Generations*. United Nations Development Programme. New York.

AYUBI, N. (1998): *Política y sociedad en oriente próximo: la hipertrofia del estado árabe*. Barcelona. Bellaterra.

BAYAT, A. (2010): «No Silence, No Violence: A post-Islamist Trajectory», en STEPHAN, M. S. (ed.) (2010): *Civilian Jihad. Nonviolent Struggle, Democratization and Governance in the Middle East*. Palgrave MacMillan. New York.

BOU-NACKLIE, N. E. (1993): «Les Troupes Speciales: Religious and Ethnic Recruitment, 1916-1946», en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 25, nº 4.

BRYNEN, R., KORANY, B. y NOBEL, P. (eds.) (1995): *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*. Vol. 1. Theorical Perspectives. Lynne Rienner Pub. London.

CHRISTISON, K. (1999), *Perceptions of Palestine. Their Influence on US Middle East Policy*. University of California Press. Los Angeles.

CORM, G. (1991): *Le Proche-Orient éclaté (1956-1991)*. Gallimard. Paris.

— (1997): *Le Proche-Orient éclaté II. Mirages de paix et blocages identitaires (1990-1996)*. La Découverte. París.

— (2006): *El Líbano contemporáneo. Historia y sociedad*. Bellaterra. Barcelona.

— (2007): «The West versus the Arab World: Deconstructing the Divide», en ANHEIR, H. y RAJ ISAR, Y. (eds.): *Conflicts and Tensions*, The Cultures and Globalization Series 1. Sage. London.

DJAÏT, H. (1990): *Europa y el islam*. Libertaria. Madrid.

EARLE, E. M. (1929): «American Missions in the Near East», en *Foreign Affairs*, vol. 7, nº 3.

FILIU, J. P. (2007): «Al-Qaeda en guerra contra el islam». Conferencia en la Casa Árabe. 5 de noviembre de 2007: http://www.casaarabe-ieam.es/documents/download/101

GELLNER, E. (1996)*: Condiciones para la libertad: la sociedad civil y sus rivales*. Paidós. Barcelona.

HAMID, S. (2010): «Islamists and Nonviolent Action» en STEPHAN, M. S. (ed.): *Civilian Jihad. Nonviolent Struggle, Democratization and Governance in the Middle East*. Palgrave MacMillan. New York.

HAMZAWY, A. (ed.) (2002): *Civil Society in the Middle East*. Hans Schiler. Berlin.

HALLIDAY, F. (2005): *El mito del enfrentamiento*. Bellaterra. Barcelona.

HAWTHORNE, A. (2004): *Middle Eastern Democracy. Is Civil Society the Answer*. Carnagie Papers. Carnagie Endowment for International Peace.

IBRAHIM, S. E. (1995): «Liberalization and Democratization in the Arab World: An Overview», en R. BRYNEN, B. KORANY y P. NOBEL (eds.): *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*. Vol. 1. Theorical Perspectives. Lynne Rienner Pub. London.

— (2002): *Egypt: Islam and Democracy. Critical Essays*. The American University in Cairo Press. Cairo.

IZQUIERDO, F. (2009): *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Fundación CIDOB. Barcelona.

KASSIR, S. (2006): *De la desgracia de ser árabe*. Almuzara. Barcelona.

KEDOURIE, E. (1992): *Democracy and Arab Political Culture*. Washington Institute for Near East Policy. Washington, D.C.

KEPEL, G. (2004): *Fitna. Guerra en el corazón del islam*. Paidós. Madrid.

— (2005): *La revancha de Dios*. Alianza Editorial. Madrid.

KERR, M. (1971): *The Arab Cold War: Gamal 'Abd Al-Nasir and his Rivals, 1958-1970*. Oxford University Press. London.

KHADER, B. (1994): *L'Europe et la Méditerranée, géopolitique de la proximité*. L'Harmattan. Paris.

— (2010): *El Mundo Árabe explicado a Europa. Historia, imaginario, cultura, política, economía, geopolítica*. Icaria. Barcelona.
LAMCHICHI, A. (2001): *Géopolitique de l'islamisme*. L'Harmattan. París.
MARTÍN MUÑOZ, G. (1999): *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Bellaterra. Barcelona.
MATEO DIESTE, J. L. (1997): *El «moro» entre los primitivos. El caso del Protectorado español en Marruecos*. Fundación La Caixa. Barcelona.
MIÈGE, J. L. (1975): *Expansión europea y descolonización de 1870 a nuestros días*. Editorial Labor. Barcelona.
NORTH, GARY y ROCKWELL, LEW (2011): «Facebook, Twitter, and Revolution». Truth 11, 3 de febrero: http://truth11.com/2011/02/03/facebook-twitter-and-revolution
NORTON, A. R. (ed.) (1995): *Civil Society in the Middle East*,Leiden, Norton Brill. New York.
OREN, M. B. (2007): *Power, Faith and Fantasy. America in the Middle East, 1776 to the Present*. W. W. Norton. New York.
PRATT, N. (2007): *Democracy and Authoritarianism in the Arab World*. Lynne Rienner Publishers. London.
SAID, E. (1978): *Orientalismo*. Libertarias/Prodhufi. Madrid.
SALAM, N. (2002): *Civil Society in the Arab World. The Historical and Political Dimensions*.
Harvard Law School. Harvard.
SALAME, G. (1987): «Strong and Weak States. A Qualified Return to the Muqaddimah», en SALAME, G. (ed.): *The Foundations of the Arab State*. Londres. Croom Helm.
SARSAR, S. (2006): «Quantifying Arab Democracy, Democracy in the Middle East», en *Middle East Quarterly*. Vol. 13, nº 3.
SCHWEDLER, J. (ed.) (1995): *Toward Civil Society in the Middle East. A Primer*. Lynne Rienner Publishers. London.
TORTOSA, J. M. (2012): «Sobre los movimientos alternativos en la actual coyuntura», en *Revista Polis*, nº 30, 2012: http://www.revistapolis.cl/30/art14.htm
TORRES GARCÍA, A. (2011): «Nueva luz sobre las relaciones hispano-marroquíes a principios del reinado de Hassan II», en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 11, julio-diciembre 2011.