



El islamismo en Túnez

de la independencia al renacer salafista

Sergio I. Moya Mena



CEMOAN

297

M938-i

Estudios
Oriente y
Norte

Universidad Nacional
Escuela de Relaciones Internacionales
C O S T A R I C A

Universidad Nacional
Escuela de Relaciones Internacionales
Centro de Estudios de Medio Oriente y África del Norte
CEMOAN

El islamismo en Túnez

de la independencia al renacer salafista



Sergio I. Moya Mena

Centro de Estudios de Medio Oriente y África del Norte

Consejo Editorial

Alexander López R.
Sergio I. Moya Mena
Gerardo Morales
Óscar Álvarez

Consejo Asesor Internacional

Zidane Zeraoui
Instituto Tecnológico de Monterrey
Juan Cole

Universidad de Michigan
Paulo Botta

Centro de Estudios del Medio Oriente Contemporáneo, CEMOC
Jorge Alberto Amaya

Universidad Nacional Autónoma de Honduras
Victoria Fontan
Universidad de Duhok

297
M938I
Moya Mena, Sergio Ivan
El Islamismo en Túnez: de la independencia al renacer
salafista / Sergio Ivan Moya Mena. -- 1a ed. -- San José, Costa Rica:
Lara Segura & Asociados, 2014.
180 p. ; 14 x 21 cm

ISBN 978-9968-930-58-1

ISLAM - TÚNEZ - HISTORIA. 2. ISLAMISMO.



BIBLIOTECA

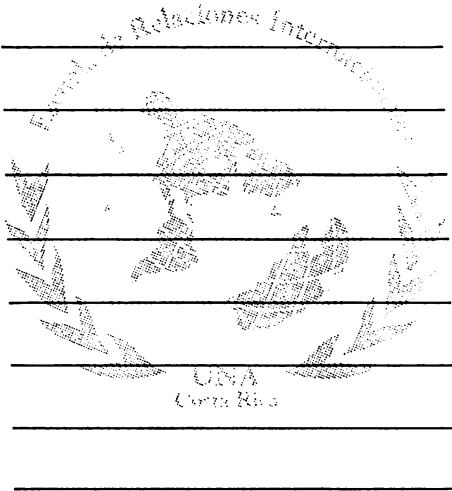
Signatura

Nº inscripción

297
M938-i

CS23866

Presentación	Devuelva este libro en la última fecha indicada5
Introducción	 11
Orígenes y c	FECHA 14
El pensamie	HORA50
Ennadh y la	UNIVERSIDAD NACIONAL76
De la clande	DEVOLVER AL95
Otras expres	UNIVERSIDAD NACIONAL113
El renacer sa	RECIBIDO EL121
Transición, d	20 NOV. 2014150
Notas.....	11.5.2015163
Bibliografía ..	BIBLIOTECA FELIPE MOLINA165
	BIBLIOTECA DE RELACIONES INTERNACIONALES	
	ESCUELA DE RELACIONES INTERNACIONALES	



Presentación	5
Introducción	11
Orígenes y desarrollo del islamismo en Túnez.....	14
El pensamiento de Rachid Ghannouchi.....	50
Ennadha y la Revolución del Jazmín	76
De la clandestinidad al gobierno.....	95
Otras expresiones del Islam político.....	113
El renacer salafista	121
Transición, democracia e islamismo	150
Notas.....	163
Bibliografía	165

Presentación

Aunque soy pesimista cuando se trata de “la luz” que podría aparecer al final del túnel de la Primavera Árabe, y he mantenido este pesimismo en los momentos de más euforia que han arrebatado a los intelectuales, tanto árabes como los liberales occidentales a partir de las secuelas de la muerte de Mohamed Bouazizi, el único modelo que podría constituir un caso atípico entre un patrón de fracasos es Túnez. Es muy acertado que Sergio Moya, una de las voces más prometedoras de los estudios de Medio Oriente en América Latina, escogiera el caso de Túnez y estudiara sus promesas, así como sus limitaciones. El filósofo tunecino Mohamed Turki, dijo en una entrevista que aunque “ciertamente no ha terminado, existe el riesgo de que la Primavera Árabe pueda llegar a ser un crepúsculo de los dioses, pues los movimientos populares son cada vez más aplastados de forma brutal.”

Ya sea que adhiramos a la línea de los que culpan del fracaso del islamismo en Túnez a factores exógenos como las presiones de los seculares y sus aliados, o, por el contrario, que señalemos el “aborto involuntario” de Ennahda como una “discapacidad democrática genética”, estaríamos embarcándonos en un viaje que ve a los tunecinos en diferentes máscaras y atuendos, cuando la esencia tunecina es místicamente la misma. Sergio Moya nos ofrece

un vistazo invaluable en esta desnudez primordial, que llegó a ser alterada, a lo largo de años de exilio, prisión y desencanto, por manos nacionales e internacionales para convertirse en la especie que se ha convertido hoy en día. Es cierto que en algún momento los Adán y Eva tunecinos han comido algunas frutas que otros bautizaron como prohibidas, y probablemente debemos buscar las causas de la "caída" en los contornos de tentaciones muy atractivas.

La cuestión principal que el autor de este libro quiere que examinemos son las "líneas rojas" de un pragmatismo político islamista que busca preservar una cierta identidad ideológica. Es en este sentido que Ennahda, el principal movimiento islamista tunecino, ha cambiado su piel y tono, y ha logrado bajar algunas libras en el camino. No hay una sola lección "monoteísta" que aprender aquí, sino tres enfoques. El primero, el enfoque moderado del *ijtihad*, que implica mantener un delicado equilibrio entre la preservación de la marca Islámica (si podemos estar de acuerdo en una que nos represente a todos) y la fusión con otros jugadores, en una convivencia pacífica. El segundo enfoque, el purista, implica no arriesgarse a cualquier mezcla con los forasteros, con el fin de mantener la pureza de la marca. El Hijab (metafóricamente hablando) tiene que permanecer para demarcar el territorio de lo puro y lo impuro. El tercer enfoque, puede ser el Islam de dieta, que implica no aferrarse a una pseudo-identidad fija que se presume como esencial, sino reconocer en cambio, que los movimientos islámicos, como la Kaaba, son huecos y vacíos por dentro, lo que no impide que los peregrinos den vueltas alrededor de su encantador perímetro. Es en este sentido que el debate suscitado en torno al período de Califato Islámico se hace importante. ¿Qué significa para

nosotros, los lectores de la praxis islamista, el que movimientos como Ennahda o los salafistas estén tomando los primeros años de la Comunidad de Medina como su mito simbólico fundante? ¿Qué nos dice sobre su manera de pensar las formas a través de las cuales interpretan e imaginan esa comunidad remota y no bien documentada? Podríamos estar de acuerdo en que todos somos culpables -en diferentes grados- de algún tipo de revisionismo histórico, pero lo que no debe ser descuidado es el hecho de que el modelo comunitario que inspira y alimenta a esos movimientos islamistas, borra, simplifica, y demoniza la era pre-islámica en un Jahiliyya que entierra a sus hijas vivas. La mayoría de los eruditos están interesados en los procesos que reproducen fielmente la copia de la primigenia Comunidad de Medina, pero rara vez nos detenemos a preguntar qué tipo de Jahiliyya estamos construyendo en nuestro mundo moderno.

Sergio Moya pudo -como muchos estudiosos tendenciosos- obviar el capítulo del libro referente al legado de Habib Bourguiba, pero sabiamente optó por no hacerlo, precisamente porque las bases del país fueron construidas por este padre fundador que, como cualquier anciano que se siente demasiado cómodo en cualquier silla de la ópera política, conservó la esencia del Islam, aunque desafiando a veces el protocolo "religiosamente correcto". En la misma línea, Moya no nos presenta al líder islamista Rachid Ghannouchi "enlatado" en una condena encarnada, sino más bien diferenciando entre un joven Ghannouchi y un Ghannouchi maduro. El valor de esta narración es mostrarnos un retrato humanista de los islamistas como individuos que cambian sus actitudes y puntos de vista rara vez por principios o posicionamientos aprendidos y muy a menudo por la "debilidad de la carne". Otro factor interesante planteado por Moya son los

prolíficos escritos de Ghannouchi sobre la cuestión de la libertad, y su condena de la libertad negativa como la ausencia de toda coacción, una postura que, obviamente, lleva las huellas de Foucault o Gramsci.

El capítulo "De la clandestinidad al gobierno", muestra la evolución de Ennahda y otros movimientos islámicos bajo el techo de estructuras externas como el totalitarismo o la democracia. Más que mostrar las diferentes estaciones de la experiencia islamista de la Revolución del Jazmín, este capítulo plantea el dilema de preservar la identidad islámica mientras se lidia con jugadores totalmente diferentes como los sectores seculares. Tal vez la gran lección aquí no es la construcción del Islam en oposición al secularismo, sino reinterpretar al Islam -como lo hace el erudito tunecino Mohamed Talbi- a lo largo de las líneas seculares. Es curioso observar, de paso, que algunos debates que el Ágora tunecina presencié entre islamistas y sus rivales no fueron generados por el ADN islámico, sino que fueron más bien el resultado de reflexiones seculares. Por ejemplo, el hecho de rechazar tecnócratas en los gobiernos y privilegiar funcionarios electos, fue por mucho tiempo la preocupación de muchos partidos árabes de izquierda, cansados de los procesos de dilución impulsados por el régimen a través de los tecnócratas. Es ahora ampliamente reconocido que las dos principales tácticas para despolitizar un proceso son la tecnocratización y la burocratización. Un retorno a la época del Califato sería revelador aquí: ¿Quiénes fueron los elegidos y los tecnócratas? Sergio Moya sagazmente apunta al cisma entre los líderes y las masas, cuando dice: "La base conservadora del movimiento se vio crecientemente insatisfecha con los compromisos políticos hechos dentro de la Troika, y muchos consideraron las concesiones políticas como una señal "peligro-

sa de debilidad frente a una elite revanchista secular ligada al antiguo régimen”.

El capítulo sobre el salafismo ofrece un relato detallado de otro movimiento que responde a una compostura moderna, y que muestra que los procesos revolucionarios o los terremotos políticos rara vez son endógenos, y -como en este caso- son más bien fuertemente financiados por los ricos rentistas del desierto, cuya megalomanía sienta las bases de un liderazgo en el Mundo Musulmán a costa de miles de vidas inocentes, que son descaradamente sacrificadas en “el altar” de algunas negociaciones demasiado surrealistas para ser alabadas o incluso apreciadas. Si hay un peligro que amenaza de forma inminente la estabilidad del Medio Oriente y el Norte de África, Europa y América es el “Cuerno de Satán” surgido en la región de Najd y que ha hecho crujir Irak y Siria, ha destruido Libia y está en camino de comprar -con generosidad, debemos de admitir- las almas de muchos guardianes de los últimos Templarios a quienes se les ha confiado la delicada misión de “alejar el Anticristo”. Mientras que “animadores verdes” podrían resaltar la aceptación por parte de los “hombres barbudos” de Túnez de la exclusión de la Sharia de la Constitución, no se ruborizarían de su reforma educativa que pretendía despojar al currículo tunecino de la teoría del *Big Bang* o la *Teoría de la Evolución*, todo a favor de una arabización pesada. El congreso tunecino parece ya haber escogido su lado: “la supervivencia política es de los más aptos”.

Saludo esta obra de Sergio Moya cuya importancia estriba en cerrar la brecha entre el público de América Latina y el Oriente Medio, lejos de las representaciones orientalistas y exóticas de El Clon, con todos los méritos que acarrea, y lejos también de los

arabófonos, cuya influencia se expanden gracias a los petrodólares y para quienes el "indígena" debe ser domesticado o eliminado. A través de este prefacio, hago también un homenaje a un intelectual fallecido de origen marroquí pero de proyección global, Mahdi Elmandjra, ex Director General Adjunto de la UNESCO, que, refiriéndose a la Guerra del Golfo en uno de sus libros (La Primera Guerra Civilizacional, 1991), presentó su propia teoría del choque de civilizaciones, a través de estas inolvidables líneas de consejo: "he dicho y escrito en muchas ocasiones desde el 12 de septiembre 1990 que lo que está ocurriendo en el Golfo no es sólo un conflicto político, económico o militar, sino sobre todo, una confrontación cultural. Siendo un investigador en el campo prospectivo, nunca he dejado, desde hace 15 años, de advertir a Occidente en contra de su etnocentrismo socio-cultural y de los peligros que esto envuelve en la víspera del siglo 21". Uno de los padres fundadores de la sociología árabe es el tunecino Ibn Jaldún, que por cierto, no representa a los árabes de una manera muy optimista. Si bien podemos aprender mucho de él en el contexto de la Revolución del Jazmín, es oportuno recordar que Ibn Jaldún no fue citado por el conciliador presidente de Estados Unidos Jimmy Carter, sino por su homólogo halcón Ronald Reagan, cuando dijo: "En el comienzo del Imperio, las tasas de impuestos eran bajas y los ingresos eran altos... al final del imperio, las tasas de impuestos eran altas y los ingresos bajos". Mi pregunta es: ¿Quién, en el Mundo Latino, citaría Ibn Jaldún y en qué contexto?

Dr. Abdelilah Bouasria

George Mason University, Washington DC, 10 de agosto de 2014

Introducción

El Islam es una cultura en el sentido amplio de la palabra, así como una civilización con una dimensión religiosa, pero también, social, económica y política. Una de las formas en las que puede encarnar la vinculación entre Islam y política es el islamismo. El estudio del islamismo ha recibido un renovado impulso a partir de las llamadas *Revoluciones Árabes*, iniciadas en diciembre de 2010 y que han supuesto notables procesos de cambio político en el Mundo Árabe. Aunque no fueron los artífices de las *Revoluciones*, las nuevas circunstancias políticas en varios países de esta región han convertido a los islamistas, con todas sus variantes, especificidades y contradicciones, en la fuerza política más importante e influyente.

El presente ensayo plantea un análisis del islamismo en Túnez a partir de su expresión histórica más relevante, el Partido del Renacimiento (Harakat Ennadhá). Desde su fundación, este partido ha atravesado por una serie de etapas que han oscilado entre la moderación y la radicalización, hasta evolucionar y consolidarse -de la mano de su líder histórico Rachid- Ghannouchi, en una organización comprometida con la democracia, las libertades y el pluralismo y un referente de islamismo pragmático y moderado.

La caída de la dictadura de Zine El Abidine Ben Ali y la transición a la democracia supuso un inédito escenario de apertura política que posibilitó a los islamistas de Ennadha emerger de la clandestinidad y plantear a la sociedad tunecina su proyecto político en un marco de plenas libertades. Después de un largo periodo de lucha, los islamistas capitalizaron el momento político de la post-dictadura cosechando sendas victorias en los primeros procesos electorales, lo cual les deparó la posibilidad de encabezar el primer gobierno democrático en la historia moderna de Túnez. Sin embargo, el desafío enfrentado por Ennadha no ha sido sencillo, ha supuesto en primer lugar el reto de acomodar su proyecto islamista moderado en una sociedad en la que el secularismo, fruto de una herencia estatal gala, es un referente para un sector importante de la población, lo que ha obligado a los islamistas a asumir actitudes pragmáticas y establecer consensos que han sido trascendentales en el proceso de transición a la democracia iniciado en el país, pero que han implicado la reconsideración de algunos de sus más elementales principios ideológicos. En segundo lugar, el nuevo escenario político plantea una competencia dentro del Islam político inédita en la historia del país, que hace que Ennadha, como exponente de un islamismo pragmático, deba enfrentar la agenda ultraconservadora de organizaciones como Hizb ut-Tahrir o de los salafistas, algunos de los cuales apelan al uso de la violencia.

El desarrollo de la *Revolución del Jazmín*, como se denominó a la revuelta popular que acabó con la dictadura en Túnez, contrasta marcadamente con el devenir que han tenido las *Revueltas* en otros países de la región, implicando en algunos casos restauraciones autoritarias o procesos de violencia extrema y caos. En Túnez, un consenso político entre sectores ideológicos diversos

ha hecho posible sentar las bases de una transición sólida a la democracia, lo que ha convertido al país en un referente para la región. De ahí la importancia de esclarecer el papel desempeñado por los islamistas en este proceso y las posibles implicaciones en el debate sobre la relación entre Islam, islamismo y democracia.

CS 23866

297

H 938-i

Orígenes y desarrollo del islamismo en Túnez

El islamismo en el Magreb

El islamismo es un fenómeno heterogéneo, determinado muchas veces por las particularidades de cada país y las distintas estrategias a las que ha apelado a lo largo y ancho del Mundo Islámico. Definir al islamismo ha sido siempre una tarea controversial. El debate sobre sus sentidos y alcances ha generado una amplia discusión en los círculos académicos y no hay un consenso acerca de su uso como categoría analítica. Algunos como Donald K. Emmerson, consideran que se trata de un concepto útil a la hora de identificar ciertas expresiones del activismo político islámico. Admitiendo que el islamismo ha sido cada vez más vinculado erróneamente a la violencia en los medios occidentales, Emmerson afirma que un uso cuidadoso del lenguaje tiene el poder de detener el crecimiento de los estereotipos nocivos, principalmente a través de la contextualización, y que con el fin de superar los estereotipos y los estigmas, se necesitan más, no menos, distinciones (2010: 23). Otros como Daniel M. Varisco, encuentran que el término es degradante, pues suele asociarse con el terrorismo y el fundamentalismo y termina demonizando a toda una religión al asociarla exclusivamente con la violencia y el fanatismo (2010: 32-35).

Un esfuerzo de definición podría llevar a concebir al islamismo como una ideología o punto de vista que sostiene que la acción política y social debe estar basada en el Islam, y que un Estado Islámico basado en la *Sharia* o Ley Islámica, debe ser constituido. Como teoría, el islamismo es una manifestación sociopolítica moderna e implica una concepción del Islam como ideología política llamada a remodelar todos los aspectos de la sociedad (la política, el derecho, la economía, la justicia social, la política exterior, etc.). El islamismo no es un fenómeno en esencia religioso, es sobre todo un fenómeno sociopolítico. Los islamistas hablan un lenguaje religioso, pero sus demandas no son de orden divino sino de orden terrenal. Buscan -como lo afirma Ghalioun (1999, 82)- transformar un sistema político y/o social, y no propagar una nueva religión o una nueva interpretación teológica.

Como movimiento sociopolítico de contestación y de cambio, el islamismo se inscribe en la crisis de las ideologías de la modernidad y del Estado-nación periférico, ante la incapacidad de las capas sociales dirigentes para crear un sistema de valores y un modelo de modernización específicos de acuerdo con la propia identidad cultural, así como un cuadro institucional de integración de los conflictos. Todo ello en el marco del crecimiento de las desigualdades sociales, la marginación y la exclusión (Lacomba, 2000: 95). Como afirma la arabista española Gema Martín Muñoz, en términos teóricos los islamistas buscan restaurar un orden islámico que pretende estar inspirado simbólicamente en los primeros años del Islam y del cual derivan, tanto su legitimidad política "autóctona" como la deslegitimación del orden establecido, lo que no niega una interpretación en clave contemporánea que se adecue a la realidad del momento (2005: 297).



Más allá de esta sucinta definición, existe una amplia variedad de expresiones del islamismo que varían de un país a otro. Esto hace complicado plantear la existencia de un programa preciso, aun cuando se puedan identificar ciertas predisposiciones, como una agenda social conservadora, una apelación al cambio político, una política cultural defensiva, el llamado a adoptar la Sharia o la insistencia en la no separación de las esferas religiosa, política y legal (Fuller, 2004: 192). A partir de este "tronco común" es posible proponer diversas clasificaciones del islamismo. Una de estas haría referencia a tres expresiones del islamismo: el islamismo activista-misionero, que se concentra en la predicación o da'wa, y que incorporaría movimientos altamente estructurados como el Tablighi Jamā'at (1) o ciertas expresiones del salafismo; el islamismo político, que comprende los movimientos que han dado prioridad a la acción política sobre el proselitismo religioso, buscan el poder por medios políticos más que por la violencia y se caracterizan por organizarse como partidos políticos. El referente más importante de esta corriente islamista sería la Hermandad Musulmana (al-Ikhwān al-Muslimūn) y sus diferentes expresiones locales en países como Egipto, Siria, Jordania, Libia y Yemen, entre otros. Finalmente, el islamismo jihadista, de organizaciones como Al-Qaeda o el Estado Islámico de Irak y el Levante (EIL, 'ad-dawla 'al-islāmiyya fil-'irāq waš-šām).

En los países del Magreb, el Islam ha desempeñado un papel formativo e integrador muy significativo en la definición de la identidad nacional, a menudo combinando las identidades árabes y bereberes. Ha sido también una fuente de legitimidad política y un catalizador de resistencias y oposición al uso político del Islam desde el propio poder.

Si por un lado es evidente que los movimientos islamistas en el Magreb han contado con una base social amplia, por el otro, han debido enfrentar la represión, el autoritarismo y el secularismo impuesto por los gobiernos. Esa represión de los islamistas ha llegado a sus expresiones más extremas en el caso de Argelia, después del golpe de Estado (avalado por Occidente) que en 1992 puso fin a la que fue la primera victoria electoral de un partido islamista, el Frente Islámico de Salvación (FIS, al-Jabhah al-Islāmiyah lil-Inqādh). En otros casos, como el de Túnez y en algunas coyunturas en Marruecos, la persecución de los islamistas ha sido utilizada también para descabezar cualquier oposición incómoda.

La base social del islamismo en el Magreb ha venido experimentando en las últimas décadas lo que Burgat (1988) llama una "geografía social en mutación", y que básicamente se remite a dos polos. En un extremo, los sectores intelectuales con formación universitaria que encabezan la dirección ideológica de los distintos partidos y asociaciones, la llamada *intelligentsia* islámica. En el otro, los sectores base, la masa de ciudadanos excluidos que se movilizan ante las consignas de los primeros. Entre ambos, podría ubicarse al sector de comerciantes y la pequeña burguesía descontenta con las políticas occidentalizantes de los respectivos gobiernos (Lacomba, 2000: 104).

La variedad de expresiones islamistas desarrolladas en esta región ha sido amplia y comprende sectores conservadores que propugnan la reislamización de la sociedad al margen de la modernidad, pasando por islamistas progresistas que apuestan por la islamización de la modernidad e islamistas radicales que afirman que el Islam contiene su propia modernidad. Aunque se

han desarrollado expresiones islamistas violentas y radicalmente antisistémicas, como el Grupo Islámico Armado (GIA, al-Jama'ah al-Islamiyah al-Musallaha) en Argelia y recientemente el Grupo Combatiente Islámico Libio (GCIL, Al-Jama'a al-Islamiyyah al-Muqatilah bi-Libya), los movimientos políticos islamistas en el Magreb son muy diversos en sus ideologías, métodos y objetivos, y la mayoría se han distinguido de sus correligionarios en otras partes de Mundo Islámico por una marcada voluntad de trabajar dentro del sistema político. El Magreb fue una de las primeras regiones donde se reconoció a los grupos islamistas y se les permitió participar -con severas limitaciones- en los procesos electorales. Esta participación fue a menudo utilizada por los regímenes como "válvula de escape" para aliviar presiones internacionales y como instrumento para debilitar a los sectores izquierdistas de la oposición, lo cual no impidió que, desde finales de la década de los años ochenta, los movimientos islamistas se consolidaran como las principales fuerzas de oposición a los regímenes autoritarios y lograran condicionar y modificar el paisaje político en países como Argelia, Marruecos y Túnez. En Argelia -tal y como se ha mencionado- un movimiento islamista de masas con arraigo tanto en la ciudad como en el campo, estuvo a las puertas del poder al inicio de la década de los noventa, convirtiéndose en un actor de primer orden en la vida social y política. En Túnez, de forma menos visible pero con una significativa capacidad de presión sobre el poder y de influencia en los círculos intelectuales, el islamismo se consolidó como una fuerza política y social con gran capacidad de movilización. Finalmente en Marruecos, el papel de la Monarquía no impidió que los islamistas ganaran progresivamente terreno, forzando así al poder a tomar una serie de iniciativas a favor de la islamización del país (Lacomba, 2000: 136).

La oposición ejercida por los islamistas ha cambiado con el tiempo, denotando un proceso de moderación que implica -entre otras cosas- el rechazo a muchas concepciones teocráticas, la aceptación del pluralismo, el rechazo a la violencia, el fin del cuestionamiento a la democracia y el cese de la contraposición entre la Ummah (comunidad supranacional islámica) y el Estado-nación, al que se acepta ahora como legítimo y como marco para las actividades políticas. Estos cambios han estado acompañados de notables reflexiones intelectuales en torno a las relaciones entre el Islam y el Estado y entre el Islam y la democracia, así como la factibilidad de la lucha no-violenta (Shahin, 1998: 4).

Después de décadas de represión, las Revueltas Árabes abrieron las puertas del gobierno a los islamistas en países como Marruecos o Túnez. Para algunos pesimistas, las Revueltas no han hecho más que empoderar a los islamistas a expensas de la construcción de regímenes genuinamente democráticos, mientras otros consideran que su participación es clave en la construcción y el fortalecimiento de sistemas políticos más plurales y diversos. En todo caso, la proyección sobre la evolución del islamismo en el futuro señala que este movimiento seguirá siendo un elemento con el que habrá que contar de manera ineludible para recomponer los escenarios políticos de los países del Magreb.

El islamismo tunecino

El Islam ha desempeñado un papel fundamental en la vida política de Túnez, antes y después de la independencia de Francia en 1956. El mismo Partido Neo Destour (PND, Al-Hizb Al-Hurr Ad-Dustūrī Al-Jadīd), de orientación nacionalista - secular y artífice de la independencia, hizo un uso político del Islam en los años treinta cuando, en su búsqueda de apoyo entre las clases medias educadas y creyentes, sus líderes resaltaron las dimensiones islámicas y arábigas del nacionalismo tunecino y se presentaron como "defensores" del Islam (Shahin, 1998: 22).

Cuando los franceses colonizaron el país, introdujeron su versión de la laicidad en la cultura política del país. Después de la independencia, que a diferencia de países vecinos como Argelia, transcurrió con poca violencia, el presidente Habib Bourguiba, líder del Neo Destour y primer presidente de Túnez, pretendió instaurar un modelo secular-autoritario similar al impulsado en Turquía por Mustafá Kemal Atatürk, aunque fue cuidadoso de que dicho modelo no llegara a alienar completamente a la población creyente.



Habib Bourguiba

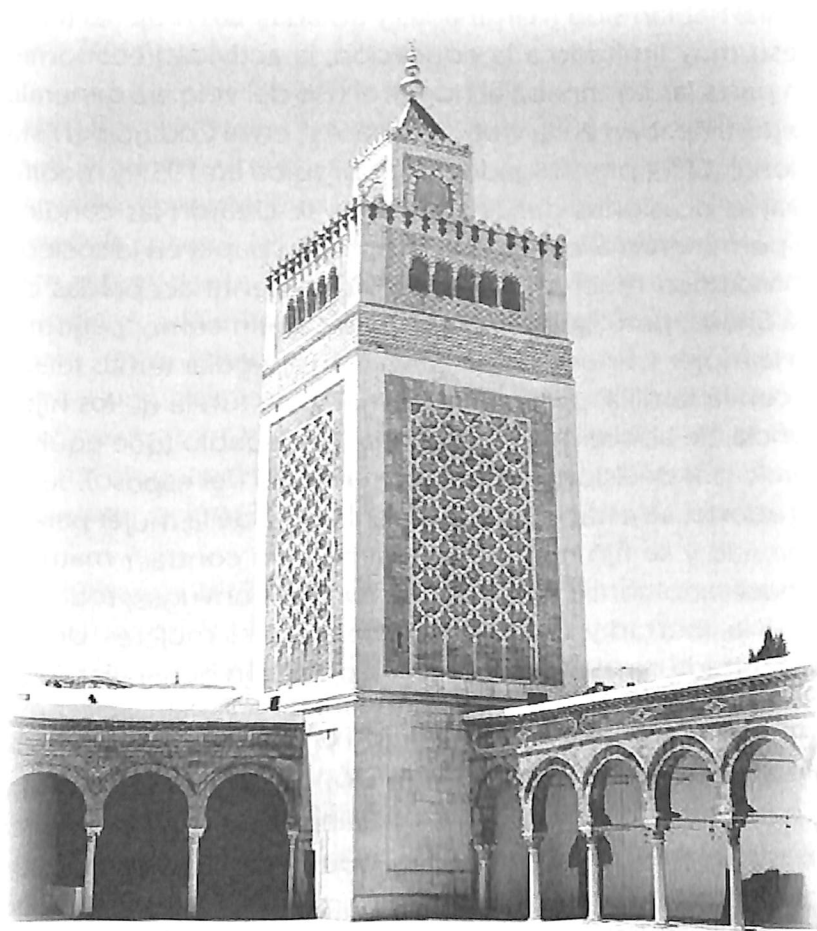
La Constitución de 1957 definió una presidencia con amplios poderes, así como un parlamento débil, una burocracia centralizada y diversas estructuras de incorporación y control societal. El Estado tunecino se convirtió en una entidad tutelar, exterior a la sociedad y a su vez imbricada en ella a través de la institución del Estado-partido y su corolario, el aparato político administrativo (Ismail, 2006: 139). El monopolio del Neo Destour (denominado desde 1963 como Partido Socialista Destour y como Agrupación Constitucional Democrática a partir de 1988) en los primeros años de independencia y la apelación al fortalecimiento de la "unidad nacional", constituyeron las bases del autoritarismo del régimen (Varela, 2011: 5). Así, Bourguiba consolidó la creación de un sistema que giraba en torno a él y su partido, al punto de afirmar que "él mismo era el Estado" (King, 1999: 64). En torno a este tema dice Ganiage:

En las elecciones de 1959, Habib Bourguiba, único candidato a la presidencia hizo confirmar su mandato por el 99% de los votantes. Las listas del Neo Destour se llevarían con la misma facilidad los 90 escaños de la Asamblea. La fachada democrática no era más que un decorado destinado a mantener la ilusión de cara al exterior. Las apariencias estaban salvadas, la terminología oficial servía solamente para enmascarar el encubrimiento de un hombre apoyado por el sólido aparato de un partido totalitario (citado por Lacomba, 2000: 55).

Bourguiba, educado en derecho y ciencias políticas en la Universidad de París durante los años veinte, e influenciado por las ideas de la Ilustración y el positivismo, quiso lanzar al país a un proceso de cambio y transformación modernizadora de la sociedad. Su objetivo era la recreación de Túnez como un Estado moderno de acuerdo con los principios de la Revolución Francesa, la racionalidad y la dignidad humana. Sus reformas apuntaban a "liberar" a los tunecinos de ideas y prácticas que consideraba como "obsoletas e impedimentos para el desarrollo" (Perkins, 2004: 7). El Islam era uno de esos factores que Bourguiba juzgaba como una traba para el progreso del país, y por eso, se avocó a limitar el papel de la religión en la vida pública, a veces de formas consideradas como "ofensivas" para buena parte de los creyentes. Por ejemplo, Bourguiba llamó al velo islámico o hiyab un "trapo odioso", prohibiéndolo en las instituciones educativas, y en 1974 afirmó que el Corán "se autocontradecía" y ridiculizó los milagros del Profeta Mûsâ [Moisés] (citado por Hamdi, 1998: 13).

En lugar de intentar integrar las normas occidentales con los principios islámicos, Bourguiba quiso alterar e incluso erradicar algunas prácticas islámicas como parte de una larga campaña para "desacralizar" el Islam en la sociedad tunecina. Uno de estos principios fue el ayuno practicado durante el mes del Ramadán, que Bourguiba calificó como una "abusiva interpretación de la religión" y que quiso convertir en un asunto de conciencia personal en vez de un requerimiento religioso (King, 1999: 70). Desafiando a los creyentes más conservadores, Bourguiba incluso apareció deliberadamente en televisión nacional bebiendo un vaso de jugo de naranja durante el mes de Ramadan.

Bourguiba implementó un sistema judicial que absorbió los Tribunales de la Sharia (al-majālis al-shar'īyya) y equiparó la reforma social con la reforma de las instituciones religiosas, quedando estas bajo los auspicios directos del Estado. Abolió el tradicional habūs o waqf, que se fundaba en donaciones caritativas destinadas a las mezquitas y escuelas religiosas y que contribuían a mantener la independencia financiera de muchas instituciones islámicas y eruditos religiosos. Lo anterior constituyó un proceso de expropiación de las formas prácticas del campo religioso, que hasta ese momento era considerado un espacio tradicionalmente dominado por los ulemas (Shahin, 1998: 35). Así, Bourguiba cerró la Universidad islámica de Zaytuna y otras instituciones religiosas que contaban con una tradición centenaria en la enseñanza y la erudición teológica. Zaytuna fue reemplazada con una facultad de teología integrada en la Universidad de Túnez, cuyos instructores pasaron a ser nombrados por el Gobierno y nominados por el propio presidente (Brand, 1998: 179). En términos generales, este proceso significó la nacionalización de 208 escuelas coránicas previamente administradas por eruditos de Zaytuna (Shahin, 1998: 39); todo un proceso de desmantelamiento del Islam institucional en Túnez.



Universidad Zaytuna

El programa secular de Bourguiba implicó también el otorgamiento de derechos a las mujeres, quienes durante el período colonial habían sido marginadas y aisladas. Las mujeres tenían un acceso muy limitado a la educación, la actividad económica en gran parte las confinaba al hogar, el uso del velo era generalizado y no participaban en la vida pública. Así, en el Código del Estatuto Personal (CEP), promulgado por Bourguiba en 1957 y modificado en varias ocasiones desde entonces, se crearon las condiciones que permitieron a las mujeres ampliar su papel en la sociedad. El CEP modificó muchas prácticas previamente aceptadas dentro de la Sharia, pero que los progresistas veían como “perjudiciales” para la mujer. La nueva normativa vino a regular temas relacionados con la familia, como el matrimonio, la tutela de los hijos y la herencia. Se abolieron la poligamia y el repudio (que equivalía al divorcio por decisión unilateral y privilegio del esposo), se legalizó el aborto, se estableció el derecho legal de la mujer para pedir el divorcio y se fijó una edad mínima para contraer matrimonio y el necesario consentimiento de ambos cónyuges, todo lo cual reforzó la libertad y la condición social de las mujeres. Una reforma aprobada en 1958 introdujo la educación generalizada y libre entre los 6 y los 14 años, posibilitando la escolarización masiva de niñas. Las mujeres se convirtieron en ciudadanas con derecho a voto, y en virtud de la Constitución de 1959, fueron habilitadas para ser electas en cargos oficiales. La Constitución además consagró el principio de igualdad, que a través del tiempo fue introducido en otros instrumentos jurídicos, incluyendo el código electoral, el código laboral y el código de la nacionalidad.

En general, el CEP y las subsiguientes reformas, colocaron a Túnez como el único país árabe-musulmán que reconoció de manera amplia los derechos de la mujer. Hoy en día, las nuevas

generaciones de mujeres tunecinas son tan educadas como sus homólogos masculinos y capaces igualmente de participar en la vida económica del país, así como en la toma de decisiones en todos los ámbitos.

Si bien Bourguiba se presentó como el “liberador de la mujer tunecina”, algunos autores como Laurie A. Brand observan que el programa de “liberación” de las mujeres que impulsó, en el fondo no perseguía socavar las relaciones familiares tradicionales. Ciertamente el presidente tunecino promovió igualdad en el acceso de las mujeres a la educación y la contracepción, pero también dejó claro -en múltiples ocasiones- que “el camino de Túnez no se dirigía a una occidentalización de las mujeres tunecinas”. Sus reformas no estaban inspiradas en el feminismo, sino en el deseo de eliminar algunas prácticas y tradiciones que obstruían su idea de la modernización (Brand, 1998: 180).

Paradójicamente, las medidas seculares de Bourguiba no le impidieron hacer un uso utilitario del Islam con fines políticos. Sensible a la identidad islámica del país, sabía que la costumbre religiosa y las creencias estaban firmemente arraigadas en la sociedad tunecina. Bourguiba expresaba a menudo su deseo de “liberar” la religión de “los grilletes de las tradiciones obsoletas” y apelaba a interpretaciones innovadoras del Islam. Bourguiba entendió con razón que el Islam era un factor legitimador de gran alcance para la movilización de las masas:

He llegado a la conclusión de que el verdadero secreto detrás de la gloria, fortaleza y civilización que el Islam alcanzó durante su primera etapa fue su habilidad para abrir las mentes, romper las cadenas y liberar el intelecto humano. El secreto detrás del declive de los musulmanes en sus épocas oscuras se remite a su rechazo de la razón, su imitación conservadora y su sumisión a líderes cuestionables, caracteres religiosos falsos, eruditos conservadores y órdenes sufíes que restringieron el razonamiento y estancaron la religión (citado por Shahin, 1998: 36).

Bourguiba llegó a presentarse ante el pueblo tunecino como un “reformador” religioso inspirado por el precedente del Profeta Muhammad, y hasta dijo: “Yo proclamo una *Fatwa* ante ustedes en mi capacidad de imam (líder) de los musulmanes de este país” (citado por Shahin, 1998: 37). Frecuentemente se refería en sus discursos a la necesidad de revivir la *ijtihad* (esfuerzo de reflexión complementario al Corán y la *Sunnah*) y equiparó la necesidad de desarrollo socioeconómico y la lucha contra el subdesarrollo con las “Guerras Santas” del Profeta. Estas actitudes difícilmente convencieron a los musulmanes piadosos. Los cambios llevados a cabo en nombre del secularismo, así como el uso político de la religión, condujeron a muchos musulmanes conservadores a buscar refugio en la fe como espacio de resistencia, y a partir de esto la sociedad tunecina se vio cada vez más polarizada entre la elite secular y una forma de Islam conservador, predominante en los sectores populares piadosos. Es en este marco que desde los años setenta emerge el islamismo militante en Túnez.

A pesar de las medidas gubernamentales que la debilitaron, la Universidad Zaytuna permanecía como un sitio de encuentro para eruditos islámicos tradicionales que buscaban “refugio” frente a las políticas seculares de Bourguiba. Entre estos eruditos figuraban Muhammad Saleh al-Naifar, Ahmed Ben Melad y Abdel Qader Salama, quienes habían rehusado integrarse a las instituciones religiosas nacionalizadas y estaban dispuestos a apoyar un renacimiento militante del Islam en el país (Shahin, 1998: 67). Entre estos tres, Ben Melad se había distinguido por sus charlas y discursos, en los que planteaba fuertes objeciones a la falta de enseñanzas islámicas en las escuelas secundarias y colegios del país. Sus prédicas llegaron a inspirar a una serie de jóvenes intelectuales como Abdel Fattah Mourou, Hemida al-Naifar, Sala Eddin al-Jourshi y Rachid Ghannouchi, quienes se sintieron estimulados a profundizar en el estudio de las condiciones del país de cara a replantear un reavivamiento de los valores islámicos.

Ghannouchi había nacido en 1941 en el seno de una familia campesina que le proveyó de una educación religiosa básica. Más adelante se convierte en maestro de colegio en la capital Túnez, y en 1956 ingresa a Zaytuna, donde obtiene un diploma en teología, justo antes de que esta casa de enseñanza fuera nacionalizada por el gobierno (Esposito, 2001: 93). No obstante, la educación provista en Zaytuna no satisfizo a Ghannouchi, quien parecía disfrutar más de las burlas, la ridiculización y la desacreditación de algunos de sus maestros, que del estudio del Islam. De hecho, los años de formación religiosa en esta universidad terminaron enajenándolo cada vez más respecto a la religión (Tamimi, 2013: 13). Para Ghannouchi, el enfoque y la presentación del Islam que se hacían en Zaytuna estaban principalmente orientados hacia el pasado y tenían una perspectiva muy tradicional, haciendo que

los estudiantes se sintieran como si estuvieran “entrando en un museo” (Esposito, 2001: 93).

Al no dominar el francés, era imposible para Ghannouchi seguir estudiando en el sistema educativo francófono del país, por lo cual, una vez finalizados sus estudios en Zaytuna, debió marchar a la capital egipcia en 1964, donde se matriculó en la Universidad del Cairo con la intención de estudiar agronomía. Sin embargo, su estadía allí sería interrumpida abruptamente pues Bourguiba, temiendo la influencia del socialismo árabe del presidente egipcio Gamal Abdel Nasser en los estudiantes tunecinos, decidió retirarlos del país.

Ghannouchi decidió entonces partir hacia Damasco en 1964. En esa ciudad se inscribe en la Facultad de Filosofía y Letras, graduándose cuatro años después. En la capital siria Ghannouchi queda expuesto a las ideas del nacionalismo árabe, e incluso inicia una corta militancia en el Partido Nacionalista Nasserista de Siria. No obstante, no pasaría mucho tiempo para descubrir que el nacionalismo árabe en el Mashriq (el Este árabe) era de un tipo distinto al que existía en el Magreb. En el Este, la bifurcación entre arabismo e Islam, designada para acomodar a minorías no islámicas como los cristianos, entraba en conflicto con las convicciones de Ghannouchi, para quien ser árabe y musulmán eran dos realidades inseparables (Shahin, 1998: 69). Así, los acontecimientos del convulso Mundo Árabe en la década de los sesenta terminarían cambiando su forma de pensar:

Poco a poco -dice Ghannouchi- fui entendiendo que el movimiento islamista era de hecho, la continuación del movimiento por la independencia económica y política en el campo cultural. Yo no lo había pensado hasta 1967, lo que me hizo ver las cosas de forma diferente (citado por Burgat, 2003: 27).

Ghannouchi se preguntaba: “¿Qué es el nacionalismo árabe? ¿Cuál es la diferencia entre sus dos grandes expresiones: el nasserismo y el baazismo?” Pronto arribaría a la conclusión de que, aparte de la lengua y la historia, el nacionalismo árabe “no era más que un conjunto de consignas y pasiones”. La diferencia entre un partido nacionalista y el otro era simplemente el orden en que se enumeraban estas consignas. Mientras que algunos coreaban “libertad, unidad y socialismo”, otros coreaban “socialismo, libertad y unidad” (Tamimi, 2013: 25). El desencanto con el nacionalismo llevó a Ghannouchi al redescubrimiento del Islam. Una noche de junio de 1966, toma la decisión final de pasar del mundo del nacionalismo árabe y el nasserismo, al Islam. Ghannouchi dice: “en muchos aspectos, ese cambio, especialmente en su fase inicial, fue el equivalente para mí al paso de un mundo a otro” (citado por Burgat, 2003: 28), y agrega:

Con el tiempo, mi mente descansó segura de la ilicitud de la vía nacionalista. Mientras que mi corazón estaba perfectamente tranquilizado sobre el Islam, me di cuenta de que lo que había estado siguiendo no era el Islam verdadero sino una versión tradicional y primitiva del mismo. El modelo tradicional no

era ideológico, ni representaba un sistema integral. Era un sentimiento religioso convencional, un conjunto de tradiciones, costumbres y rituales que no estaban a la altura de representar una civilización o una forma de vida. Descubrí que yo no era un verdadero musulmán y por lo tanto tuve que tomar la decisión de volver a entrar en el Islam (citado por Tamimi, 2013: 27).

Desilusionado con la separación entre Islam y arabismo, Ghannouchi se acerca a la Hermandad Musulmana (al-Ikhwān al-Muslimūn), a la que llega a considerar como un movimiento de liberación y como modelo y fuente de inspiración. También es influenciado por las ideas de los más relevantes pensadores y activistas islámicos de la época. Obras como *La reconstrucción del pensamiento religioso en el Islam*, de Muhammad Iqbal, o *El hombre entre el materialismo y el Islam* de Muhammad Qutb (hermano de Sayyid Qutb), llaman particularmente su atención. En los textos de estos autores y otros como el egipcio Hassan al-Banna y el paquistaní Abul A'la Mawdudi, Ghannouchi encuentra un "Islam fuerte", un Islam que estaba vivo, que contaba con argumentos que tenían sentido, tanto en cuanto a creencias como en cuanto a la razón; era la antítesis del estancado y pasivo Islam que había rechazado durante sus años de estudio en Zaytuna. Todo esto le convence de la necesidad de cimentar la demanda por la reforma social dentro de las doctrinas del Islam.

Mientras estudia en Siria estalla la Guerra de los *Seis Días* entre los árabes e Israel. Como en muchos otros islamistas, este conflicto vino a ser un punto de quiebre en la vida de Ghannouchi,

quien se encuentra en Damasco cuando los aviones israelíes atacan la ciudad y sus alrededores. Precisamente en los días previos a la guerra, él y otros estudiantes se habían enfrascado en un debate sobre la lucha de los árabes contra los sionistas. Los islamistas ponían en duda la creencia de que los Estados árabes podían ganarle una guerra a Israel y afirmaban que la derrota de este país requeriría “mucho más que una victoria militar”; se necesitaba además una ideología y una fe fuertes (Esposito, 2001: 95).

Al terminar sus estudios en Damasco en 1968, Ghannouchi viaja a París con la intención de obtener un grado más elevando en filosofía. En esa ciudad se vincula al grupo Tablighi Jamā'at, cuya ideología sería una fuente de inspiración en los primeros pasos del islamismo tunecino. La estadía en la capital francesa se limitaría a un año, pues debe regresar a Túnez debido a circunstancias familiares. De nuevo en su país, es introducido al círculo de Ahmed Ben Melad por medio de su colega Abdel Fattah Mourou, quien se convertiría en una figura determinante en la conformación del islamismo tunecino.

Al volver a su país, Ghannouchi se muestra crítico de la realidad que encuentra:

En realidad, la victoria de Bourguiba fue más una victoria sobre la lengua árabe y la civilización islámica que sobre los ocupantes franceses. Bourguiba llegó como un conquistador y como los invasores extranjeros, tomó el poder. A partir de allí, eligió como blanco a las instituciones religiosas y las instituciones que constituían la propia vida del país...

Mi generación entonces se sintió excluida, alienada y sometida al ostracismo. Constituíamos una base árabe-islámica y el país estaba inmerso en un proceso de occidentalización: la administración, la cultura, la educación, las artes, todas estaban occidentalizadas. La gente se preguntaba si realmente estaba viviendo en su propio país (citado por Burgat, 2003: 29).

Su desencanto con la forma en que el régimen parecía limitar la práctica general del Islam le hace vincularse a una orden esotérica sufí llamada al-Madaniyya ("civilización") caracterizada por un fuerte rechazo a cualquier presencia extranjera en el país. Pero su paso por el sufismo sería efímero, pues pronto, influido por Ben Melad, se vincula de nuevo a Zaytuna, donde empieza a impartir sus primeras conferencias acerca de la interpretación del Corán (Shahin, 1998: 68).

En 1969, Ghannouchi, Mourou y otros jóvenes islamistas deciden unirse a la Asociación para la Preservación del Corán (APQ), entidad establecida por eruditos tradicionalistas que contaba con el patrocinio del Gobierno. La APQ había sido constituida a partir de la preocupación de ciertos sectores musulmanes frente al "debilitamiento de la identidad islámica de Túnez, el deterioro de los estándares morales" y el ascenso de la izquierda en las universidades (Perkins, 2004: 259).

Otro hecho que marca el inicio de la movilización islamista fue la fundación por parte de Ghannouchi de la revista *Al-Maarifa* ("Conocimientos"). Esta publicación se limitó originalmente a la

predicación de principios islámicos y la discusión de temas sociales y religiosos, como la familia y la educación. Sin embargo, los enfrentamientos violentos entre el gobierno de Bourguiba y sindicatos como la Unión General de Trabajadores Tunecinos (UGTT), en enero de 1978, cambiaron este enfoque políticamente pasivo y *Al-Maarifa* empezó a involucrarse en la discusión política, apoyando de forma implícita al Gobierno en su lucha contra los sindicatos y los izquierdistas (Allani, 2009: 259). Tanto la APQ como los editores de *Al-Maarifa* temían que dejar la arena política a los sindicatos y a las emergentes organizaciones políticas seculares e izquierdistas, limitaría la capacidad de los islamistas para llevar su mensaje a la gente (Perkins, 2004: 166). Algunos autores señalan que en esos años el Gobierno propició el surgimiento del movimiento islamista como contrapeso a la izquierda radical, una táctica que igualmente había empleado el presidente Anwar el-Sadat en Egipto (Burgat, 2003: 23). De hecho, los grupos marxistas consideraban que los islamistas eran apoyados e impulsados por el Gobierno para contrarrestar su poder e influencia en espacios como las universidades (Hamdi, 1998: 28).

Factores internos y externos favorecieron el desenvolvimiento de los islamistas tunecinos. En el ámbito local, los efectos desestabilizadores de las políticas económicas impulsadas por el Gobierno en los años setenta, las masivas manifestaciones de 1978 que ponían de manifiesto un amplio descontento popular y el desencanto de estudiantes y jóvenes excluidos de la generación de empleo, fueron factores que facilitaron a los islamistas expandir su influencia (Shahin, 1998: 73). En el ámbito externo, varios factores contribuyeron a la movilización política de los islamistas durante la década de los setenta. Uno de estos fue la pérdida de influencia del nacionalismo árabe, que se manifiesta en

toda la región especialmente a partir de la derrota en la *Guerra de los Seis Días*. Con todo, el factor externo más influyente fue, sin duda, el triunfo de la Revolución Islámica en Irán en 1979, que durante cierto periodo de tiempo proporcionó a los islamistas tunecinos un referente político e ideológico, así como apoyo para su organización.

Desde *Al-Maarifa* los islamistas elogiaron las cualidades morales del Ayatollah Ruhollah Khomeini y describieron la Revolución Iraní como un “triunfo” para el Islam (Allani, 2009: 259). Los símbolos políticos y las consignas de dicha Revolución fueron reiterados en los escritos y discursos de los líderes islamistas tunecinos y frases como *al-istikbar al-`alami* (opresión internacional), *al-mustad`afun fi al-ard* (los “desposeídos de la Tierra”), reemplazaron a las frases más seculares como “imperialismo”, “clases oprimidas” o “régimenes despóticos”. Lo anterior generó preocupación entre los sectores seculares. Ciertamente Ghannouchi apoyó el derrocamiento del Shah, pero permaneció ambivalente ante el posterior uso de la violencia revolucionaria iraní, hasta que a partir de 1980 empezó a subrayar en sus escritos el tema del desarrollo de la persuasión y el cambio de conciencia como los primeros pasos para el establecimiento de un Estado islámico. Hacia 1981 los islamistas se habían distanciado del régimen iraní, argumentando que este representaba “apenas una forma particular de establecer un Estado Islámico” (Anderson, 1990: 167). Pese a esto, la acusación de “khomeinistas” o “pro-iraníes fue recurrentemente proférica por el Gobierno.

Mientras tanto, el movimiento de renacimiento islámico se extendía fuera del ámbito de Zaytuna. Los libros, las revistas y cintas de audio centrados en el retorno al Islam como “solución” a

los diversos males de la sociedad, comenzaron a proliferar en las calles y universidades tunecinas y el uso del hiyab se hizo cada vez más frecuente. Asimismo, los lectores de *Al-Maarifa* pasaron de 6.000 en 1971 a 25.000 en 1979, cuando fue suspendida por el Gobierno.

En esta época los dirigentes islamistas empezaron a publicar sus primeros escritos, siendo Ghannouchi el más prolífico entre todos. Algunas de sus primeros panfletos y libros fueron: "¿Qué es Occidente?" (Ma Huwa al-Gharb?), "Nuestra ruta a la Civilización" (Tariquna ila al-Hadar), "El Islam entre el idealismos y el realismo" (al-Islam Bayn al-Mithaliyya wa al-Waqi`iyya) y "El estatus de la mujer en el Movimiento Islámico" (Wad` al-Mar`a fi al-Haraka al-Islamiya). En estos primeros textos Ghannouchi planteaba una crítica al Mundo Occidental, al que se consideraba como "fuente de crisis" y causa del subdesarrollo en el Mundo Islámico, aunque cuestionaba también a los movimientos islámicos reformistas del siglo XIX que se habían inspirado en modelos occidentales e insistía en que el movimiento islámico debía alejarse de ellos (Allani, 2009: 260).

Hacia finales de la década de los setenta la dirección de los islamistas decidió que era necesario organizar un congreso fundacional que reuniera a todas las células de militantes del país. Dicho congreso se llevó a cabo en completo secreto en agosto de 1979, y culminó con la constitución del "Grupo Islámico" (*Jamaa Islamiyya*), con Ghannouchi como su líder. La fundación de la *Jamaa Islamiyya* representó el paso de una fuerza religioso-cultural a un movimiento sociopolítico. Los islamistas establecieron una estructura organizacional básica con distintos cuerpos, lo que le permitió al movimiento comportarse como un partido político

convencional. Esta transformación del movimiento islamista en una organización político-social, con participación directa en los asuntos políticos y económicos de Túnez, mejoró su atractivo y popularidad entre la sociedad y le permitió atraer nuevos miembros, principalmente provenientes de la clase media y de la clase baja urbana; Mientras tanto, Ghannouchi apelaba a la libertad política y el activismo social en defensa de los derechos de los pobres y de los oprimidos y buscaba el apoyo de sectores populares como la UGTT, principal fuerza sindical del país.

El movimiento continuó sus actividades de forma clandestina hasta que fue plenamente descubierto por las autoridades en diciembre de 1980, lo cual impulsó a los islamistas a buscar abiertamente su registro oficial como partido político y cambiar su nombre a "Movimiento de Tendencia Islámica" (*MTI, Harakat Al-Ittyjah Al-Islami*), en junio de 1981. El MTI nacía como el primer partido islamista del Mundo Árabe que apostaba por el pluralismo político, la alternancia en el poder, al mismo tiempo que renunciaba al uso de la violencia y al monopolio de la representación y vigilancia del Islam (Martínez Fuentes, 2011: 93). En su manifiesto, el MTI apelaba a la "resurrección de la identidad islámica del país", la renovación del pensamiento islámico en concordancia con sus principios fundamentales y las necesidades de la vida moderna, la purificación del Islam de los remanentes de la época decadente de la occidentalización y la reestructuración de la economía del país sobre bases humanitarias.

Según Ghannouchi, el Islam del MTI no era el Islam de la Edad de Oro, sino el Islam "de este siglo", que fijaría el marco para la lucha contra la explotación y el subdesarrollo:

El Islam, en la medida en que constituye una revolución global, lucha contra el despotismo, la explotación y la dependencia en todas sus formas... la lucha por el Islam es la lucha por la libertad, la igualdad, la dignidad y el progreso (citado por Boulby, 1998: 604).

El MTI llamaba a una reconstrucción equitativa de la vida económica, el fin de la política de partido único, y una vuelta a los principios fundamentales del Islam "a través de una purga de la decadencia social". En su análisis del surgimiento del MTI, el erudito tunecino Elbaki Hermassi dice:

Para explicar el origen del MTI se puede presentar una razón tan obvia que rara vez se toma en cuenta o se le concede su pleno peso. De todos los países árabes, Túnez es el único donde la élite modernista atacó deliberadamente a las instituciones del Islam y desmanteló su infraestructura en nombre de la reforma sistemática del orden social y cultural (citado por Boulby, 1998: 591).

El movimiento realizó un congreso en Sousse, proclamando la necesidad de recurrir a actividades abiertas y no secretas. El congreso identificó al Partido Socialista Destuor (PSD, Al-Hizb Al-Ish-tirākī Ad-Dustūrī) de Bourguiba, como el "enemigo principal", y decidió que era necesaria la constitución de una amplia coalición con los otros partidos de oposición para "derrocar al régimen en el poder" (Allani, 2009: 260). Esta declaración evidenció que el naciente movimiento islamista apostaba por una política de confrontación, lo que generó más represión gubernamental. Los

islamistas habían solicitado el reconocimiento legal del partido, pero Bourguiba se negó porque intuía un desafío implícito a la hegemonía del PSD y a la orientación de Túnez hacia Occidente.

En mayo de 1981, Ghannouchi estableció una alianza política con otros grupos de oposición e instó al Gobierno a reconocer al MTI como partido político, no obstante ni Bourguiba -que veía a los islamistas como una banda de fanáticos que querían destruir el país progresista y pro-occidental que él estaba construyendo- ni quien en ese momento era su Ministro del Interior, Zine El Abidine Ben Ali, se mostraron anuentes y respondieron más bien arrestando a decenas de miembros del MTI, acusándolos de formar parte de una organización ilegal y de "difamar al presidente" (Kechichian, 2011). El propio Ghannouchi estuvo preso entre 1981 y 1984.

Mientras esto sucedía, el país se enfrentaba a graves problemas debido a la crisis entre el Gobierno y los grupos izquierdistas. Esta crisis fue particularmente intensa tras la celebración de las elecciones parlamentarias de noviembre 1981, que fueron amañadas por el Gobierno con el fin de impedir que la oposición, principalmente el Movimiento de los Socialistas Democráticos (MDS, *Harakat Ad-Dīmuqratiyyīn Al-Ishtirākīyyīn*), ganara escaños en el Parlamento.



Abdel Fattah Mourou



Pese a que el Gobierno creía que el MTI pretendía tomar el poder mediante el uso de la fuerza, una posibilidad de acercamiento entre cierto sector oficial, concretamente el primer ministro Muhammed Mzali y el MTI, se abrió después de tres años de enfrentamientos. Las llamadas *Revueeltas del Pan* en 1984, originaron cierta división entre la cúpula gobernante, enfrentada una vez más a los sindicatos, y Mzali se acercó al MTI, lo que hizo que los islamistas lo consideraran como su primer aliado en el Gobierno (Allani, 2009: 262). De hecho, parecía que la legalización del MTI era inminente cuando Mzali declaró en noviembre de 1985 a *La Presse*, un periódico pro-gubernamental en francés, que estaba "dispuesto a legalizar al MTI a condición de no politizar el Islam". El MTI apreció el gesto de Mzali, que no obstante, no fue suficiente para aminorar el escepticismo y la desconfianza de los islamistas, especialmente los del ala más radical del partido.

Por otro lado, hacia mediados de la década de los ochenta, la economía del país entró en crisis. La caída de los precios del petróleo redujo significativamente los ingresos por concepto de exportaciones, en tanto que las fluctuaciones del precio del dólar, la baja de los índices de crecimiento e inversión, que se situaron a la par de un estancamiento de la creación de empleo, una disminución de los índices de ahorro y la duplicación de los índices de endeudamiento, revelaron las debilidades de una economía estimulada hasta entonces por ingresos provenientes de la renta que cubrían (hasta un 80%) el déficit de la balanza de bienes (dejando aparte el petróleo). Adicionalmente, buena parte del flujo de ingresos de los tunecinos que trabajaban en Libia se detuvo después de que el coronel Muammar Gaddafi expulsó a 40.000 de ellos, y la economía sufrió otro golpe cuando el flujo de turistas se interrumpió de manera considerable luego de que en oc-

tubre de 1985 Israel bombardeara un cuartel de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), cerca de la capital. Estos hechos, junto con el alto desempleo, mejoraron la popularidad del MTI dentro de la oposición, posibilitando que el movimiento se posicionara como una alternativa al Estado dispuesta a “cuidar de los oprimidos”.

Ese mismo año el MTI demandó un referéndum sobre el Código del Estatuto Personal, argumentando que no solo “violaba los principios islámicos” –en especial la creencia religiosa de las esferas diferentes y complementarias para el hombre y la mujer- sino que también promovía la equidad para las mujeres en la fuerza laboral, lo que –según los islamistas- “quitaba puestos de trabajo a los hombres” (Clancy-Smith, 2013: 15).

La relación relativamente armoniosa entre los islamistas y el Gobierno no duraría mucho. A partir del IV Congreso del MTI celebrado en 1986 en la capital de Túnez, se optó por una estrategia de confrontación fundamentada en el supuesto de que el final del régimen de Bourguiba “estaba cerca” (Allani, 2009: 263). De acuerdo con Mohammed Elihachmi Hamdi, este giro radical del partido implicó incluso la preparación de un golpe de Estado, que sería llevado a cabo por el ala militar de la organización, dirigida por Mohamed Shammam (1998: 52). A raíz de esto el MTI fue prohibido, se acusó de nuevo a los dirigentes islamistas de ser “khomeinistas” y de “planear el derrocamiento del Gobierno con la intención de reemplazarlo por uno religioso”. En agosto de 1987, 99 miembros del MTI fueron acusados de “formar una organización ilegal, responsable de trazar acciones subversivas con la complicidad de Irán, e intentar derrocar al Gobierno”. Cinco islamistas fueron condenados a muerte, mientras que otros 69

recibieron sentencias que iban de los dos años a cadena perpetua. La represión gubernamental provocó disturbios en las universidades y protestas callejeras en apoyo al MIT, encabezadas por manifestantes que coreaban consignas como "No hay más Dios que Allah y Bourguiba es el enemigo de Allah" (Shahin, 1998: 98).

Semanas después se inició otra oleada de represión contra los dirigentes del MTI, que culminó con una sentencia de cadena perpetua contra Ghannouchi. Algunos analistas consideran el creciente deterioro de las relaciones entre el MTI y el Gobierno como la causa principal del golpe de Estado que el 7 de noviembre de 1987 derrocó a Bourguiba y llevó al poder a Zin El Abidin Ben Ali. La remoción de Bourguiba fue incruenta y se justificó alegando "incapacidad" del jefe de Estado para cumplir sus labores de acuerdo con lo que establecía el Artículo 57 de la Constitución (Murphy, 1999: 165).

Los islamistas y el gobierno de Ben Ali

Durante sus 31 años en el poder, Bourguiba nunca permitió una elección libre. Con este antecedente, Ben Ali se presentó inicialmente como representante del cambio. Enarbó la bandera de los derechos humanos en un intento de ampliar su base de apoyo, liberó a algunos prisioneros políticos, abolió la Corte de seguridad del Estado y restringió la presidencia a tres periodos de cinco años (Bouandel, 1999: 135).

Como lo hiciera Bourguiba en el pasado, el nuevo gobernante no desaprovechó la oportunidad de lucrar políticamente con la religión. Ben Ali reafirmó al Islam como la religión del país, hizo un

peregrinaje a La Meca que fue ampliamente publicitado, autorizó a la radio y la televisión transmitir los llamados a la oración, adoptó una actitud más conciliadora hacia los islamistas moderados decretando una amnistía general para los miembros del MTI que permanecían encarcelados (incluyendo a Ghannouchi), autorizó el funcionamiento del sindicato estudiantil de obediencia islamista (UGET) y de la organización estudiantil del MTI y permitió la publicación del periódico islamista *Al-Fajr*. Además, la condición de Zaytuna como centro de enseñanzas religiosas fue restablecida y se constituyó un órgano consultivo competente para abordar los asuntos y las preocupaciones religiosas, llamado Consejo Superior Islámico, que incluso incorporó entre sus miembros a un líder del MTI, el Sheikh Abdul Fattah Mourou.

En este entorno de aparente "apertura política", los islamistas del MTI suscribieron el Pacto Nacional de 1988, mediante el cual Ben Ali buscaba legitimidad política, pero que formalmente apelaba a la competencia política y al derecho a la diferencia, condenaba la sedición y llamaba a reafirmar la fundación del Estado (Elgindy 1995: 102).

Ghannouchi recibió con optimismo la nueva actitud del Gobierno. A su salida de prisión, declaró en una entrevista al diario saudí Al-Sharq al-Awsat:

Considero mi liberación como otro paso del presidente Zine El Abidine Ben Ali en el camino hacia la implementación del cambio nacional y de un plan de salvación (...) decisiones que se han tomado para restaurar la esperanza de la gente y trabajar para la vuelta a las páginas oscuras de archivo de la época anterior... (Citado por Elgindy, 1995: 102)



Una vez más se abría la posibilidad de recomponer la relación entre el MTI y el Gobierno. Los islamistas apoyaron la ley que prohibió la formación de partidos políticos sobre la base de la religión, región o idioma y consecuentemente, el MTI cambió su nombre a "Renacimiento" (Harakat Ennadha) en febrero de 1989.

En este breve periodo de convivencia entre el régimen y los islamistas, Ennadha aceptó trabajar dentro del marco del sistema político y moderó algunas de sus pasadas demandas. Por ejemplo, Ghannouchi afirmó que el Código de Estatuto Personal era "tolerable", y que la ley que prohibía la poligamia "era una expresión de *ijtihad*", es decir, una "legítima interpretación de los textos sagrados". El líder islamista aceptó también las reglas republicanas, incluida la renuncia a la violencia (King, 1999: 71). Todo esto alentaba a los islamistas a presentarse a las elecciones de abril de 1989, aunque compitiendo como "independientes". Sin embargo, tales elecciones estuvieron marcadas por un fraude generalizado, y aun así los candidatos de Ennadha obtuvieron el 15% de los votos a nivel nacional y entre un 30% y un 40% en ciertas áreas urbanas, constituyendo una clara victoria sobre las fuerzas seculares de la oposición. El fraude marcó el final de la luna de miel con el gobierno de Ben Ali, quien utilizó los comicios para identificar a los miembros y simpatizantes del partido para perseguirlos, encarcelarlos y torturarlos.

Las elecciones marcaron el final del periodo de participación relativamente abierta de Ennadha, retornando a principios de la década de 1990 a una estrategia de confrontación (Allani, 2009: 265). Algunos de los factores que motivaron este giro -además de la manipulación de los comicios-, fueron la profundización de una política gubernamental educativa considerada por Ennadha

como "anti-islamista" y una campaña de represión de las manifestaciones universitarias afines al partido.

Apenas un mes después de las elecciones, Ghannouchi decidió exiliarse en Londres. Su partida fue seguida por una serie de medidas gubernamentales destinadas a desacreditar y aplastar Ennahda "de una vez por todas". En abril de 1990, una figura prominente en Ennahda, el profesor Moncef ben Salem, fue arrestado tras la publicación de una entrevista con una revista argelina en la que criticaba la situación de los derechos humanos en Túnez. En mayo de 1990, ben Salem fue condenado a tres años, y en enero de 1991 Abdel Fattah Mourou, el "número dos" del partido, fue víctima de una campaña de difamación promovida por el Gobierno que puso fin a su carrera.

Ennahda aprovechó la primera Guerra del Golfo en 1990 para movilizar a la opinión pública proclamando consignas en contra del Gobierno, entre las que destacaba "eliminad el sistema" (Allani, 2009: 265). Por su parte, el régimen acentuó la política represiva. Un misterioso incendio en un local del partido gubernamental Reagrupamiento Constitucional Democrático (RCD), en el que murió un vigilante, fue atribuido a Ennahda, desatando un ataque frontal contra los islamistas. Ben Ali emitió un decreto presidencial prohibiendo los partidos que tuvieran que ver con la religión, el periódico islamista *Al-Fajr* fue cerrado de nuevo y cientos de islamistas fueron detenidos. La organización Amnistía Internacional reportó que entre 1990 y marzo de 1992 había 8.000 presos políticos de Ennahda en las cárceles tunecinas. La intensa represión sufrida dejó al partido muy debilitado y desgarrado entre los militantes que permanecieron en el país y los exiliados que se habían marchado a Europa.

Ben Ali utilizó la victoria electoral de los islamistas del Frente Islámico de Salvación (FIS, al-Jabhah al-Islāmiyah lil-Inqādh) en la vecina Argelia en diciembre de 1991, para atizar el temor de los sectores seculares frente al "islamismo radical" y así justificar la represión contra Ennadha (Teyeb, 2011). Consecuentemente, algunos miembros del partido enfrentaron los tribunales acusados de varios delitos, el más serio de los cuales era "preparar un golpe de Estado destinado a sentar las bases de un Estado Islámico". Entre los acusados se encontraba Ghannouchi, juzgado *in absentia* y condenado a cadena perpetua (Perkins, 2004: 194).

En noviembre de 1995, Ghannouchi se sumó a un grupo de exilados políticos laicos -entre ellos, el ex primer ministro Muhammed Mzali- para proponer la constitución de una Coalición Nacional que, según sus proponentes, gestionaría un proceso electoral encaminado a producir un parlamento representativo. En junio del año siguiente Ennadha organizó su VI Congreso en Bélgica (el primero en el exterior) para evaluar su dirección política. La estrategia de confrontación fue desechada y se adoptó una política moderada y abierta a un "diálogo nacional" (Allani, 2009: 265). La nueva actitud política fue refrendada en el congreso del partido celebrado en Londres en abril de 2001, en donde se hizo hincapié -una vez más- en la política de diálogo, planteándose algunos compromisos políticos con grupos liberales e izquierdistas de oposición (Allani, 2009: 265). Tres años después, en mayo de 2004, Ennadha junto al Partido Comunista de los Trabajadores de Túnez (PCOT, Hizb al-'Ummāl ash-Shuyūfī at-Tūnisī) y el Congreso para la República (CPR, al-Mu'tamar min ajl il-Jumhūriyyah), anunciaron la creación de una plataforma unitaria de boicot electoral de cara a las elecciones programadas para ese año (Martínez Fuentes, 2011: 95). Como reacción a los movimientos del Gobierno, la plataforma impulsora del boicot electoral reiteró el 18 de

octubre su llamamiento a poner fin a la dictadura mediante una acción unificada de la oposición. Según "datos oficiales", Ben Ali recabó en las elecciones presidenciales de ese año el 94,4% de los votos, frente a apenas el 3,7% logrado por Mohamed Bouchiha del Partido de la Unidad Popular y el 0,9% y el 0,7% recabados por Mohamed Al-Halouani y Mounir Bejí, respectivamente. La plataforma del boicot electoral auspiciada por los islamistas no tuvo mayor éxito. Cinco años después, en las elecciones de 2009, Ennadha se presentó ante la sociedad tunecina llamando de nuevo a un boicot electoral a partir de su consideración sobre la "ilegitimidad" del proceso electoral (Martínez Fuentes, 2011: 100).

Es preciso notar que durante esta primera década del siglo la línea de rechazo al régimen se desarrolló de manera paralela a actitudes más acomodaticias, proclives a un compromiso con el benalismo que pasaría por una "reintegración" del movimiento islamista al sistema autoritario vigente en el país. El mismo Ghannouchi había planteado en algunos de sus escritos la posibilidad de un régimen político en el que pudieran cohabitar un Parlamento elegido democráticamente y una Presidencia fuerte, esto es, una especie de "monarca presidencial", que permitiera a Ben Ali mantenerse como jefe de Estado (Hernando de Larramendi, 2013: 95). Esta línea pragmática y gradualista fue aprobada durante el VIII Congreso de Ennadha, realizado en junio de 2007, en el que la noción de "oposición constructiva" vislumbraba una apuesta por el diálogo con el poder "que pusiese fin al impasse político y a la polarización". Algunos autores indican que la posibilidad de luchar contra el autoritarismo desde dentro del sistema, parece haber sido influida por la valoración que Ghannouchi hizo de la experiencia del islamismo turco bajo la conducción de líderes como Necmetin Erbakan y Recep Tayyip Erdogan (Hernando de Larramendi, 2013: 95).

El pensamiento de Rachid Ghannouchi

Rachid Ghannouchi, líder histórico de Ennadha, es considerado uno de los exponentes más destacados e influyentes de una corriente moderna del pensamiento político islámico que sostiene que las enseñanzas religiosas, en la medida en que sean pertinentes para la construcción de la sociedad política, han de interpretarse de manera compatible con los objetivos de la libertad, el desarrollo nacional y la democracia. Ghannouchi se ha destacado dentro del islamismo contemporáneo por sus posiciones pragmáticas y flexibles, lo mismo que por su compromiso con las libertades y el pluralismo.

El pensamiento de Ghannouchi muestra una evolución a lo largo del tiempo, ligada tanto a la experiencia política y social tunecina, como a los acontecimientos en el Mundo Islámico. Así, el desarrollo de sus ideas políticas y religiosas está intrínsecamente vinculado a su proceso de formación intelectual y a una militancia política muchas veces marcada por el autoritarismo, la prisión y el exilio. Si bien Ennadha ha tenido siempre muchas voces, la comprensión del pensamiento de Ghannouchi es clave para entender el desempeño de este partido en la postdictadura y en el primer gobierno democrático del país. Esta transición política que Túnez ha iniciado con éxito y que se ha constituido

en un referente para la región, sin duda sería difícil de entender al margen del liderazgo pragmático y abierto a compromisos de Ghannouchi. En este apartado se presenta una breve reseña de las ideas políticas fundamentales de este pensador islamista tunecino.

El Islam y Occidente

En la vida y el pensamiento de Ghannouchi, el Islam se presenta esencialmente como una reafirmación de fe en el *tawhid* (la unidad absoluta de Dios), una fuente de liberación y una guía para la vida personal y pública, la fe, la política y la economía. Ghannouchi no considera al Islam como "enemigo" de Occidente, pues más bien "busca la amistad entre todos los seres humanos y no sólo entre árabes y musulmanes". El Islam de ningún modo desea hostilidad:

El Islam brindó a través del tiempo una imagen del mundo donde la gente podía moverse con libertad, intercambiar bienes, reconocer y respetar la existencia del otro. Por esta razón me asombra que lo conciben como una amenaza. El Islam no está contra Occidente ni es una amenaza, más bien es una oportunidad (...) Nosotros apoyamos el principio de que el diálogo entre el Islam y Occidente debe reemplazar la lógica de la exclusión y las preparaciones para la guerra (citado por Brieger, 1996: 61).

En contraste con islamistas más radicales como el egipcio Sa-yyid Qutb, la búsqueda de un modelo cultural más autóctono e islámico no demanda un rechazo total de Occidente, sino una re-evaluación y redefinición de la relación entre este y la comunidad musulmana. No obstante, los musulmanes tienen que ser más autoconscientemente islámicos e independientes. Deben evitar la dependencia política, económica y cultural de Occidente, y reafirmar la importancia del Islam en todos los aspectos de la vida (Esposito, 2001: 107).

El movimiento islamista

Para Ghannouchi, el espectro del islamismo es sumamente diverso. En un extremo están personajes como Osama Bin Laden, y en el otro, líderes como el primer ministro turco Recep Tayyip Erdoğan. El islamismo es un movimiento tan heterogéneo, con tantas corrientes -muchas de ellas contradictorias- que no es posible describirlo mediante generalizaciones simplistas. Para Ghannouchi, Ennadha representa una expresión de la corriente moderada y centrista del islamismo, de la que también son referentes organizaciones como el Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD, Hizb Al-`Adālah Wal-Tanmiyah) en Marruecos y el Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKP, Adalet ve Kalkınma Partisi) de Turquía. Esta rama "moderada" y centrista será la corriente dominante dentro del islamismo en el futuro próximo (Ghannouchi, 2011).

Ghannouchi concibe al islamismo como un movimiento reformista que busca reconstruir, revitalizar y re-islamizar las sociedades musulmanas y como un movimiento de liberación de la alienación cultural y la occidentalización, la explotación económica y la corrupción moral, que se fundamenta en los principios

islámicos de igualdad, equidad, y justicia social. Ghannouchi rechaza categóricamente las referencias al islamismo como "fundamentalismo" o como una "mirada al pasado". La ideología islamista representa no sólo una ruptura con el pasado, sino una reforma socio-cultural en sí misma:

El movimiento islámico actual aboga por el establecimiento de una sociedad islámica, sin embargo, esto no implica la eliminación de todos los avances proferidos por la modernidad y el restablecimiento del modelo heredado. Nuestro objetivo es beneficiarnos de las ganancias de la modernidad y la base de su aplicación en nuestros valores islámicos y la ética (citado por Elgindy 1995: 109).

Con todo, Ghannouchi ha sido igualmente autocrítico respecto al accionar de los movimientos islamistas. Tomar el poder, la conquista del Gobierno, no puede ser la primera prioridad de los islamistas. Una mejor conquista -dice- "sería que la gente amara al Islam y a sus líderes".

Los fracasos y las deficiencias de estos movimientos, así como su incapacidad para llegar al poder en el pasado, se sitúan en relación directa con su incapacidad para establecer el Islam como "una forma de vida más allá de la mezquita", que sea parte de la vida cotidiana de las personas y que pueda "liberar todos los poderes y fuerzas del Islam, de manera que pueda convertirse en la fuerza motriz de las personas y dar energía a la gente". El problema -añade- "es que las sociedades han evolucionado, mientras que los islamistas no" (Esposito, 2001: 110).

Ghannouchi considera que los dos ejemplos más claros del fracaso del movimiento islámico para desarrollarse, han sido su incapacidad para identificar y hablar adecuadamente sobre los problemas de la clase obrera y la degradación de la mujer. Los islamistas con frecuencia no han podido ir más allá del lenguaje y las consignas de la fe y la moral, y no han podido abordar la verdadera vida cotidiana de la gente y sus problemas políticos y sociales.

Secularismo y modernidad

La hostilidad al secularismo ha sido una constante en el discurso de los islamistas tunecinos desde la independencia. Aunque en términos generales Ghannouchi es crítico del secularismo, distingue las dos formas en que este se ha manifestado, la occidental, y la que fue impuesta en los países árabes. Resalta los aspectos positivos del secularismo en Occidente, en cambio asocia la forma de secularismo imperante en países como Túnez, como un fenómeno ligado intrínsecamente al colonialismo y planteado como "una guerra contra el Islam". En efecto, para los islamistas, el secularismo en realidad nunca garantizó derechos o nuevas libertades y es visto más bien como un Caballo de Troya que constituyó la "más perniciosa de las armas ideológicas occidentales".

Para Ghannouchi, el protectorado francés devastó las estructuras sociales del país y arruinó las "auténticas tradiciones tunequinas". Más adelante, la "nacionalización de la religión", llevada a cabo por la élite secular y occidentalizada encabezada por Bourguiba, bloqueó el progreso natural del pensamiento islámico y

arrojó a la sociedad tunecina a un estado de "ignorancia y desorden" (citado por Marzouki, 2013: 210). La secularización (el proceso de eliminar gradualmente las influencias religiosas de la vida pública), fue instaurada como un designio colonial destinado a "occidentalizar" el país, como fase previa a su integración en la cultura francesa. El secularismo llegó entonces de la mano del colonialismo, "montado en tanques, y siguió gobernando apoyado en ellos" (citado por Brieger, 1996: 64). Ghannouchi estima que el Estado secular constituido en países como Túnez después de la independencia, era en realidad una *sultaniyya*, vale decir, un sistema de gobierno opresivo "cubierto de consignas vacías".

En su opinión, el Islam está destinado a cambiar e influenciar la vida de las personas. Sus principios y valores tienen como objetivo liberar a la humanidad e instaurar la justicia y la igualdad. Por esta razón -dice- el Islam alienta la investigación y la innovación, y garantiza las libertades de pensamiento, expresión y creencias religiosas. Por lo tanto, el secularismo "es enteramente innecesario en el Mundo Islámico". Los musulmanes pueden alcanzar el progreso y el desarrollo sin necesidad de erigir una muralla entre sus valores religiosos y sus vidas.

A partir de la compleja relación entre religión y política que ha planteado el desafío secular, Ghannouchi juzga que el elemento clave no es "imponer la religión sobre la política", sino "liberar a la religión del Estado", una tesis que le hace coincidir con otros importantes referentes del pensamiento islámico reformista contemporáneo, como el iraní Abdolkarim Soroush o el sudanés Abdullahi Ahmed An-Na'im, que si bien defienden el secularismo, lo hacen -en parte- desde la necesidad de "liberar a la religión del Estado".

Ghannouchi apela a un retorno a la herencia árabe-islámica de Túnez, que toma forma especialmente en un llamado a la arabización y la islamización de la educación. La "autenticidad cultural y religiosa" debe ir de la mano con el progreso institucional y tecnológico. Esta es -según Ghannouchi- una respuesta directa al legado "bourguibista", que "forzó la renuncia de la herencia cultural, ideológica del país" (citado por Elgindy 1995: 108).

La actitud hacia la "modernidad", está marcada por un enfoque pragmático. No suscribe el argumento islamista tradicional, que "acepta" la modernidad sólo en la medida que sea compatible con el Islam. No existe esa tensión inherente entre los dos ideales. El islamismo es una "fusión entre modernismo e Islam" (citado por Elgindy 1995: 109), y el proceso de cambio o desarrollo moderno es de síntesis. Sin embargo, si se puede pedir prestado libremente de otras culturas, la identidad debe, en última instancia, estar enraizada en la herencia árabe-islámica tunecina:

Si bien debemos tratar de mantener esta identidad [la civilización islámica de Túnez], no nos negamos a interactuar y aprender de otras civilizaciones. Deberíamos hacer esto al mismo tiempo de mantener nuestra propia identidad. La ruta a la civilización no es seguir completamente la forma occidental o llegar a ser completamente occidentalizados. Tenemos nuestra identidad y aprendemos de la vida moderna y la ciencia y tratamos de mejorar en el marco de la civilización islámica (citado por Esposito: 2001: 107).

De acuerdo con Ghannouchi, tanto Bourguiba como Ben Ali representaban una "modernidad superficial," que únicamente buscaba imitar a Occidente, mientras que él y su movimiento son representantes de una "auténtica y genuina modernidad, compatible con la herencia islámica-árabe de Túnez". No hay, para Ghannouchi, contradicción entre lo "moderno" y lo "islámico":

En vez de pseudo-modernidad, hoy los islamistas buscan la modernidad genuina, la que emana de dentro, la que es respuesta a las necesidades locales y que está en conformidad con la cultura local y con el sistema de valores. Ningún musulmán rechazaría la modernidad con el significado de emplear herramientas modernas, procedimientos y mecanismos en la tarea política o en el control de la economía. Nosotros, islamistas tunecinos, valoramos la dignidad humana y las libertades civiles, aceptamos que la voluntad popular es la fuente de la legitimidad política y creemos en el pluralismo y en la alternancia en el poder mediante elecciones libres (citado por Macías, 2012: 323).

Estado y Gobierno Islámico

El sistema ideal de gobierno, según Ghannouchi, reconoce la dignidad del hombre y adopta un conjunto de mecanismos organizativos y educativos. El objetivo primordial es proteger la dignidad de los individuos, proporcionar un conjunto de garan-

tías necesarias para prevenir el despotismo y crear un clima adecuado para el florecimiento de las potencialidades del hombre con el fin de lograr el progreso y su participación responsable en el proceso de decidir su propio destino. En este sistema ideal, las diferencias políticas, económicas y culturales entre gobernados y gobernantes disminuyen hasta desaparecer por completo. El gobernante se convierte en el verdadero siervo de su pueblo y no es más que un miembro ordinario de la comunidad (Tamimi, 2013: 114).

Para Ghannouchi, la religión no incluye un sistema político preciso. Ciertamente hay en el Islam lineamientos, directrices y valores políticos, pero no un sistema político puntual a seguir. "Allah dejó a la gente la formación de un sistema político", expresa Ghannouchi. Aun así, esto no significa que religión y política deban separarse completamente: "la política debe inspirarse en los valores islámicos, y estos valores inspirados por la *Sharia*, deberían tener un impacto importante en la conducta política".

Si bien Ghannouchi nunca ha demandado expresamente la creación de un Estado islámico o la implementación de la *Sharia*, sí se ha referido al Estado o el Gobierno Islámico, más como referentes arquetípicos que como un proyecto político concreto a ser alcanzado. De hecho, en la mayoría de sus escritos y discursos se refiere más bien al establecimiento de una "sociedad islámica" o un "Estado musulmán" y no a un Estado islámico en Túnez, diferencias semánticas que son importantes.

Para que los seres humanos puedan vivir en dignidad y seguridad, "tienen que ser parte de una comunidad", y una comunidad a su vez requiere de alguna forma de autoridad para organizar y

administrar las relaciones de justicia entre sus miembros. Azzam S. Tamimi, biógrafo de Ghannouchi, observa que esa referencia a la autoridad significa para Ghannouchi "Gobierno", sin embargo, los conceptos "Estado" (*dawla*) y "Gobierno" (*hukumah*) son empleados de forma poco consistente por Ghannouchi de un texto a otro, de manera que en varias ocasiones el término "Estado" es equivalente a "Gobierno" (2013: 126).

De acuerdo con Ghannouchi, en virtud de la naturaleza multidimensional y única del Islam, siendo este una fe, un código de conducta y un conjunto de directrices para un sistema de gobierno, la existencia de un Estado es un requisito esencial para la comunidad. La legitimidad de dicho Estado Islámico se deriva de dos fuentes, el *an-nass*, definido por Ghannouchi como la combinación del Corán y la Sunnah (dichos y acciones del Profeta Muhammad), y la *Shūrā* (traducida a menudo como consejo o consulta). El *an-nass*, expresado también como la plena aceptación y el cumplimiento de los mandatos y las normas de la *Sharia*, es la autoridad suprema de la que un sistema islámico de gobierno deriva su filosofía, valores, leyes y fines. Para Ghannouchi, la *Sharia*, que define más como un conjunto de orientaciones generales que un conjunto de leyes, es totalmente justa, misericordiosa y ha sido revelada por Dios con el propósito de servir y proteger los intereses de la humanidad (Tamimi, 2013: 133). En consecuencia, un Estado Islámico puede ser descrito como un Estado de Derecho.

La segunda fuente de legitimidad de un Estado Islámico es la *Shūrā*. Este concepto significa mucho más que consejo o consulta. En su nivel más elevado, la *Shūrā* es el principio que establece que el poder de interpretar el texto sagrado no debe ser

monopolizado por una sola persona o institución en particular. La interpretación es una prerrogativa de toda la *Ummah*, que ostenta la vicegerencia de Dios en la Tierra. La *Ummah* actúa colectivamente como delegada de Dios en la aplicación de su Ley, la *Sharia*, y por lo tanto, es responsable de rendir cuentas ante Él. La *Ummah* puede definirse como una *'aqidah* (fe) encarnada en un *jamaa'ah* (comunidad) de seres humanos. Con el fin de facilitar la aplicación adecuada y uniforme de la *Sharia*, la *Ummah* establece un *dawla* (Estado), ante el cual, el *hukumah* (Gobierno) es responsable. Las facultades delegadas por la comunidad islámica al *hukumah* son limitadas, solamente para permitirle a llevar a cabo el conjunto de tareas relacionadas con la aplicación de ciertos aspectos de la *Sharia*. Esto, en términos modernos, puede equipararse -según Ghannouchi- a la tarea de hacer cumplir la ley (Tamimi, 2013: 135).

El sistema islámico de Gobierno que Ghannouchi defiende, se caracteriza por obligarse por un conjunto de directrices divinas, cuyo objetivo es realizar la meta del Islam de crear una "comunidad que se dedique al establecimiento del bien y la justicia y al combate contra el mal y la opresión" (citado por Tamimi, 2013: 123-127). Este Gobierno Islámico cuenta con tres características: 1) la autoridad suprema legislativa está determinada por la *Sharia*, 2) el Jefe o cabeza del Gobierno es el líder del cuerpo ejecutivo, a quien corresponde la responsabilidad de implementar las leyes y otras regulaciones, y 3) el poder político pertenece a la comunidad o *Ummah*, quien -como se ha señalado- debe adoptar una forma de *Shūrā* o consulta (Ghannouchi, 1998: 92).

La concreción de este modelo ideal de Gobierno planteado por Ghannouchi se ve limitada por la necesidad de asumir

una actitud pragmática ante la realidad. Si bien hasta los años noventa él consideraba un "deber religioso de los musulmanes" luchar por la constitución de un Gobierno Islámico, con el paso del tiempo reconoció que las circunstancias no eran favorables para dicho proyecto. Ghannouchi decía al respecto:

Cada musulmán tiene una responsabilidad hacia la tarea de establecer un Gobierno Islámico. Si esa tarea no es posible, entonces los musulmanes deben esforzarse por lograr lo que se pueda lograr. Compartir el poder en un ambiente musulmán o no musulmán se convierte en una necesidad de cara a instaurar las bases del orden social. Compartir el poder puede no necesariamente basarse en la Sharia. Sin embargo, debe estar sustentando en un importante fundamento del Gobierno Islámico, la Shūrā, o la autoridad de la Ummah, de cara a evitar los males de la dictadura, la dominación foránea o la anarquía local. Este reparto del poder también puede tratar de conseguir un interés nacional o humanista como la independencia, el desarrollo, la solidaridad social, las libertades civiles, los derechos humanos, el pluralismo político, la libertad de prensa o la libertad de las mezquitas y las actividades islámicas (Ghannouchi, 1998: 92).

Reconocer de manera implícita la imposibilidad de establecer un Estado Islámico, representa sin duda un punto de quiebre su-

mamente relevante dentro del movimiento islamista. El Estado Islámico ha sido una meta fundamental en el proyecto político islamista. Para Abul A'la Maududi, uno de los referentes intelectuales más relevantes dentro del islamismo, era imposible para un musulmán observar con éxito "un patrón de vida islámico" bajo el imperio de un sistema no-islámico de gobierno. Reconocer la imposibilidad de establecer un Estado Islámico sería para Ghannouchi, un acto de realismo, pero para otros como Olivier Roy -agudo observador del islamismo-, sería más bien evidencia del "fracaso" del Islam político o islamismo y de la quiebra de su modelo teórico, lo que le deja sin un programa concreto en el plano económico y político y sin un modelo alternativo de sociedad (1994: 61).

Sociedad civil y Estado Civil

Ghannouchi ha escrito extensivamente sobre el concepto de sociedad civil, al que concibe tanto como "víctima" como "solución" a la hegemonía del Estado autoritario-secular. A diferencia de otros pensadores islamistas, ha insistido en "no ceder el concepto de *madaniyya* (que se viene utilizando en el Mundo Árabe como sinónimo de sociedad civil) a los sectores seculares". Para Ghannouchi, el movimiento islámico ha logrado dar un nuevo impulso en la sociedad civil inclinando la balanza a favor de la constitución de un "Estado de la gente", en lugar de una situación en la que "gente está para el Estado" (citado por Marzouki, 2013: 211).

Esa sociedad civil, tal y como es descrita por Ghannouchi, de algún modo recuerda la comunidad utópica de Medina, establecida por el Profeta Muhammad, y que define un orden político en

el cual la voluntad de la gente tiene precedencia sobre las instituciones políticas ilegítimas. Para Ghannouchi, la fe protege y alimenta los sentimientos civiles. En contraste, la idea liberal e individualista de civilidad, conlleva un “debilitamiento y destrucción” de las relaciones sociales. Ghannouchi usa el término *tawaush* (retorno al estado de barbarie) para describir la “falsa civilidad” que, según él, caracteriza a las sociedades liberales occidentales (citado por Marzouki, 2013: 211). La piedad y la civilidad están entonces inextricablemente unidas: entre más piadosa es la gente, más civil se vuelve, y entre más civil es, más piadosa deviene. Acá la función del Estado se reduce al mínimo: su principal papel es “permitir a los ciudadanos que se vuelvan virtuosos” (civil y piadosamente). En esta perspectiva, la idea secular de la separación de lo terrenal y lo correspondiente al más allá es inútil y contraproducente (citado por Marzouki, 2013: 212). El Estado cumple una mera función técnica.

Para Ghannouchi y los islamistas de Ennadha, la tesis de que Túnez debe reencontrarse con su herencia árabe e islámica está estrechamente vinculada a la idea de Estado Civil. A partir de este concepto, se rechaza la coerción religiosa y se endosa el concepto de pluralismo, aunque según Nadia Marzuiki, desde una perspectiva no-liberal. Libertad religiosa y pluralismo son instrumentos necesarios para el desarrollo moral de la comunidad. Los derechos individuales no son un fin en sí mismos y el individualismo es criticado con fuerza como una expresión de la “decadencia” de Occidente (Marzouki, 2013: 211). La idea de un Estado Civil es planteada por los islamistas como un tercer término entre un Estado Islámico regido por la *Sharia* y un Estado secular. Este Estado Civil podría ser delineado con las siguientes características:

1. El Estado civil no es ni un Estado militar, gobernado por una comisión militar, ni un Estado teocrático, que busca implementar la *Sharia* como única fuente de legislación.
2. Un Estado civil protege la libertad de expresión, de creencias y de culto. El Estado no se entromete en los corazones y las mentes de los individuos.
3. La única fuente legítima de legislación es la voluntad popular, que debe ser respetada sin condiciones, aunque los derechos de las minorías también deben ser protegidos.
4. El Estado civil no habla en nombre del Islam, pero acepta una competencia política justa entre los partidos que se basan en una referencia al Islam, y los partidos seculares (Marzouki, 2013: 214).

Democracia

Reconocer la imposibilidad de constituir un Gobierno Islámico y la necesidad de compartir el poder, así como renunciar a la idea de instaurar la *Sharia*, son criterios que van de la mano del credo democrático de Ghannouchi. Veinte años antes del inicio de las *Revueltas Árabes*, él ya había reconocido que la democracia era una mejor herramienta para luchar contra las dictaduras que el llamado a la *Jihad* o a la instauración de la *Sharia*.

Mientras muchos islamistas han abordado el tema de la democracia, ya sea como la antítesis de la doctrina islámica o como algo que fluye directamente desde el Corán y la *Sunnah*, Ghannouchi adopta un enfoque más matizado. No sólo considera que la democracia es islámica y el Islam es democrático, sino que la democracia, -correctamente practicada- puede favorecer el de-

sarrollo del Islam: “si se permite que la democracia siga su curso en el Mundo Musulmán, el Islam, sin duda, gobernará, puesto que nada hoy en día tiene la capacidad para competir con sus valores de promoción de la justicia, el servicio y la prosperidad” (citado por Tamimi, 2013: ix).

Respecto a la idea de la soberanía, que para la mayoría de los teóricos políticos islamistas pertenece solamente a Allah (Mawdudi, 1993: 21; Qutb, 2007: 11), lo que implica que la democracia -al menos en su forma occidental- es incompatible con el Islam, Ghannouchi adopta al respecto una posición más ecléctica:

Quando decimos “el Gobierno de Dios”, no queremos decir que Dios desciende y gobierna directamente. La ley divina, en su aplicación por el Estado musulmán, se basa en los estatutos constitucionales que se ajusten a la ética islámica. Además, no permite a monarquías u oligarquías controlar los asuntos gubernamentales. Por lo tanto... está claro que “el Gobierno de Dios” se correlaciona con el Estado de las personas o de sus representantes (citado por Elgindy 1995: 111).

La democracia, que Ghannouchi define sucintamente como “un conjunto de mecanismos para garantizar la soberanía del pueblo y para el suministro de válvulas de seguridad contra la corrupción y el monopolio hegemónico de poder”, es una de las contribuciones positivas más importantes de Occidente y no ve ninguna contradicción entre esta y principios tradicionales islá-



micos como *ijtihad* (esfuerzo de reflexión complementaria al Corán y la *Sunnah*), *ijma* (consenso), *baya* (juramento de fidelidad) y *Shūrā* (consulta), que regulan la relación entre la autoridad política y el pueblo. Confrontando a los sectores más conservadores del islamismo que consideran que la democracia es un concepto *kufri* (rechazo y negación de Allah), Ghannouchi ha insistido en que la democracia no es extraña a la cultura tunecino-árabe, ni es exclusiva de Occidente: "están equivocados -dice Ghannouchi-, pues la democracia es el Islam" (citado por Burgat, 2003: 130).

Abrazar la causa de la democracia desde hace tantos años se debe, según él mismo lo afirma, a su propio proceso de educación y formación, y concretamente a dos factores: el primero es su trasfondo filosófico, o lo que él llama "su moldeo filosófico". Para Ghannouchi, su incursión en el campo de la filosofía (incluida la occidental) constituyó un espacio que facilitó, no el adoctrinamiento dogmático, sino el debate libre para la disputa y la controversia. Él se benefició de haber tenido una formación no dogmática que lo expuso a una variedad de escuelas de pensamiento. Su actitud abierta le permitió, por ejemplo, experimentar con el nacionalismo árabe, sólo para descubrir que no era más que una "combinación de dogmas y consignas "sentimentales irrelevantes". El segundo factor fue su enfoque no-partidista hacia el pensamiento islámico. Desde el momento de su conversión del nacionalismo al Islam, cuando vivía en Damasco en 1966, hasta su regreso a Túnez en 1970, optó por no unirse a ninguna organización política islámica. En cambio, mantuvo comunicación y buenas relaciones con todos los grupos islámicos que encontró (Tamimi, 2013: 60).

Más allá de estos factores, en la consolidación de las actitudes democráticas de Ghannouchi influyeron además las ideas de intelectuales como el islamista sudanés Hasan al-Turabi, o el escritor y filósofo argelino Malik Bennabi, quien desde los años sesenta argumentaba que el Islam tenía su propia forma de inspirar una actitud democrática y por ende, un modelo islámico de democracia era posible.

Como Ghannouchi lo ve, el sistema democrático se compone de forma y esencia. Por un lado, la forma está representada en el reconocimiento de la soberanía del pueblo, que se ejerce a través de una serie de "técnicas constitucionales" que pueden variar de un sistema a otro en los detalles, pero están de acuerdo en torno a los principios de igualdad, libre elección, separación de poderes, pluralismo político, libertad de expresión y de reunión y el derecho de la mayoría a gobernar y de la minoría a oponerse. Por otro lado, la esencia del sistema democrático es el reconocimiento de la dignidad del hombre. En consecuencia, la humanidad tiene derecho a disfrutar una serie de derechos que protegen su dignidad y garantizan el derecho a participar en la administración de los asuntos públicos, mientras se mantiene la capacidad para presionar e influir en los gobernantes, y al mismo tiempo disfrutar de la seguridad contra la represión y despotismo (Tami, 2013: 110).

Ghannouchi cree que la democracia en el Mundo Islámico, como en Occidente, puede asumir muchas formas (Esposito, 2001: 114). Tomando como referencia las ideas de Bennabi, argumenta que la forma liberal y laica que ha tomado la democracia en Occidente, constituye la coronación del período posterior a la Reforma y el Renacimiento, y es el resultado de condiciones

socio-políticas, económicas e ideológicas únicas, a saber, los enfrentamientos originados en las desigualdades socio-políticas y económicas de la Europa mercantilista y capitalista. Por consiguiente, el concepto de democracia tiene que ser reconstruido “al margen de sus connotaciones históricas” (citado por Tamimi, 2013: 87). Se trata -en otras palabras- de “des-occidentalizar” la democracia, concebirla como un concepto neutral que depende de cómo se defina, siendo posible hacer referencia a una democracia islámica, concepto que Ghannouchi desarrolla en textos como *al-Hurriyat al-'amma fi-l-dawla al-islamiyya* (Las libertades públicas en el Estado islámico), escrito mientras permanecía en la cárcel. Allí dice:

La democracia islámica emergerá de la unión entre los instrumentos democráticos occidentales y los valores islámicos (...) El sistema democrático ha funcionado en el marco de los valores cristianos dando nacimiento a las democracias cristianas, al igual que ha funcionado en el marco de la filosofía socialista para dar nacimiento a las democracias socialistas. ¿Por qué no funcionaría en el marco de los valores islámicos para dar nacimiento a una democracia islámica? (citado por Hernando de Larramendi, 2013: 91).

A pesar de que una democracia islámica se basa en la igualdad y la libertad, su carácter islámico fija límites e influye en sus instituciones. La ciudadanía en el Estado moderno, según Ghannouchi, debe ser una en la que todos, musulmanes y no musulmanes, sean iguales y posean una nacionalidad

común. Esos derechos, afirma, están garantizados por el Islam (el Corán, la Sunnah y la jurisprudencia islámica). Aunque considera que todos son iguales sin distinción de raza, credo, origen étnico, con igualdad de derechos y libertades, postula dos categorías de ciudadanía: una para los musulmanes, que gozan de la ciudadanía no calificada (*muwatanahammah*), otra para los no-musulmanes, que poseen una ciudadanía calificada (*muwatanahkhasah*). En tanto que estos últimos gozan de plena ciudadanía, la mayoría de los ciudadanos podría determinar que su fe inflencie la vida pública, y por lo tanto el Estado podría prohibir a los no musulmanes ocupar altos cargos en el Gobierno (citado por Esposito: 2001: 115).

Ghannouchi apela entonces a una “democracia islámica”, sin embargo, en ausencia de un modelo democrático islámico plenamente desarrollado, y hasta que el modelo se ponga en práctica, no duda en recomendar como punto de partida el modelo democrático occidental. En un artículo publicado en *The Observer*, escribió:

Si por democracia se entiende el modelo liberal de gobierno que prevalece en Occidente, un sistema en virtud del cual el pueblo elige libremente a sus representantes y líderes, en el que hay una alternancia en el poder y en el que se garantizan las libertades civiles y los derechos humanos, los musulmanes no encontrarán en su religión nada que los prevenga de aplicar la democracia (citado por Bahar, 2003: 76).





Ghannouchi maduro

Las libertades

Al plantear sus argumentos respecto a la libertad desde el punto de vista filosófico, Ghannouchi critica la definición de esta como "ausencia de coacción externa", característica de la idea de libertad negativa, que según él, "confirma la naturaleza mecánica negativa de las libertades individuales" (citado por Tamimi, 2013: 99). Argumentando en contra de esa libertad negativa, afirma que la coacción "puede asumir formas diversas, que pueden ser tan sutiles y disimuladas" que la víctima no es consciente de ello. Esto -explica- "es la forma de coacción que las instituciones estatales y capitalistas en Occidente ejercitan en virtud de su influencia en los medios de comunicación, educación y entretenimiento". Posteriormente, la influencia se ejerce sobre las mentes del público, cuyas decisiones pueden ser manipuladas de una manera que asegure el monopolio del poder por parte de ciertas instituciones políticas o financieras. Ghannouchi se inclinaría más bien hacia una libertad positiva, pero en su forma kantiana: como la capacidad de realizarse a sí mismo en las decisiones autonómicas, decisiones que siempre contendrán un acto de obediencia racional hacia la ley moral.

Las libertades no deben ser vistas como una amenaza al Islam. El Islam fue revelado para establecer los derechos humanos. Esta es su verdadera esencia. Cualquier interpretación del Islam que esté en contra de los derechos humanos fundamentales y los derechos humanos universales, o en contra de la justicia, es refutable y no es parte del Islam (Ghannouchi, 2011). A partir de esto, Ghannouchi ha favorecido siempre un sistema multipartidista de gobierno y estima que si no debe haber restricciones en materia de religión, tampoco ha de haberlas en la política:

El tipo de Estado que queremos es uno que no interfiere en la vida privada de las personas" (...) "El Estado no debería tener nada que ver con imponerle o decirle a la gente qué ponerse, qué comer y beber, lo que deben creer (citado por Devichand, 2012).

En cuanto a los derechos de las mujeres, un tema que suele ser controversial dentro del islamismo, ya desde 1980, Ghannouchi había manifestado -a través de un discurso que luego fue publicado en su libro *Al-Mar'ah al-Muslimah Fi Tunis (La mujer musulmana en Túnez)*-, una dura crítica hacia la posición anterior de su movimiento referente a las mujeres y había demandado una revisión, en el sentido de afirmar el principio de la igualdad entre los sexos, y la necesidad de involucrarlas activamente en todas las actividades políticas y sociales (Tamimi, 2013: 76). De igual modo ha señalado que el movimiento islámico ha fallado al apreciar y abordar la situación de las mujeres musulmanas de manera adecuada. En lugar de ofrecer una visión liberadora, muchos islamistas han permanecido ignorantes e insensibles frente a la "opresión, degradación y humillación de las mujeres, [y] la restricción de sus horizontes y roles... durante los largos siglos de decadencia... en los que la personalidad de la mujer fue arrasada y se transformó en un objeto de placer en nombre de la religión". Un "falso Islam ha sido inculcado en las mentes de las mujeres (...) Islam significaba sólo el velo, aislamiento dentro de la casa, hacer la voluntad de los hombres, falta de libertad" (citado por Esposito, 2001: 111).

Desde 1990, Ghannouchi no ha cuestionado el Código de Estatuto Personal y ha indicado que su movimiento no busca una reversión del modelo heredado durante la época de la dictadura

ni pretende “de-emancipar” a las mujeres. En una entrevista de 1995, expresaba más bien que “la igualdad entre los sexos está garantizada por el Islam”:

El Corán dice que los hombres y las mujeres son iguales. Las mujeres tienen derecho a la educación, el trabajo, a escoger su hogar y el matrimonio, a la propiedad y la participación política. Yo insisto en la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres. Esto no contradice los papeles específicos de los hombres y las mujeres, por ejemplo, en la guerra, los hombres pelean y las mujeres les ayudan. Yo no creo en forzar el hiyab en las mujeres. Es una cuestión personal, no un deber del Estado (citado por Elgindy 1995: 113).

En una entrevista de octubre de 2011, reiteró la posición expuesta en 1995 y aseveró que el gobierno encabezado por Ennadha no impondría a las mujeres el uso del velo islámico, “pues todos los intentos de hacerlo en otros países árabes han fracasado” (Anónimo, 2011). “Los islamistas moderados en Túnez: Protegeremos los derechos de todos”, *El Mundo*). Ghannouchi también manifestó que las mujeres ocuparían puestos de trabajo en el Gobierno de coalición (*Troika*), “tanto si usaban un *hiyab* como si no lo usan”.

Ghannouchi y sus críticos

En este tema del *hiyab* -como en otros ámbitos- se verifica una evolución en las ideas de Ghannouchi hacia posiciones más liberales. En términos generales, él ha sido un político muy consistente a lo largo del tiempo, pero sus detractores recurrentemente le reprochan haber proferido en el pasado comentarios u opiniones de naturaleza "extremista". Por ejemplo, en 1981 manifestó un considerable disgusto por una ley que restringía el uso del *hiyab* para ciertas mujeres y que calificó como un ejemplo de la "modernidad de Bourguiba", que sólo buscaba imitar a Occidente sin tener en cuenta las normas culturales y religiosas indígenas (citado por Elgindy 1995: 113). Ghannouchi suele responder a este tipo de acusaciones diciendo que "sólo las piedras no cambian en veinte años, pero las personas sí".

Durante la dictadura y los años de persecución contra los islamistas de Ennadha, Ghannouchi acusó al gobierno de Ben Ali de haber participado de manera directa en campañas de prensa dirigidas a desacreditarlo. Desde su exilio londinense, el líder islamista llevó a los tribunales varios casos de difamación e injurias en su contra. Al parecer, avergonzado por las reiteradas críticas a su historial de derechos humanos por parte de las organizaciones internacionales de derechos humanos, el gobierno de Ben Ali pudo haber buscado vengarse de Ghannouchi tratando de desacreditarlo.

Desde la academia occidental y los sectores seculares árabes también se han ventilado críticas hacia Ghannouchi. En su ensayo "The Al-Nahda Movement in Tunisia: from Renaissance to Revolution", publicado en el libro *Islamism and Secularism in*

North Africa (1996), el profesor Michael Collins Dun se propuso demostrar lo que él consideró como evidencia de que Ennadhā, bajo la conducción de Ghannouchi, evolucionó o fue conducido hacia posiciones mucho más radicales y revolucionarias de lo que originalmente se ha considerado. De igual modo, dentro del secularismo Ghannouchi ha recibido diversas críticas, como las planteadas por Bahey Eddin Hassan, director del Cairo Institute for Human Rights Studies y conocido opositor de lo que él llama el "Islam político". Para Hassan, Ghannouchi es un ejemplo del "maquiavelismo rampante" que se aprecia dentro del islamismo (citado por Tamimi, 2013: 277). La supuesta flexibilidad y moderación de islamistas como Ghannouchi –a quien acusa de hipócrita– se explica históricamente por el recurso a la *taqiyyah*, que permite a los islamistas que atraviesan periodos de debilidad, declarar posiciones que contradicen sus creencias y ocultar aquellas opiniones que contradicen las de los otros.

Ennadha y la Revolución del Jazmín

Desde 1987, Ben Ali enmendó varias veces la Constitución para perpetuarse en el poder a la cabeza de un régimen crecientemente autoritario y corrupto. El país se había convertido en lo que un académico tunecino describía como “una gran comisaría, un Estado *mujabarat* (controlado por los servicios de inteligencia) por excelencia” (Sadiki, 2008: 165), o lo que otros caracterizaban como un Estado “policiaco-orwelliano”.

A pesar de su imagen progresista, especialmente en lo referente a los derechos humanos de la mujer, Túnez seguía siendo uno de los países más represivos de la región euro-mediterránea. Paradójicamente, antes de la *Revolución del Jazmín*, Túnez era elogiado por la prensa occidental y los grandes organismos financieros internacionales como “modelo de estabilidad política y crecimiento económico”, todo esto a pesar del desempleo masivo, la corrupción endémica y la creciente pobreza. Los procesos de privatización y liberalización implementados en los años noventa constituyeron la última etapa en el proceso de desmantelamiento del proyecto socialista y de economía centralmente planificada impulsado originalmente por Bourguiba. Dichos procesos estaban dirigidos a crear las bases de una economía de mercado

moderna y de una transición a la democracia. Sin embargo, los resultados en el plano político fueron otros: una reorganización del autoritarismo y una subversión de las tendencias democráticas en el ámbito local y nacional (King, 2003: 3).

La economía tunecina -muy dependiente de Europa- sufrió un significativo retroceso a partir de la crisis financiera mundial en 2008. La caída de los ingresos del turismo, la mengua en las remesas de los inmigrantes y la disminución de las exportaciones, redujeron el PIB a la mitad entre 2007 y 2010. El desempleo llegó en 2010 al 30% en el caso de los jóvenes de 18 a 29 años, y al 50,63% en el caso de los jóvenes con estudios universitarios.

La complicidad de potencias como Francia o los EE.UU. -desenmascarada a partir de la divulgación de los cables de Wikileaks-, mostraba hasta qué punto Washington amparaba la dictadura de Ben Ali y como éste sacaba provecho de la "guerra global contra el terrorismo" para mantener la represión en nombre de la lucha contra el "extremismo islámico". Ben Ali retuvo cierto apoyo a regañadientes de la población en toda la década de 1990, debido a la sangrienta guerra civil que sacudía Argelia y que enfrentaba a un régimen de partido único secular y a una violenta oposición islamista. Para muchos en Túnez, tolerar a Ben Ali parecía un pequeño precio a pagar para evitar el mismo destino que los argelinos.

Cuando Ben Ali visitó a George W. Bush en 2004, el presidente estadounidense elogió a su huésped por las "reformas" llevadas a cabo en materia de "libertad de prensa", y por realizar "elecciones libres y competitivas". Por otro lado, Francia apoyó sistemáticamente las dictaduras de Bourguiba y Ben Ali por razones geopolíticas e intereses neocoloniales. La visión de Ben Ali del islamismo

como una amenaza y su deseo de eliminarlo en el país, coincidían con los intereses de seguridad franceses de limitar la inmigración bajo el pretexto de “combatir el terrorismo” (Gana, 2013: 6). Al igual que Bush, el presidente Nicolás Sarkozy elogió a Ben Ali por “ampliar la esfera de las libertades”, e incluso cuando las protestas populares estallan en diciembre de 2010, la Ministra de Asuntos Exteriores, Michèle Alliot-Marie, ofreció a Ben Ali formaciones antidisturbios para reprimir a los manifestantes.

En este contexto estalló la llamada *Revolución del Jazmín*, después de que Mohamed Bouazizi, un joven vendedor ambulante se prendió fuego en la ciudad de Sidi Bouzid, en protesta por la acción de la policía que le había incautado de forma abusiva su puesto callejero de venta de frutas. El suceso fue la chispa que incendió una pradera humana henchida de descontento y rápidamente se sucedieron grandes protestas populares en las principales ciudades tunecinas.

El inicio de la *Revolución del Jazmín* se constituyó pronto en el referente para todas las *Revueltas Árabes* que, aunque desarrollarían trayectorias diferentes, compartían una agenda sociopolítica similar, un conjunto de características comunes. Aunque enraizadas en protestas populares que se habían sucedido en el Mundo Árabe desde hace varios años, las revueltas fueron procesos espontáneos que no respondían a un programa político definido y que básicamente se remitían a consignas como *Al-Sha`b yurid isqāt al-nizām* (el pueblo quiere la caída del régimen), *Aish, horreya, `adala igtema` yyia* (pan, libertad, justicia social) o *hurriyah, izzah, karamah* (libertad, empoderamiento y dignidad). Las revueltas no estuvieron encabezadas por un liderazgo único y nunca se plantearon demandas como la aplicación de la ley islámica o la creación de un Estado islámico.

No obstante, Túnez presentaba algunas diferencias con respecto a otros escenarios como Egipto. Comparado con este país, es una nación relativamente pequeña, con once millones de habitantes y una población bien educada y homogénea. A diferencia del caso egipcio, el ejército tunecino no estaba politizado y se mantenía relativamente separado de los servicios de inteligencia y de la represión. El régimen de Ben Ali era un Estado policial, no una dictadura militar.

En cuanto al islamismo, este movimiento no jugó un papel protagónico en las movilizaciones que llevaron al derrocamiento de Ben Ali. De hecho, los islamistas de Ennadha no estuvieron al frente de las protestas y nunca organizaron llamados a aplicar la *Sharia* o la creación de un Estado islámico. Ghannouchi reconoce que la Revolución fue un esfuerzo plural y que Ennadha fue apenas uno entre muchos otros grupos que se unieron a las protestas:

La Revolución no sucedió en el vacío. Fue la culminación de la lucha de generaciones de tunecinos por la libertad y la dignidad, incluyendo a los sindicalistas, los nacionalistas, izquierdistas, liberales e islamistas. Todos estos activistas políticos, los defensores de los derechos humanos y los activistas de la sociedad civil han luchado durante décadas para denunciar el estado de tiranía, la injusticia social y la corrupción, y su esfuerzo ha logrado despojar al régimen de cualquier legitimidad y preparar el terreno para la revolución (citado por Babador, 2011).

En otra entrevista, Ghannouchi agrega:

Nuestra Revolución fue encabezada por jóvenes, especialmente los graduados universitarios desempleados. Pero Ennadha estuvo entre ellos, entre los que más sufrieron en Túnez en los últimos 20 años. Dudo que haya una familia en Túnez que no conozca a un miembro de Ennadha que fuera asesinado, expulsado o encarcelado. Esto aumentó la presión, la rabia en la sociedad. Ennadha fue parte de esta presión. No constituyó el liderazgo de la Revolución. Y ningún partido tiene el derecho a tomar la revolución con sus consignas. Pero sí fuimos parte de la presión que obligó a los jóvenes a la rebelión (citado por Usher, 2011).

Pese al carácter secular de las revueltas, el escenario político posterior a la caída del dictador favoreció un creciente protagonismo de Ennadha y sus líderes. Aun así, el paso de la clandestinidad a la vida política abierta no fue un proceso sencillo para los islamistas. El partido hizo frente a su inclusión en el proceso de transición política desde una posición frágil, pero con una certificada capacidad de adaptación y compromiso. La represión experimentada durante décadas demandaba reconstruir -prácticamente desde cero- las estructuras de la organización, acomodándolas a una sociedad que había mutado mucho desde los años noventa y de la que los líderes islamistas que habían vivido en el exilio, se encontraban desconectados. Las estructuras directivas del partido seguían siendo las mismas que a inicios de

los noventa, y no incluían a ningún representante menor de cuarenta años; lo cual generaba diferencias generacionales entre los militantes del exilio y los que habían permanecido en el país.

En este contexto, el partido fue legalizado el 1 de marzo de 2011, integrándose de inmediato al Comité para la Protección de la Revolución, formado en respuesta a las protestas y que reunía a 28 organismos independientes, como la UGTT y otros movimientos de izquierda. Ese mismo mes, una encuesta de opinión mostraba que Ennadha ocupaba el primer lugar de las preferencias entre los partidos políticos, con el 29% de intención de voto, seguido por el Partido Demócrata Progresista (PDP, al-Hizb ad-Dīmuqrati at-Taḡaddumī) con el 12,3% y el Movimiento para Renovación (MR, Harakat at-Tajdīd) con el 7,1%.

Este temprano protagonismo de Ennadha empezó a tensar las diferencias entre los musulmanes más conservadores y los sectores seculares dentro de la sociedad tunecina. Para los sectores intelectuales y políticos seculares, la posibilidad de que los islamistas de Ennadha llenaran el vacío de poder dejado por la dictadura y se valieran de los procesos democráticos para transformar al país en un "Estado Islámico" similar a Irán, socavando eventualmente las libertades civiles y políticas de aquellos que no compartieran su visión islamista, era objeto de profundas preocupaciones. Se repetía con frecuencia en la prensa que los islamistas pretendían "convertir a Túnez en una teocracia", en donde los derechos humanos, la igualdad de género y la libertad de conciencia "no tendrían espacio". Frente a esto, las repetidas declaraciones de los dirigentes de Ennadha respecto a su apoyo a la noción de Estado civil, no eran consideradas como sinceras sino como taqiyyah (negación de las creencias religiosas frente

a persecuciones potenciales). La sospecha no se limitaba a los sectores seculares tunecinos. Algunos observadores occidentales que seguían de cerca las revueltas, como John R. Bradley, se sumaban a la desconfianza hacia los islamistas. Bradley decía en su libro *After the Arab Spring: how islamists hijacked the Middle East revolts*:

Mientras muchos reporteros occidentales consideran que los disturbios en Medio Oriente son un paso hacia la democracia, Yo creo lo contrario. Son los islamistas, que quieren crear un Estado Islámico e imponer la Sharia, los que emergerán triunfantes del presente caos (...) (2012: 1).

Otras voces críticas desde el campo secular acusaban a Ennahda de extremismo y terrorismo, resaltando episodios de los años noventa, cuando activistas islamistas atacaron oficinas del partido gubernamental RCD en un barrio de la capital, matando a un civil, o el lanzamiento de ácido en los rostros de algunos individuos. En su momento, Ghannouchi admitió que individuos afiliados al partido estuvieron detrás de algunos actos de violencia, pero insistió en que habían actuado "sin la aprobación de la dirección del partido".

Las críticas que señalaban la supuesta "radicalidad" de los islamistas o su intención de "islamizar" al país, en realidad pasaban por alto el hecho de que desde hace varios años -mucho antes de iniciada la *Revolución del Jazmín-*, Ennahda había iniciado un nuevo proceso de moderación. Sus líderes venían haciendo hincapié en su compromiso con un régimen democrático basado en

los principios islámicos, que sería compatible con la protección de las libertades individuales básicas. Las fricciones internas, el fracaso de la experiencia legal del partido y las repercusiones de la llamada "guerra mundial contra el terrorismo", habían desplazado a Ennadha hacia la izquierda, al punto de que, a partir de las reiteradas concesiones hechas por Ghannouchi al secularismo, la cadena de televisión *Al-Manar*, cercana a Hezbollah, lo había llamado "comunista" (Teyeb, 2011).

Así, cuando Ennadha ingresa de lleno a la nueva etapa política de la postdictadura con un discurso político pragmático, flexible y dispuesto a ofrecer garantías de su compromiso con los valores de la democracia, los derechos humanos, la no violencia e incluso con el Código del Estatuto Personal, baluarte legal de los derechos de las mujeres, difícilmente se podía afirmar que se trataba de una estrategia oportunista dirigida a atenuar las reservas de los sectores seculares. Se trataba –como lo señala Marzouki- de acusaciones infundadas. El apoyo de los dirigentes del partido a la idea de un Estado Civil no era una pose oportunista, sino una posición derivada de un proceso de reflexión y cambio forjado a lo largo de un periodo extendido de tiempo, lo cual desmentía la acusación de "doble discurso" (Marzouki, 2013: 208).

Para Ghannouchi, la supuesta intención de "islamizar" el país por parte de Ennadha sería más bien el producto de decenios de "campañas de desinformación y miedo contra el partido implementadas por Ben Ali, dentro y fuera del país, para justificar la represión de los islamistas". En el marco de estas y otras críticas hacia Ennadha, Ghannouchi manifestó que, después de la Revolución, algunos de los adversarios del movimiento habían adoptado las prácticas de Ben Ali, pues estaban preocupados por el

peso electoral del partido. En una entrevista en el diario *Le Temps*, afirmó que los islamistas no cuestionarían el Código del Estatuto Personal, el más progresista del mundo musulmán, ya que este -según dijo- "se basaba en la *Sharia*", y no tocarían las relaciones entre la religión y el Estado, porque "Túnez es un Estado islámico según su Constitución". Ghannouchi se refirió además al velo, asegurando que se trataba de "una elección personal" y rechazó las medidas más aberrantes del derecho musulmán para castigar delitos, como la lapidación en caso de adulterio o la amputación de las manos en caso de robo, que son "en nuestros días métodos impracticables" (citado por Naïr, 2012).

En marzo de 2012 Ghannouchi anunció que, de cara a la elección de la Asamblea Nacional Constituyente, su partido no buscaría imponer la *Sharia*. Esta decisión se tomó -dijo-, "no porque no creyéramos en la Ley Islámica, sino porque el concepto de la *Sharia* aún no está claro en la mente de muchos tunecinos y hay muchas mujeres y una gran parte de la elite para quienes el significado de la ley *Sharia* es ambiguo" (citado por Ben Ahmad, 2012). Interrogado por un periodista sobre la idea convencional islamista de que la revelación divina debe regir las sociedades islámicas", Ghannouchi respondió:

Cuando alguien me pregunta qué es la Sharia, yo respondo que nuestro programa electoral se basa en nuestra comprensión de la Sharia. Tenemos que vivir por la Revelación de Dios en el marco de lo posible. Creemos que la cuestión de la libertad es una cuestión básica. Ennadhha no se aventuró en el mundo de la política para hacer campaña a favor de la

Sharia, sino a favor de la libertad. La libertad es parte de la Sharia, un ideal de la Sharia, junto con otros ideales como la justicia. Toda nuestra lucha es en este sentido (citado por Ben Ahmad, 2012).

En otra entrevista, Ghannouchi exponía su visión del Islam comprometida con la libertad:

Podemos ver al Islam como una religión humanista, y creemos que el Islam, si es presentado correctamente a las personas, de manera que puedan ver su humanidad, será adoptado por ellas. Nosotros somos un pueblo musulmán, y si podemos revelar la verdad del Islam, las personas la abrazarán. El obstáculo al que se enfrenta el Islam es la dictadura y la tiranía, que es la razón por la cual toda nuestra lucha ha sido una lucha por la libertad, ya que creemos que, al abrir la puerta a la libertad, se abre la puerta al Islam. Sin embargo, no tenemos ninguna prisa. Hemos tenido que luchar para obtener una licencia como un partido político y luego para impartir lecciones religiosas en las mezquitas. Ahora las mezquitas están abiertas para nosotros, lo mismo que la sociedad y la política (citado por Ben Ahmad, 2012).

El líder de Ennadha se comprometió igualmente a que si su partido obtenía la mayoría absoluta, el país sería gobernado por un gobierno de unidad nacional. Esta propuesta de inclusión y

gobierno compartido, no solo evidenciaba una disposición a incluir todas las voces emergentes después de la caída de Ben Ali, sino que apuntaba de modo especial a rechazar la exclusión de la identidad islámica del país promovida por décadas de laicismo. Ghannouchi agregó en una entrevista con el diario turco *Zaman*:

No podemos permitir en el Mundo Musulmán seguir excluyendo una parte importante de nuestra identidad: el Islam. Esta exclusión sólo ha conducido a la discordia, a conflictos y al fracaso en el nivel político y económico. Por lo tanto, llamamos a la reconciliación con nuestra identidad, para la compatibilidad entre el Islam y la democracia, y el Islam y la modernidad (citado por Başbaydar, 2011).

Ghannouchi advirtió asimismo que no sería "otro Khomeini" y rechazó la idea de un Estado teocrático, afirmando que su partido apostaba por una sociedad donde la libertad de creencia, conciencia y elección estarían garantizadas y protegidas. Además, rechazó la imposición de las creencias o los estilos de vida a la gente, ya fuera bajo el nombre de liberalismo o el Islam. Ghannouchi añadió:

La identidad árabe-islámica del país es una cuestión de consenso nacional, expresada en la Constitución de Túnez. Sin embargo, ni el Estado ni nadie tiene el derecho a monopolizar la interpretación del Islam o imponer un determinado entendimiento sobre las personas o restringir sus opciones en la vida porque

no tenemos una iglesia en el Islam. La libertad es el principal valor para nosotros, y no se debe temer que nosotros la violemos (citado por Başbaydar, 2011).

Con todo, las actitudes moderadas asumidas por Ennadha y sus líderes no implicaban una aceptación del laicismo. Ghannouchi se manifestó abiertamente en contra de la laicidad, que según expresó "no implica democracia", pretende que estemos ligados a las cosas del mundo de aquí abajo y apela a un desarrollo económico y a una equidad que no tienen en cuenta a la religión".

Pese a todas las declaraciones de los líderes del partido que reafirmaban el compromiso de Ennadha con la democracia, los derechos humanos y las libertades, las sospechas de los sectores seculares no se disipaban: "Están haciendo doble discurso, y todo el mundo lo sabe", sostenía Ibrahim Letaief, locutor de radio en *Mosaïque FM*, una estación popular donde recurrentemente se vertían críticas mordaces contra los islamistas. Ennadha, agregó Letaief, "sólo ha atemperado su retórica, en un intento de ganar votos, pero una vez en el poder impondrá la Ley islámica estricta (citado por Sayare, 2011).

La elección de la Asamblea Nacional Constituyente

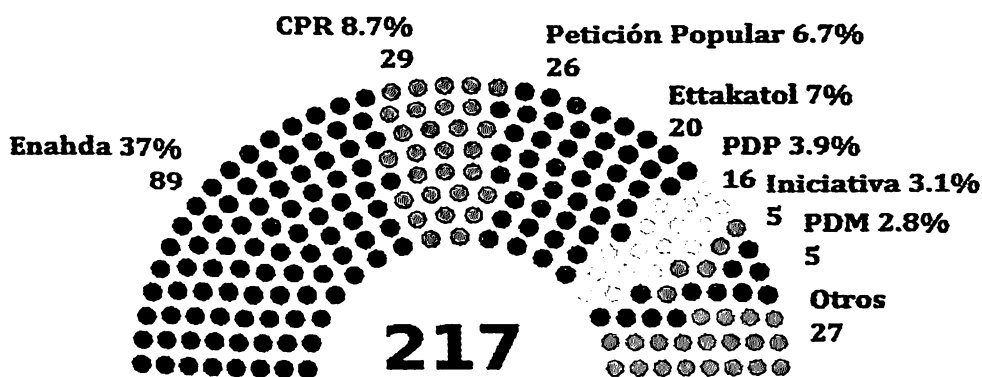
Desde los inicios de la transición, Ennadha inició una intensa movilización destinada a tener presencia en las principales instancias y frentes organizados tras el derrocamiento de Ben Ali, como el "Frente del 14 de enero", el "Consejo para la Salvaguardia de la Revolución" o la "Alta Instancia para la Realización de los Objetivos de la Revolución, la Reforma Política y la Transición

Democrática”, un verdadero “laboratorio parlamentario” en el que fueron adoptadas las medidas transicionales hasta la celebración de las elecciones de la Asamblea Nacional Constituyente, pautadas para octubre de 2011. Dentro de esta instancia, en la que convivían distintas ideologías, los representantes de Ennadha asumieron posiciones pragmáticas, como el apoyo a la paridad entre hombres y mujeres en la ley electoral. Ennadha suscribió con otras 11 organizaciones un acuerdo por el que aceptaba el Estado civil y el mantenimiento del artículo 1º de la Constitución en los términos en que había sido redactado en la Constitución de 1959 (citado por Hernando de Larramendi, 2013: 97).

Las elecciones de la Asamblea Nacional Constituyente efectuadas el 23 de octubre, conformaron el primer paso institucional que canalizaba las aspiraciones democráticas de las *Revueltas Árabes* en el Medio Oriente. Participaron 110 partidos políticos y unos 11.000 candidatos. Los resultados confirmaron lo que las diferentes encuestas habían proyectado y que daban como ganador a Ennadha. Los islamistas obtuvieron el 37,04% de los votos y 89 escaños, seguidos del Congreso por la República (CPR, al-Mu’tamar min ajl il-Jumhūriyyah), partido de orientación nacionalista árabe encabezado por Moncef Marzouki, y el Foro Democrático para el Trabajo y las Libertades (Ettakatol, at-Takattul ad-Dīmuqrati min ajl il-’Amal wal-Hurriyyāt), de tendencia socialdemócrata y liderado por Mustafa Ben Jaafar (ver gráfico No. 1). Con estos dos partidos Ennadha conformó una coalición o *Troika* que acordó dar el cargo de primer ministro a Hamadi Jebali (representante del ala más pragmática de Ennadha), la presidencia del país a Marzouki y la presidencia de la ANC a Ben Jaafar, de Ettakatol. El acuerdo también estableció la creación de 42 carpetas ministeriales, de las cuales 19 serían para Ennadha, incluyendo los ministerios del Interior, Justicia, Salud y Relaciones Exteriores.

Gráfico No. 1
Elecciones Asamblea Constituyente 2011

Porcentaje de votos y escaños



Fuente: Elaboración propia con base en <http://www.tunisia-live.net/2011/11/14/tunisian-election-final-results-tables/>

El triunfo de Ennahda fue categórico, casi 30 puntos porcentuales por encima del CPR. Una victoria significativa si se toma en cuenta que el partido estuvo proscrito entre 1991 y 2011 y que muchos tunecinos por debajo de los 30 años (el 54% de la población) nunca habían conocido a los islamistas de manera directa. Sin embargo, las elecciones estuvieron marcadas por una alta abstención (48%). Si se tiene presente este hecho, la votación de Ennahda representó apenas el 18,1% del padrón electoral.

¿Cómo se explica en todo caso la victoria de Ennadha? Varias explicaciones pueden plantearse al respecto. Ennadha demostró mucha habilidad y celeridad en la organización de estructuras partidarias electorales alrededor del país después de la caída de Ben Ali. “Células dormidas” del partido fueron eficazmente reactivadas y se sumaron a la tarea de constituir una eficaz maquinaria electoral. Al respecto indica Abdelhamid Jelassi, miembro del Comité Ejecutivo del partido:

Dado el hecho de que éramos un partido viejo, fuimos capaces de revivir nuestras estructuras inmediatamente después de la Revolución en enero. Militantes que estuvieron en prisión durante un largo periodo empezaron a trabajar por el partido de nuevo, junto a aquellos que habían operado clandestinamente (citado por Hostrup y Cavatorta, 2012).

Algunos analistas explicaban también la victoria de los islamistas a partir de la reputación de Ennadha como la oposición más intransigente frente a Ben Ali, y por lo tanto, haber sido durante tantos años el blanco principal de la represión gubernamental. Otros señalaban la debilidad de las fuerzas seculares, atomizadas en decenas de partidos liberales, socialistas, marxistas, republicanos, nacionalistas, pan-arabistas, etc. Para Ghannouchi, Ennadha ganó estas primeras elecciones debido a dos factores. El primero fue el capital de simpatía que el partido tenía entre la gente, tras haber sido perseguido con la mayor saña por el Gobierno. El otro factor fue el hecho de que Ennadha hablaba un lenguaje muy sencillo y cercano a la gente y a su comprensión; eso -para Ghannouchi- liberó el Islam, convirtiéndolo en un “símbolo de la frater-

nidad, un símbolo de libertad, incluida la libertad de los derechos de las mujeres" (Ghannouchi, 2011).

Efectivamente, una de las razones decisivas de la victoria pudo ser el deseo de reivindicar la identidad islámica del país. A pesar de decenios de secularismo duro, el país venía experimentando en los últimos años un proceso de re-islamización, que se notaba en el creciente uso de vestimentas islámicas, la proliferación de espacios de estudios coránicos, el aumento en la asistencia a las mezquitas y diversas campañas tendientes a la moralización de la vida pública (Marzouki, 2011a: 152). Túnez nunca dejó de ser un país en el que el Islam desempeña un papel significativo en la vida de muchos de sus habitantes. Incluso el derrocado presidente Ben Ali, quien fue acusado a menudo de "luchar contra el Islam" y no sólo contra los islamistas, había intentado sacar provecho de las sensibilidades religiosas de la población. Por ejemplo, su autobiografía oficial fue reescrita al inicio de su mandato para hacer constar que había nacido "dentro de las cuatro paredes de la Mezquita de Sidi Makhlouf", un sitio muy venerado por los musulmanes en Túnez.

En todo caso, es importante que ninguna de las razones aludidas, ni siquiera las planteadas por Ghannouchi, explicaban la victoria de los islamistas como un apoyo popular a la implantación de la *Sharia* o la creación de un Estado islámico.

Por otro lado, en cuanto a la composición del voto islamista, los observadores foráneos suelen creer que los pobres y las clases trabajadoras apoyaron a Ennadha, en tanto que las clases más prósperas y los intelectuales estaban en contra. Una tesis que para el profesor de derecho constitucional de la Universidad de Túnez, Al-Hadi Bulleid, no es certera:

Contrariamente a Argelia, no tenemos una elite que esté conectada a Francia y se nutra de la cultura francesa. Lo que tenemos son personas que han terminado su educación en Francia, al igual que contamos con personas que han terminado su educación en los EE.UU.; no hay nada más que eso (...) Ennadha tuvo éxito porque fue percibido como una fuerza política trabajando en favor de las clases populares. Al mismo tiempo, actuó como un partido nacional y árabe-nacionalista y no sólo como un partido islamista. Sin embargo, sería erróneo creer que este era el único partido que ha intentado hacer un llamamiento a la clase trabajadora o que trató de vincular el nacionalismo árabe con el Islam. Tenemos una izquierda y un movimiento sindical con una larga trayectoria que también hace mucho tiempo han ejercido esos roles políticos y que también pagaron un precio muy elevado por sus acciones durante la época de la tiranía (citado por Yehia, 2011).

En términos generales, los islamistas se vieron asimismo favorecidos por no presentarse durante la campaña como abiertamente contrarios al legado modernizador de Bourguiba, lo que seguramente atrajo el voto de ciertos sectores seculares. En efecto, Ennadha no se opuso al derecho de las mujeres a demandar el divorcio, a la prohibición de la poligamia o a otros avances que se habían introducido en el Código del Estatuto Personal. "Quizás -como expresa Bulleid- los líderes de Ennadha se percataron de

que el ciudadano promedio en Túnez es un musulmán moderado, al que le gusta disfrutar de la vida y que aspira al progreso y los tipos de las libertades individuales y civiles que tienen en Europa, aunque afirme ser partidario del Islam político” (citado por Yehia, 2011).

Otro factor que pudo haber favorecido la victoria de Ennadha fue el hecho de que muchos tunecinos votaron por los islamistas a partir de su admiración por el “modelo turco” del primer ministro Recep Tayyip Erdogan y el partido AKP, que para muchos ha significado una combinación exitosa de políticas seculares, Islam y democracia. Al respecto dice Kemal Bin Yunis, director del Centro Ibn Rushd de Estudios Magrebíes:

Túnez se está moviendo en el empuje gravitacional del modelo turco. Para los islamistas moderados, como Ennadha, esto es inevitable por muchas razones, principalmente la dependencia económica de Túnez del turismo y su estrecha relación con Occidente (citado por Yehia, 2011).

En efecto, el “éxito” de Erdogan en Turquía, dio esperanzas tanto a islamistas como a seculares respecto a la posibilidad de compatibilizar el Islam con la democracia en el nuevo escenario político tunecino. No obstante, asimilar el modelo turco del AKP a las realidades de las **Revueltas Árabes** no es una tarea sencilla. Sendas diferencias impiden “trasplantar” el modelo con facilidad. En primer lugar, los antecedentes históricos y culturales de Ennadha son muy distintos a los del AKP. Turquía nunca fue sometida a ningún tipo de dominación extranjera directa, mientras que

Túnez consiguió la independencia apenas en 1956, después de haber sido una colonia francesa desde 1881 y, antes de eso, sujeta al dominio de los otomanos. El proceso de modernización y de occidentalización del país que Bourguiba realizó a su llegada al poder, fue algo impuesto "desde el exterior", y los islamistas tunecinos identificaron la influencia ejercida por Occidente como la principal razón de la supuesta decadencia de la sociedad tunecina (Torelli, 2012a: 67). En el caso de Turquía, desde su creación como Estado-nación moderno el proceso de occidentalización fue acelerado, evolucionando de una manera bastante diferente en comparación con los Estados-nación constituidos en el Mundo Árabe después de la descolonización. Ennadha se convirtió incluso en una fuerza política anti-sistémica, debido a la represión del Gobierno y como reacción a un sistema que no permitía su existencia y actividades, un devenir muy distinto al del AKP. Finalmente, el AKP se define como un partido conservador inspirado por el Islam y sus valores, mientras Ennadha es típicamente un partido islamista, que inclusive se parecería más al antecedente del AKP, el Partido del Bienestar (RP, Refah Partisi).

De la clandestinidad al gobierno

Después de la victoria en las elecciones para la Asamblea Constituyente, Ennadha se enfrentó a un doble reto: afirmar su identidad religiosa y preservar la alianza con sus socios seculares de la *Troika*. Ghannouchi aseveró que Túnez “sería una nación libre, independiente y próspera, que protegería los derechos de todos los ciudadanos, independientemente de su sexo o su religión” y que las mujeres tunecinas “no se verían obligadas a llevar el velo” (citado por Maged, 2011). En términos generales, los dirigentes de Ennadha insistieron, antes y después de las elecciones, en su disposición al diálogo y a la definición de una hoja de ruta hacia la democracia.

La legitimidad ganada por los islamistas en las urnas los enfrentó al reto de asumir responsabilidades ejecutivas en un contexto de dificultades e incertidumbres sociales y económicas. Desde sus inicios, el desempeño de la *Troika* se vio afectado por tensiones derivadas de la falta de cohesión interna, que contribuyeron a erosionar el funcionamiento del primer gobierno democrático encabezado por Ennadha. Adicionalmente, la gestión del Gobierno se vio afectado por el deterioro de la situación socio-económica y el aumento del clima de inseguridad en el país.

Pese a la victoria electoral y su condición de partido mayoritario dentro de la ANC, los islamistas se vieron obligados a hacer concesiones con el fin de mantener la *Troika* con el CPR y Ettakatol. Una de estas concesiones fue ceder el Ministerio de Educación a los socialdemócratas de Ettakatol, lo que limitó cualquier intento de revertir las reformas realizadas en 1989 por el ex ministro de Educación, Mohamed Charfi. Tales reformas implicaron un escrutinio cuidadoso de los libros de texto: todos los pasajes que predicaban “intolerancia” fueron eliminados, dejando espacio para un énfasis en lo que se consideró como “lo mejor del pensamiento medieval musulmán” referente a educación religiosa, a la vez que el currículo de ciencias incorporó temas como las teorías de la evolución y del Big Bang. La introducción de estas reformas provocó en su momento un conflicto entre Ennadha y el ex presidente Ben Ali, a quien se acusó de “des-islamizar al país” (Bechri, 2012). Desde el fin de la dictadura, Ennadha manifestó su interés en retornar a la época “pre-Charfi”, e implementar una reforma lingüística orientada a una arabización que pusiera fin a lo que en el pasado Ghannouchi había llamado una “contaminación lingüística”, en referencia a la extensa utilización del francés en el ámbito de la educación y en la esfera pública. Los otros socios de la Troika, sin embargo, dejaron en claro que la educación debía permanecer fuera de las manos de Ennadha, y lo lograron.

Poco después de que la ANC fuera constituida, se inició un debate respecto al papel de la *Sharia* en la nueva Constitución. La plataforma electoral de Ennadha no hacía mención de la Sharia, y antes de las elecciones Ghannouchi había declarado que su partido no buscaría introducir la Ley islámica en la nueva Constitución. No obstante, luego de la victoria del partido en las elecciones de octubre, un grupo de diputados islamistas, entre

ellos algunos de los miembros más conservadores de Ennadha, propusieron una referencia constitucional a la *Sharia* como “una fuente entre las fuentes” de la ley. Con un escenario en las calles caracterizado por cientos de salafistas manifestándose a favor de esta iniciativa, el presidente de la Asamblea, Mustapha Ben Jaafar, de Ettakatol, amenazó con renunciar si la propuesta era adoptada, y los grupos seculares presionaron a la cúpula de Ennadha para que aclarara oficialmente su posición (Feuer, 2012: 3). Ante la posibilidad de que la *Troika* colapsara, Ennadha apostó por la moderación. La dirección del partido estimó que los costos políticos de imponer la *Sharia* serían demasiado grandes y anunció que apoyaría mantener el mismo texto del Artículo 1 de la Constitución de 1959, que establecía: “Túnez es un Estado libre, independiente, soberano, el Islam es la religión, el árabe es su lengua, y la República es su forma de gobierno”.

La exclusión de la *Sharia* de la Constitución fue sin duda una victoria para los sectores seculares, pero en otros ámbitos el estira y encoje con los socios de la coalición en ocasiones favoreció a los islamistas. La decisión de Ennadha de fiscalizar la libertad de expresión de cara a prohibición de la blasfemia, fue un ejemplo de esto. La idea de criminalizar la difamación de la religión ganó terreno tras las revueltas del 11 de junio de 2012, provocadas por una exposición de arte en la capital que algunos musulmanes conservadores (en particular salafistas) consideraron como “ofensiva” para el Islam. Poco después, un bloque de diputados de Ennadha emitió una declaración formal que pedía la “penalización de los delitos contra la religión”. La propuesta se fundamentaba en el argumento de que “la Revolución se había librado en nombre de la identidad árabe-islámica de Túnez y el respeto a las creencias religiosas de los ciudadanos”, una afirmación que evi-

dentamente muchos cuestionaron. Los islamistas argumentaban que si bien Ennadha respaldaba la libertad de expresión creativa en las artes, la libertad “dependía del respeto de los valores árabes e islámicos del pueblo tunecino”. La declaración instaba además a la ANC a adoptar una ley que tipificara como delito la blasfemia y se insertara al respecto una prohibición explícita en la nueva Constitución (Feuer, 2012: 3). Más adelante, un grupo de diputados de Ennadha propuso un proyecto de ley que tipificaba como delito los “insultos, blasfemias, burlas, y las representaciones de Dios y del Profeta Muhammad”.

El tema de los derechos de las mujeres igualmente ocasionó polémica en los debates iniciales de la ANC. En sus primeros años, Ennadha había defendido posiciones referentes a las libertades personales de las mujeres, que provocaron duras críticas por parte de grupos feministas y seculares. Ahora, fruto de una evolución ideológica favorable a la ampliación de las libertades, el partido formalmente se comprometía a defender el Código de Estatuto Personal, que –tal y como se ha mencionado- define a hombres y mujeres como ciudadanos en condiciones de igualdad, prohíbe la poligamia y otorga a la mujer los mismos derechos en el divorcio, la adopción y otros asuntos personales. Aun así, la discusión desnudó las divergencias internas que existían en el partido respecto a temas como la condición de la mujer. Algunos diputados conservadores del partido esgrimieron argumentos que reñían con los logros alcanzados por el Código. Por ejemplo, en noviembre del 2011, recién iniciados los debates de la ANC, Souad Abderrahim, una de las diputadas de Ennadha, declaró que las leyes tunecinas “no debían proteger a las madres solteras” y argumentó que una ley de 1998 que protegía a los niños nacidos de madres solteras “debía ser eliminada”. Abderrahim sostuvo que la libertad

concedida a los tunecinos “no debía otorgarse a expensas de los principios islámicos” y acotó: «la libertad debe darse a las mujeres dentro de ciertos límites y sin violar las reglas divinas» (citada por Al-Hilali, 2011).

Desde que Ghannouchi regresó a Túnez luego de la sublevación contra Ben Ali, Ennadha intentó presentarse como un partido unificado, y en comparación con sus contrapartes seculares, sin duda alguna mostró más disciplina y una mejor organización. Pero las contradicciones y diferencias internas en Ennadha -como en el caso Abderrahim- hicieron visibles viejas y nuevas grietas dentro del partido. Una ruptura significativa fue la salida del partido del líder histórico Abdul Fattah Mourou, obligado a dejar su cargo en la dirección de los islamistas a partir de las exigencias de los sectores jóvenes del partido, quienes demandaban que Ennadha fuera más autocrítico respecto a la violencia practicada por algunos miembros del partido en los años noventa. Mourou se separó de Ennadha y participó en las elecciones de 2011 como independiente dentro de la coalición centrista Alianza Democrática Independiente, aunque retornó al partido en julio de 2012 (anónimo (2012) Nouveau bureau exécutif d'Ennadha: Mourou et Akrou y retrouvent leur place, *Leaders.com.tn*).

En todo caso, los debates dentro de la ANC y las controversias internas demostraron que, a pesar de las muestras de moderación de Ghannouchi y los pronunciamientos oficiales del partido, persistía dentro de Ennadha un sector conservador que no renunciaba a la posibilidad de usar el poder político para impulsar una islamización del país, lo cual hacía surgir en los sectores seculares, sospechas acerca de las credenciales democráticas de Ennadha y su compromiso con las libertades y el pluralismo.

La difícil gobernanza

Uno de los principales retos que debió enfrentar el gobierno de la *Troika* era satisfacer las expectativas sociales y económicas de los tunecinos. Esta tarea no fue nada sencilla, pues desde el inicio de su gestión, la *Troika* enfrentó numerosas limitaciones para diseñar un plan de gobierno y elaborar un presupuesto de Estado. En parte, las dificultades se debían a la falta de experiencia de los islamistas y sus socios en la gestión de las políticas públicas. Muchos de los líderes de Ennadha habían estado encarcelados o en el exilio y consecuentemente habían perdido el contacto real con el país, no pudiendo desarrollar experiencia en la gestión de los asuntos públicos. Por ejemplo, varios islamistas que asumieron cargos relacionados con la conducción económica, habían tenido una trayectoria profesional bastante accidentada, a menudo salpicada de largas estancias en prisión, lo que les había impedido desarrollar aptitudes en los ámbitos necesarios desde un punto de vista técnico, sobre todo en la economía y las finanzas (Keffi, 2012: 40). Este fue el caso del primer ministro Hamadi Jebali, ingeniero que pasó 16 años en la cárcel, seis de ellos en aislamiento total, acusado de "intentar cambiar la naturaleza del Estado". Los indicadores económicos de alguna manera reflejaban la impericia del gobierno de la *Troika* luego de un año de gestión: el crecimiento económico se redujo a un 1,5% en 2011 y la tasa de desempleo (una de las principales preocupaciones de la población) permaneció invariable, manteniéndose en un 16,7%.

A la cabeza del Gobierno, Ennadha debió también enfrentar movilizaciones populares organizadas especialmente por la UGTT, que desde el inicio de la *Revolución del Jazmín* había visto cómo su membresía se expandía de modo significativo, y que

convocó diversas manifestaciones para pedir -entre otras cosas- medidas de desarrollo regional y exigir la liberación de los jóvenes desempleados arrestados durante las manifestaciones contra la dictadura.

Más allá de la crítica constante de los sectores seculares, las tensas negociaciones en el seno de la ANC, la incapacidad para mejorar sustancialmente las condiciones económicas del país y los niveles de seguridad, la presión de los sectores sindicales o la amenaza de los grupos salafistas jihadistas, el mayor desafío que debió encabezar el gobierno encabezado por los islamistas fueron los homicidios de dos dirigentes de la oposición, Chokri Belaid y Mohamed Al-Brahmi, asesinados respectivamente el 13 de febrero y el 25 de julio de 2013. Estos asesinatos políticos generaron una enorme ola de indignación entre la población, que incluso llegó a amenazar la continuidad de los trabajos de la ANC y la existencia misma del gobierno de coalición.

Sergio I. Moya Mena



Hamadi Jebali

Aunque Belaid -un crítico vehemente del islamismo desde los años ochenta- no pertenecía a un partido influyente, su asesinato se presentó en un momento de crisis y luego de una masiva campaña de difamación en su contra, llevada a cabo -en gran parte- por jóvenes próximos a Ennadha, y algunos miembros de alto rango del partido. Meses después, el asesinato del diputado Mohamed Al-Brahmi del partido Movimiento Popular, exacerbó todavía más la sensación de indignación en todo el país. Grandes multitudes de manifestantes encolerizados se congregaron en la capital y otras ciudades para exigir la dimisión del Gobierno, denunciar su incompetencia, pedir la disolución de la ANC, y las dimisiones del presidente Moncef Marzouki y del primer ministro islamista Hamadi Jebali.

Como reacción a las demandas populares y tras denunciar los riesgos de la violencia política, el primer ministro Jebali propuso la creación de un gobierno de unidad nacional integrado por tecnócratas, que eventualmente pudiera dirigir al país hasta el final de los trabajos de la ANC y la celebración de nuevas elecciones. Se trataba -según dijo- de "colocar los intereses nacionales por encima de los partidistas y retomar el camino de la transición". La propuesta de Jebali fue rechazada por los órganos ejecutivos de Ennadha, de los que él mismo era secretario general, pues se consideró que el partido disponía de "legitimidad democrática para seguir gobernando" (Hernando de Larramendi, 2013: 102). El mismo Ghannouchi llegó a declarar que un gobierno de tecnócratas era algo "contra-natura, pues en una democracia, el Gobierno debía ser elegido". La desautorización a la propuesta de Jebali precipitó su dimisión como Primer Ministro, y evidenció el alcance de las diferencias existentes entre un sector de dirigentes de Ennadha que habían permanecido en el país durante la dicta-

dura de Ben Ali y eran partidarios de una línea más pragmática y menos ideologizada, y aquellos que vivieron exiliados en Europa y para quienes la propuesta de Jebali constituía una "amenaza" para la existencia de Ennadha. Como sustituto en la conducción del Gobierno fue designado el islamista Alí Larayedh, quien hasta entonces se desempeñaba como Ministro del Interior. En las negociaciones para la integración del nuevo gobierno Ennadha renunció a controlar las carteras de Interior, Justicia y Asuntos Exteriores, que pasaron a ser confiadas a los independientes (Hernando de Larramendi, 2013: 102).

Muchos de los que denunciaron de forma más vehemente los asesinatos de Belaid y Al-Brahmi, consideraban -sin aportar evidencia- que Ennadha estaba detrás de estos crímenes y en concreto citaban las declaraciones de Sobhi Atik, líder del bloque de diputados de Ennadha en la ANC, quien días antes del asesinato de Al-Brahmi había dicho durante un mitin en apoyo de las fuerzas afines al presidente egipcio Muhammad Morsi, que "cualquiera que se tomara una licencia en contra de la legitimidad (haciendo referencia a la victoria electoral de los islamistas) se reuniría con una licencia para tener su sangre derramada en las calles de Túnez" (citado por Ben Ahmed, 2013). Atik expresó posteriormente que sus palabras habían sido "malinterpretadas" y que nunca había llamado a la violencia política y el derramamiento de sangre.

Semanas después, el Ministro del Interior anunció que el análisis de balística había demostrado que la bala que había matado a Al-Brahmi provenía de la misma arma que se había utilizado para matar a Belaid. El ministro reveló la identidad del presunto agresor, Boubakr Al-Hakim, de 30 años, miembro de un grupo

takfiri jihadista (2) que en el pasado había estado involucrado en el contrabando de armas.

Mientras, sectores seculares y de izquierda insistían en acusar a Ennadha de haber creado el contexto ideológico y político para los asesinatos de Belaid y Al-Brahmi. Las protestas contra el Gobierno se incrementaron a partir del derrocamiento del presidente egipcio Muhammad Morsi, miembro de la Hermandad Musulmana. Previamente se había conformado en Túnez una versión local de lo que en Egipto se denominó como movimiento *Tamarod* ("movimiento rebelde"), que había recogido 22 millones de firmas en una petición para elecciones presidenciales anticipadas y organizó manifestaciones masivas contra el gobierno de los islamistas, que finalmente allanaron el camino para el derrocamiento de Morsi por parte de los militares el 3 de julio de 2013. El objetivo declarado del *Tamarod* tunecino era retirar la confianza de la ANC elegida (cuyo mandato debía terminar en octubre de 2012) y del gobierno de la *Troika* (Ghanem, 2013). Además, al día siguiente del derrocamiento del gobierno de Morsi se conformó en Túnez el "Frente de Salvación Nacional (FSN), una coalición integrada por partidos políticos laicos, progresistas, izquierdistas y liberales, con representación minoritaria en la ANC, apuntalados por elementos del antiguo régimen y por organizaciones de la sociedad civil, incluyendo al Tamarod. Con el patrocinio de gran parte de los medios de comunicación, esta iniciativa pretendió recrear en el país los mismos acontecimientos suscitados en Egipto, y que en el caso tunecino, implicaban una intensa campaña propagandística anti-Ennadha y un llamado a disolver la ANC.

Los acontecimientos que marcaron el final del gobierno islamista en Egipto, se presentaban para algunos como un espejo de

lo que podría suceder en Túnez. Naturalmente, los partidos islamistas de la región reaccionaron con consternación y condena a la destitución del presidente Morsi. Refiriéndose a la campaña iniciada por el *Tamarod*, Ghannouchi afirmó que algunos "ignoraban los hechos y la diferencia en tiempo y lugar" (entre Túnez y Egipto), cometiendo una "falacia deductiva". No obstante, los islamistas tunecinos fueron cuidadosos al desvincularse del estilo intransigente de la Hermandad Musulmana egipcia, que luego de ganar las elecciones parlamentarias y presidenciales demostró poca disposición para el diálogo y el compromiso político con los sectores seculares e intentó consolidar un monopolio sobre el poder. "Nosotros en Túnez -dijo Ghannouchi-, hemos ofrecido compromisos en cuanto a la Constitución, de modo que pueda representar a todos los tunecinos (...) vivimos bajo un Gobierno de unidad nacional y hay tres cabezas de autoridad (en referencia al reparto de poder dentro de la *Troika*), cada una de las cuales está afiliada a un partido grande y conocido y todos participan en el mando" (citado por Al-Turki, 2013).

En este contexto marcado por los asesinatos políticos y el derrocamiento del gobierno islamista egipcio, el presidente de la ANC, Mustafa Ben Jaafar, decidió congelar las deliberaciones sobre la nueva Constitución el 6 de agosto, después de que, en señal de protesta, sesenta diputados decidieron abandonar sus labores hasta que los diferentes actores políticos iniciasen negociaciones para superar la crisis política creada por el asesinato de Al-Brahimi. El impasse político fue solventado gracias a la adopción de una hoja de ruta propuesta por cuatro organizaciones de notable legitimidad histórica en el país: la UGTT, la Unión Tunecina de Industria, Comercio y Artesanía (UTICA) y dos entidades jurídicas, la liga Tunecina de Defensa de los Derechos del Hombre

(LTDH) y la Orden de Abogados de Túnez. La propuesta planteaba la dimisión del gobierno de la *Troika* y la designación de un nuevo Primer Ministro de consenso, quien sustituiría al islamista Larayedh hasta la realización de nuevas elecciones.

A pesar de la resistencia de algunos sectores del partido, la propuesta fue aceptada por los islamistas. Tras la dimisión del gobierno de la *Troika*, fue designado como nuevo Primer Ministro el tecnócrata Mehdi Jomâa. Para Ennadha, la renuncia de Larayedh -decisión derivada del dialogo nacional que tomó forma en la definición de la hoja de ruta que implicaba igualmente la aprobación de la Constitución y la elección de una nueva Comisión Electoral-, fue “una lección de la alternancia pacífica en el poder y de respeto a las reglas democráticas de parte de los islamistas”. Ghannouchi indicó al respecto:

Elegimos entregar el poder a un gobierno tecnocrático interino por el bien de algo mucho más caro: situar firmemente a Túnez en el camino hacia la democracia, escribiendo una Constitución para todos los tunecinos, la creación de instituciones comunes y la organización de elecciones cuyos resultados serán aceptados por todos, ya que se efectuarían bajo un gobierno neutral cuyos ministros no podrán presentarse a las elecciones (Ghannouchi, 2014).

Ghannouchi aprovechó esta decisión del partido para reprochar a quienes en el pasado habían afirmado que Ennadha “nunca concedería el poder, ni siquiera si hubiera perdido las próximas elecciones”, y que la democracia para los islamistas “sólo signifi-

caba un medio para llegar al poder y aferrarse a él". Para el líder islamista, los hechos habían demostrado que tales afirmaciones eran infundadas y que Ennadha era un partido político "maduro, profundamente comprometido con la democracia y que había aprendido de los errores de otros partidos gobernantes seculares e islamistas en todo el mundo" (Ghannouchi, 2014b).

Ennadha y el nuevo marco constitucional

El 26 de enero de 2014, la ANC aprobó finalmente la Constitución, con 200 votos a favor, 12 en contra y apenas 4 abstenciones, es decir, con más de la mayoría de los dos tercios que requería la Ley de Organización Provisional de Poderes Públicos.

Esta nueva Constitución ha sido considerada como uno de los textos constitucionales más modernos en el Mundo Árabe. En su Artículo 1, consagra la esencia del acuerdo alcanzado entre los islamistas y los sectores seculares partidarios de un Estado moderno: "Túnez es un Estado libre, independiente y soberano, su religión es el Islam, su lengua el Árabe y su régimen la República". La referencia a la *Sharia* quedó excluida en este primer artículo que define la identidad del país y ni siquiera se le considera como fuente del derecho. El Artículo 6 establece que el Estado garantiza la libertad de conciencia, creencia y culto. Además, no se penaliza la blasfemia y se prohíben las fatwas *takfiri* (edictos religiosos que señalan a alguien como apóstata), lo cual permite que un musulmán pueda renunciar a su fe y cambiar de religión sin consecuencias adversas.

El islamismo en Túnez

No obstante lo anterior, el compromiso político alcanzado en la ANC implicó que los islamistas logaran incorporar ciertos elementos religiosos en el texto: la Constitución se abre con el enunciado “en nombre de Dios clemente y misericordioso”, se destaca el “apego del pueblo a las enseñanzas del Islam”, el Estado se declara “guardián de la religión”, “protector de lo sagrado” y garante de una educación pública que aliente “la identidad árabe-musulmana”, y se admite asimismo la existencia de asociaciones y partidos inspirados en el Islam.



Asamblea Constituyente

Estos acuerdos evidencian los compromisos alcanzados entre islamistas y seculares. Incluso el movimiento feminista obtuvo una garantía de igualdad en los ámbitos jurídicos, educativos y laborales para las mujeres. El Artículo 46 estipula la responsabilidad del Estado para proteger los derechos adquiridos por la mujer y su deber de mantenerlos y mejorarlos. Adicionalmente, se prescribe un compromiso para erradicar la violencia contra las mujeres. Con todo, un elemento ambiguo se filtró en el texto, porque se decreta la obligación del Estado de garantizar la igualdad de oportunidades entre la mujer y el hombre para que asuman “las diferentes responsabilidades en sus ámbitos” (Izquierdo, 2014: 6).

Por otra parte, y marcando una diferencia con países vecinos como Egipto, la Constitución neutraliza el papel político de los militares y la policía, estableciéndose expresamente que “los militares defienden el país, [y] deben mantenerse neutrales y apoyar a las autoridades civiles”.

Evidentemente, en el proceso de negociación del texto constitucional Ennadha cedió en muchas de sus demandas históricas. A pesar de contar con la bancada más grande en la ANC y de la molestia de los sectores más conservadores del partido que querían una Constitución con una identidad islámica más acentuada, Ennadha optó por el compromiso político con los sectores seculares. Al respecto señala Ghannouchi:

No queríamos sacar adelante una constitución que no representara a todos los tunecinos y tuviera a la sociedad dividida. Más que ser un documento, la redacción de una Constitución es un proceso por el que la sociedad establece un entendimiento común y coherente de sus valores fundamentales y los objetivos, fines y medios de gobierno.

La Constitución es algo de lo que todos los tunecinos pueden estar orgullosos, que consagra las libertades civiles y los derechos sociales, económicos y culturales por los que habían luchado. La Constitución es pionera en muchos aspectos, protegiendo los derechos ambientales y los derechos a la asistencia sanitaria gratuita y la educación, promoviendo la igualdad entre regiones y garantizando la igualdad de participación de mujeres y hombres, yendo más allá de muchas constituciones de todo el mundo en la protección de los derechos sociales y económicos. Así como el modelo tunecino, basado en el consenso y la cooperación entre las tendencias políticas, ha tenido éxito en la fundación de la primera democracia árabe de su tipo, esperamos que tenga éxito en la protección de las bases fundamentales para una vida digna para todos los ciudadanos (Ghannouchi, 2014).

La aprobación de la nueva Constitución fue reconocida como un avance sin precedentes en el proceso de democratización de la región y como un faro de esperanza para los otros procesos de cambio político abiertos a partir de las *Revoluciones Árabes* en países como Libia y Egipto, donde persiste la inestabilidad y la agitación política.

Otras expresiones del Islam político

El espectro político del islamismo en Túnez incluye también a otras organizaciones minoritarias ubicadas a la derecha de Ennadha. La más importante es el Partido de la Liberación Islámica (PLI, Hizb ut-Tahrir), expresión local de la organización que lleva el mismo nombre y que fue fundada en Jerusalén en 1948 por Taqiuddin al-Nabhani, poco después de la derrota militar árabe frente a los sionistas (Shahin, 1998: 80). Hizb ut-Tahrir fue creado en respuesta al mandato coránico que establece: “¡Que constituyáis una comunidad que llame al bien, ordenando lo que está bien y prohibiendo lo que está mal! Quienes obren así serán los que prosperen (Sura La familia de Imran (Sura Alí Emran, 3: 104)”, y ha desarrollado una línea crítica hacia organizaciones como la Hermandad Musulmana, ya que considera que han fracasado al no haber entendido la “esencia del Islam” (Hamdi, 1998: 76).

Con el paso de los años y desde su base inicial en Cisjordania, esta organización se propagó a Líbano, Siria, Irak, Egipto, Túnez y Turquía. En Túnez, los orígenes del Hizb ut-Tahrir se remontan a los años setenta, cuando es fundado por profesores y estudiantes que discutían las obras de al-Nabhani. Según Tawfiq Medini, investigador y autor de “Una historia de la oposición política de Túnez, desde el inicio a la revolución”, Hizb ut-Tahrir fue constituido



por Mohamed Fadel Cheetara, quien se había vinculado a la organización durante sus estudios en Colonia, Alemania Occidental, y quien tras su regreso a Túnez, inició contactos secretos con varias figuras del islamismo local en un esfuerzo para reclutarlos en el partido.

Durante los años ochenta y noventa, el partido fue reprimido por el régimen y muchos de sus dirigentes fueron juzgados por tribunales militares acusados de conspiración. Desde su creación, Hizb ut-Tahrir se organiza en células llamadas *Halakat*, pequeños grupos de estudios dedicados a la difusión del Islam y a la discusión de los libros y folletos del Sheik al-Nabhani (Khefifi, 2011). Uno de los blancos recurrentes del partido han sido las fuerzas armadas, a las que se ha tratado de infiltrar con el objetivo de plantar células organizativas y atraer a los oficiales superiores para educarlos de una manera islámica (anónimo (2012) *Salafism in Tunisia: A brief history, Asharq Al-Awsat*).

Históricamente, Hizb ut-Tahrir ha apelado al establecimiento de un Estado islámico y la reconstitución del Califato. De igual modo, ha sido crítico de los movimientos islamistas tradicionales como la Hermandad Musulmana o Ennadha, en razón de su "incapacidad" para introducir verdaderos cambios, y de los salafistas, a quienes consideran "demasiado cerca" de Arabia Saudí, desorganizados e inclinados a la violencia.

El partido no reconoce el principio de Estado-nación ni la democracia, y sostiene que sus orientaciones políticas se sustentan en la soberanía de la Ummah, el Califato, como el mejor régimen, y la Sharia, como la mejor Constitución (anónimo, Tunisie: Le parti Ettahrir: le Califat est le régime le plus approprié à la Tunisie,

Al Badil). El líder del partido, Ridha Belhadj, estima que la democracia es "una ilusión fomentada por el capitalismo global" y que una vez en el poder, Hizb ut-Tahrir prohibiría otras formaciones políticas (anónimo, Tunisie. Hizb Ettahrir toutes voiles dehors, *Kapitalis*). Respecto a la violencia, Belhadj ha afirmado que "el cambio sólo puede tener lugar en el marco de la acción política pacífica (...) Fuimos los primeros en rechazar la violencia en la política. La confusión es siempre creada por las potencias extranjeras" (citado por Ryan, 2011).



Ridha Belhadj, líder de Hizb ut-Tahrir

En términos económicos, Hizb ut-Tahrir juzga al capitalismo como "inadecuado" para satisfacer las necesidades básicas de la población y distribuir la riqueza de forma justa. El partido apela a "una revolución industrial y una agricultura fuerte" y rechaza además una economía sustentada en el turismo.

Este partido pan-islamista cuenta con una base social fuerte en algunas áreas pobres del país, y principalmente en distritos como Ettadhamen, en el cinturón urbano alrededor de la capital. Allí, muchos jóvenes se ven atraídos por las posiciones intransigentes y anti-establishment del partido. Hizb ut-Tahrir fue uno de los 162 partidos a los que se negó el derecho a participar en las elecciones constituyentes de octubre de 2011. En esa ocasión, Belhadj, afirmó: "No necesitamos la autorización del Gobierno, tenemos la autorización de las personas" (citado por Ryan, 2011).

Organizaciones jihadistas

Además de las organizaciones islamistas, operan en Túnez desde hace varios años grupos jihadistas transnacionales como Al-Qaeda en el Magreb Islámico (AQIM, *Tanzīm al-Qā'idah fī Bilād al-Maghrib al-Islāmī*), cuya base de operaciones se ha extendido recientemente hacia el sur del país, zona en la que también operan traficantes de armas y redes criminales vinculados a la zona del Sahel.

Hasta 2007, AQIM era conocido como Grupo Salafista para la Predicación y el Combate (GSCP, *al-Jamā'ah as-Salafīyah lid-Da'wah wal-Qitāl*), organización originalmente fundada por Hassan Hattab, un ex comandante del argelino Grupo Islámico Arma-

do, GIA. AQIM opera actualmente en todos los países del Magreb y en el Sahel. Su líder Abdelmalek Droukdel (alias Abou Moussab Abdel Wadoud), afirmó en junio de 2007 que AQIM "fue creado para ensalzar la palabra de Dios y el Estado del Corán, y para liberar a los pueblos del Magreb del puño de los corruptos, tiranos y traidores, reconstruyendo la sociedad en base a la justicia, la religión y la moralidad, lo que llevará a la unidad espiritual, geográfica y política, acabando con divisiones y diferencias" (citado por Reinares, 2010).

La implantación geográfica de AQMI ha sido durante mucho tiempo Argelia y concretamente la Gran Cabilia, en el norte de ese país, donde su cúpula permanece oculta. Sin embargo, en años recientes el área de operaciones de AQIM se ha extendido hacia el sur profundo argelino, atravesando el desierto hacia Mauritania, Níger y Malí (Echeverría, 2013: 3). El carácter jihadista salafista del grupo le ha llevado a tratar de atraer a miembros de grupos similares de otros Estados del Magreb como Túnez, Libia y Marruecos, mas no con el ritmo que a Droukdel y que a Bin Laden, primero, y a Ayman Al Zawahiri (líder de Al-Qaeda) les hubiera gustado (Echeverría, 2013: 4).

Si bien en la mira de AQMI están principalmente los regímenes magrebíes, los dirigentes de la organización han incluido también como sus "verdaderos enemigos" a "la alianza del mal de los judíos, los cruzados y sus esclavos los apóstatas y quienes les ayudan". Igualmente, la rama norteafricana de Al Qaeda ha heredado del GSPC una especial hostilidad hacia Francia (Reinares, 2010).

AQMI se organiza en Katibas o brigadas, que se articulan en células a menudo independientes. Las tácticas del grupo incluyen redadas al estilo guerrilla, asesinatos y atentados suicidas contra militares, personal gubernamental y objetivos civiles. Sus miembros han secuestrado con frecuencia (y a veces ejecutado) a cooperantes, turistas, diplomáticos y empleados de las corporaciones multinacionales.

Tras la caída de Ben Ali en enero de 2011, AQIM vislumbró una oportunidad para posicionarse en la nueva y volátil transición política tunecina. La caída súbita del aparato represivo del régimen abrió la puerta para el discurso jihadista radical y el reclutamiento de seguidores en organizaciones extremistas. "Aprovechad esta oportunidad histórica para expandir la *manhaj* (metodología) del *tawhid* (monoteísmo) y la *jihad*", recomendó Abdel Wadoud en un comunicado difundido en las primeras semanas luego de la revolución. Abdel Wadoud agregaba: "Envíennos a sus hijos para entrenarlos en las armas y ganar experiencia militar". Y dirigiéndose a sus "hermanos musulmanes en Túnez", el Emir dijo:

Vuestros hermanos muyahidines están con ustedes, su problema es nuestro problema (...) ¡Por Allah que no los hemos olvidado y no nos hemos olvidado de nuestros presos en Marruecos, Túnez, Mauritania, Argelia y otros (...) Por Allah, tomaremos venganza contra los fiscales y sus amos tarde o temprano, Dios mediante, vamos a sacrificar todo lo posible para que siempre tengamos un ojo que pestañe y una vena que late (Flashpoint Partners, 2011).

El número de tunecinos que forman parte de organizaciones terroristas en la región es fuente de gran preocupación para el Gobierno. Un tercio de los 32 secuestradores de AQIM que tomaron la planta de gas de In Amenas en Argelia, en enero de 2013, provenían de Túnez. En el caso de la guerra civil en Siria, el ministro del Interior Lotfi Ben Jeddou, aseveró en enero de 2014 que habían retornado al país 400 combatientes tunecinos y se había prohibido a cerca de 8.000 viajar a ese país levantino.



Abu Musab Abdel Wadoud

Las autoridades temen que el país se convierta en algo más que una ruta de tránsito, en la medida en que los tunecinos que luchan al lado de Jabhat al-Nusra, un grupo extremista sirio local, regresan a casa. El terrorismo es “la mayor amenaza a la seguridad de Túnez en la era posrevolucionaria”, ha afirmado el primer ministro Alí Larayedh (Boukhars, 2013: 10).

El renacer salafista

Aunque el salafismo no es una expresión nueva dentro del Islam contemporáneo, sí constituye una novedad la activa participación política que han asumido algunos sectores salafistas, de modo particular en los países sacudidos por las *Revoluciones Árabes*, como Egipto, Túnez, Yemen y Siria. En efecto, si la influencia religiosa y social de los salafistas era palpable en varios países árabes e islámicos desde hace décadas, su ascenso político es un fenómeno sin precedentes. La gran mayoría de los salafistas se abstendían de participar en la actividad política, y muchos de sus predicadores la consideraban como una actividad "religiosamente prohibida". Sin embargo, el temor a que el tránsito a la democracia erosionara la posición del Islam y las "bases morales de las sociedades árabes", lanzó al salafismo al ruedo político y numerosos salafistas se han sentido obligados a participar de forma directa en la política para que sus ideas y su visión del Islam sigan siendo relevantes.

Orígenes y tipología

El salafismo o *salafiyah*, se refirió originalmente a un grupo de eruditos modernizadores y racionalistas como Jamāl ad-Dīn al-Afghānī y Muhammad 'Abduh, que apelaba al humanismo y el

progreso. Ese salafismo pretendía a elevar la sociedad musulmana de un estado de decadencia a través de la búsqueda de recursos filosóficos que lograran dicha meta (Haykel, 2013: 484). Para esto, se buscaba acomodar el Islam a los desafíos de Occidente y a las ideas del materialismo secular, y sus ideólogos no dudaban de que allí donde hubiera conflicto entre el Islam clásico y las necesidades modernas, la Ley Islámica podría ser cambiada (Glasé, 2008: 453). No obstante, en los últimos decenios la ideología original *salafiyah* ha sido eclipsada por una reacción fundamentalista y literalista que ya no hace referencia a un proyecto político global para modernizar y reformar a las sociedades islámicas. Este salafismo contemporáneo, que emerge principalmente a partir de los años setenta, es impulsado por corrientes fundamentalistas de origen saudí que se han extendido con amplitud más allá de la península arábiga y el golfo Pérsico, penetrando en el Mundo Árabe e islámico gracias a dos factores: el impulso de una alianza entre el *Dawla* (Estado) y la *da'wa* (llamada o predicación islámica) en Arabia Saudí, y la riqueza petrolera. La amplia penetración del pensamiento salafista se ha beneficiado del establecimiento de institutos educativos y redes de predicadores saudí y líderes religiosos influyentes a lo largo del Mundo Islámico (Abu Ruman, 2013: 7). El salafismo contemporáneo está entonces estrechamente ligado al *wahhabismo*, doctrina neohanbalí formulada por Muhammad Ibn `Abd el-Wahhab (1703-1787), caracterizada por un monoteísmo estricto, fidelidad literal al texto coránico y una preocupación por la unidad islámica, para lo cual se combate cualquier desviación de la ortodoxia (Martín, 2005: 56).

A partir de su diversidad y fragmentación interna, definir al salafismo desde los espacios académicos es siempre una tarea controversial. Aun así, la referencia contemporánea alude a una ideología que apela al retorno a una versión puritana del Islam que habría sido practicada por los "ancestros piadosos" (*al-salaf al-sālih*), esto es, las tres primeras generaciones de musulmanes y de quienes los salafistas toman su nombre. Los principales referentes premodernos del salafismo son Ibn Taymiyya (muerto en 1328), su discípulo Ibn Qayyim al Jawziyya (muerto en 1350) y algunos eruditos que siguieron sus pasos, como el ya mencionado Muhammad Ibn `Abd el-Wahhab (muerto en 1732) y Muhammad al-Shawkani (muerto en 1834), entre otros.

En sí mismo una variante del fundamentalismo sunita, el salafismo defiende un estricto enfoque monoteísta (*tawhid*), total obediencia a los mandamientos del Profeta Muhammad (*taah*), rechazo a cualquier interpretación alegórica y argumentación fundada en la razón y un esfuerzo continuo para purificar los pensamientos y las acciones de conformidad con los dichos y hechos del Profeta (*tazkiyat al-nafs*). Como lo plantea Olivier Roy, uno de los principales objetivos de sectores neofundamentalistas como los salafistas es la "desculturación", vale decir, el intento de retomar las "prácticas prístinas" del Islam despojándolo de todas las costumbres populares y desvinculándolo de cualquier contexto cultural e incluso histórico. Así, los salafistas invocan una matriz conceptual común, que sería tan válida en Irak como en Marruecos. Su credo se destina explícitamente a trascender el espacio, las tradiciones y la autoridad religiosa mediante la conexión de los musulmanes a una Ummah (comunidad) imaginada de "verdaderos creyentes" (2004: 258). La mayoría de los salafistas abogan también por una aplicación estricta de la *Sharia*, incluidos los

castigos corporales, la obligación de llevar un velo o niqab para las mujeres, la separación de los sexos en los espacios públicos (purdah) y la prohibición de alcohol y la prostitución.

En su intento por aferrarse al mensaje original del Islam, los salafistas argumentan que cualquier creencia o acción no prescrita por el Corán o el Profeta es una innovación (bida') que amenaza el principio del tawhid (Wiktorowicz, 2006: 209). En este sentido, uno de los desafíos más peligrosos para el "Islam puro", desde la perspectiva salafista, es la aplicación de la inteligencia humana y la lógica a las fuentes originales ("racionalismo" en el léxico salaff).

Para los salafistas, el Corán no está abierto a la interpretación. En la práctica salafí se verifica más bien un rechazo hacia el racionalismo, la innovación y la reflexión teológica. Los salafistas operan como si el Corán y los hadices fueran fáciles de entender. De esta forma, si el estudioso tiene suficiente formación y conocimiento, la gran mayoría de resoluciones derivadas son claras e indiscutibles. Consecuentemente, "no hay necesidad de aplicar sistemas lógicos humanos" (Wiktorowicz, 2006: 210).

Contrariamente a expresiones del islamismo que toleran y hasta buscan un acomodo entre lo que se estima como una "auténtica política islámica" y otras formas (seculares) de gobierno, el salafismo considera que la única legitimidad política reside en la forma en que el Islam fue originalmente revelado (Mneimneh, 2011, 24). Por lo tanto, muchos salafistas no reconocen a la democracia occidental, el Estado-nación o el carácter universal de los derechos humanos.

A partir de la preocupación por la pureza teológica, los salafistas suelen involucrarse en prácticas de exclusión que pueden alcanzar el nivel de la excomunión (*takfir*) de otros musulmanes. Asimismo, buscan limpiar al Islam de lo que valoran como acreciones no islámicas, como el sufismo o el chiismo. Esta obsesión por mantener y propagar un conocimiento "puro" de la fe, ha producido una fuerte tendencia hacia el aislacionismo. Con todo, esto no ha impedido que el mensaje simple y directo del salafismo, como una forma de neofundamentalismo, gane espacios entre musulmanes desarraigados, especialmente jóvenes.

Más allá de estas características, el salafismo tiene múltiples expresiones en el Mundo Islámico contemporáneo. Algunos estudiosos de este fenómeno han propuesto un esbozo de clasificación de las distintas formas de salafismo que han emergido en los últimos años. Siguiendo a autores como Quintan Wiktorowicz (2006) y Hassan Mneimneh (2011), es posible identificar tres formas de salafismo: purista (científico), político yihadista:

1. **Salafismo purista:** (también llamado "científico", "escolástico" o *salafiyya Ilmyya*): centra sus esfuerzos en mantener la "pureza" del Islam, de acuerdo con las exigencias de los requerimientos religiosos del Corán, la *Sunnah*, y el consenso de los Compañeros del Profeta (los *salafs*). Los estudiosos dentro de esta corriente normalmente se centran en cuestiones de jurisprudencia y teología y enfatizan la necesidad de la *da'wa* y la *tarbiyya* (educación) de cara a cambiar la vida de los individuos. En este contexto, los puristas mantienen una actitud política quietista, retraída de las instituciones políticas. Así, los movimientos islamistas y los yihadistas son criticados debido a que su accionar es

juzgado como contraproducente, pues lleva a una represión del activismo islámico. La principal preocupación de los salafistas puristas es el comportamiento social de las personas (no sus creencias, o la piedad o impiedad de los Estados), y por ende, el empuje del movimiento se dirige a corregir la conducta con el fin de garantizar su conformidad con el ejemplo del Profeta y sus Compañeros, los cuatro “califas bien guiados” (*al-Rashidin*) y los venerables padres fundadores (*al-salaf al-salih*) de la fe.

2. **Salafismo político o activista:** surge como una reacción a lo que se aprecia como la “incapacidad esclerótica” del salafismo purista para enfrentar y responder a las ideologías occidentales en general (liberalismo, socialismo, secularismo), y en particular a los intentos de los reformistas musulmanes de refundir estas ideologías con un atuendo musulmán (como los proyectos de los egipcios Nasr Hamid Abu Zayd y Hasan Hanafi o del argelino Mohammed Arkoun, para entender la revelación islámica en términos históricos, humanísticos o materialistas (Mneimneh, 2011: 32). Estos salafistas se involucran en política precisamente porque piensan que los puristas son incapaces de romper con los cerrados círculos de fieles y que la acción política es necesaria -a pesar de sus defectos- para llevar a cabo el cumplimiento de los objetivos del salafismo, sobre todo la implementación de la Sharia y el Califato. Ejemplo de salafismo político serían el partido Al-Nour (La Luz) de Egipto, la Unión Rashad de Yemen, Jabhat al-Islah en Túnez y la Alianza Salafista de Kuwait.
3. **Salafismo jihadista (salafiyya jihadiyya):** constituye una corriente minoritaria dentro del salafismo. Asegurando que el contexto actual “exige la violencia y la revo-

lución”, estos salafistas asumen una forma de oposición militante violenta a lo que consideran como “gobiernos injustos”, y apuntan a la instauración de un Estado islámico basado en la *Sharia*. El mandato de la *jihad* es entendido por los predicadores jihadistas salafistas como aplicable y obligatorio para todos los individuos. Rechazan la participación en los procesos democráticos y cuestionan la “falta de compromiso” de los salafistas científicos. A diferencia del salafismo político en donde el adoctrinamiento tiene lugar en universidades islámicas y se funda en los textos clásicos del salafismo, los salafistas jihadistas suelen recibir su adiestramiento político e ideológico en escenarios de lucha armada como Afganistán, Irak, Chechenia, el Norte de África o Siria (Wiktorowicz, 2006: 225). Ejemplos de salafismo jihadista serían organizaciones como el Frente de Apoyo al Pueblo del Levante (Jabhat an-Nusrah li-Ahl ash-Shām) que opera en Siria y Líbano.

El salafismo en Túnez

En su versión contemporánea, el salafismo tunecino es un movimiento heterogéneo que, aunque ya existía en los tiempos de Bourguiba y Ben Ali, fue severamente reprimido. Desde la *Revolución del Jazmín* el salafismo se ha convertido en una influyente fuerza social y política en el país, en particular entre los sectores más pobres de la sociedad tunecina. Siguiendo el patrón de otros países como Egipto, los salafistas tunecinos, otrora ajenos a la actividad política, han visto en el fin de la dictadura la posibilidad de impulsar su agenda ultraconservadora, lo que plantea una competencia dentro del Islam político con organizaciones islamistas tradicionales como Ennadha.

Es difícil saber el número exacto de militantes salafistas en el país y las estimaciones presentan muchas disparidades. Algunos autores estiman que son apenas unos pocos miles y otros que serían hasta 100.000 militantes, que habrían tomado el control de más de doscientas mezquitas en todo el país (Feuer, 2012: 4). Pese a ser una minoría entre los 10,5 millones de musulmanes tunecinos, la estridencia y radicalidad de los salafistas, junto a los informes de prensa que a menudo remarcan la dimensión violenta del movimiento, hacen que se sobredimensione el fenómeno y se pierda de vista que el "paisaje" salafista tunecino es muy heterogéneo y no siempre se remite a expresiones violentas.

La violencia religiosa no es un fenómeno nuevo en Túnez, ni estrictamente vinculado al salafismo. En agosto de 1987, cuatro bombas explotaron en hoteles en Sousse y Monastir, hiriendo a 13 personas. Una célula extremista denominada Jihad Islámica, se atribuyó la responsabilidad (3). El 17 de febrero de 1991, tres islamistas atacaron una oficina del partido gubernamental RCD, en Bab Souika, dejando a un guardia de seguridad muerto. El ataque más destacado fue perpetrado el 11 de abril de 2002, cuando un joven tunecino ligado a Al-Qaeda atacó la sinagoga de Djerba, en el sur del país, provocando la muerte de 21 personas (Wolf, 2013: 2). A finales de diciembre de 2006 y los primeros días de enero de 2007, Túnez fue escenario de un enfrentamiento sangriento entre oficiales de la policía y salafistas- jihadistas afiliados a Al-Qaeda (Allani, 2009: 265).

En la actualidad, una minoría dentro del salafismo -usualmente de orientación jihadista- juzga que "la violencia es a veces necesaria y requerida", porque solo esta "puede conducir a la creación de un Estado islámico o al Califato", objetivo final de todos

los movimientos salafistas. Sin embargo, este enfoque violento es rechazado por la gran mayoría de los musulmanes tunecinos, e incluso los "salafistas científicos", que hacen hincapié en la importancia de la erudición islámica y rechazan el uso de la violencia. Un ejemplo claro del salafismo jihadista tunecino es Bilel Chaouachi, joven Imam que alcanzó popularidad después de participar en varios debates de televisión en los que insistió en que el *takfir* (acusación de incredulidad dirigida a otro musulmán) era una parte muy relevante del Islam y que cualquiera que contradijera la Ley de Dios "debía ser declarado *kāfir*" (incrédulo). Cuando se le preguntó qué castigo debía imponerse a aquellos que legisasen en contra de la Ley de Dios, Chaouachi replicó: "en el nombre de los Sheiks Bin Laden y Al-Zawahiri, ésta (refiriéndose a Túnez), es una tierra de *da`wa* y no de Jihad. La *Jihad* solo puede ser conducida cuando ciertas condiciones se materializan y esas condiciones no existen hoy en Túnez" (citado por Merone, 2013: 253).

Desde la caída de Ben Ali, grupos salafistas han adquirido una presencia pública notoria en los centros urbanos, protagonizando manifestaciones contra lo que consideran como expresiones de "blasfemia" o impiedad: la proyección de películas y exposiciones de arte vistas como haram, o el uso de ciertas formas de vestir "no virtuosas", principalmente en las mujeres. Estas manifestaciones han incluido actos violentos, como la quema de un cine que proyectó la película "Ni Dios, ni amo", la destrucción de santuarios sufís como Saida Manouba, la interrupción de lecciones en universidades exigiendo el cese de las clases mixtas, la exigencia del uso del velo completo para las estudiantes del sexo femenino y el ataque a diversos edificios públicos. Los salafistas además han proclamado "emiratos islámicos" en algunas partes del país, como lo hicieron en diciembre de 2011 en la ciudad de Sejane.

En cuanto a los liderazgos y referentes ideológicos del salafismo tunecino contemporáneo, sobresalen las siguientes figuras:

- **Khatib Al Idrissi:** nació en Sidi Bouzid en 1956. En 1985 viajó a Arabia Saudí, donde estudió bajo la tutela de influyentes clérigos wahhabíes como 'Abd al-'Aziz bin 'Abd Allah bin Baz. Al Idrissi fue influenciado por el movimiento **Sahwa** ("Despertar"), de origen saudí, que es considerado por los estudiosos como una versión del salafismo político. Durante la época de la dictadura, Al-Idrisi consintió el uso de la violencia contra el régimen de Ben Ali, por lo que fue juzgado. Al Idrissi es reconocido como el principal teórico del movimiento salafista jihadista en Túnez y según el analista Aaron Y. Zelin (2013), promovió el surgimiento de la organización salafista jihadista Ansar Ash-Sharia.
- **Abou Yadh:** (su verdadero nombre es Seifallah Ben Hassine), nació en 1966. Vivió durante años en Gran Bretaña y Afganistán. Fue condenado en 2003 a 43 años de prisión, pero sería liberado después de la revolución. El salafismo jihadista de Abou Yadh se centra en la aplicación de la **Sharia** y no oculta su simpatía por Al-Qaeda. Es el líder de Ansar Ash-Sharia.
- **Bechir Ben Hassan:** nació en 1973. Es uno de los principales exponentes del salafismo científico. Originario de Msaken, en la gobernación de Susa, estudió teología en la universidad Saudí de Om Al Kora, en La Meca, y es conocido por sus interpretaciones religiosas inflexibles, inspiradas en la doctrina **wahhabí**. Está vinculado a la Gran Mezquita de Msaken y a la Universidad Imam Malek de la Ciencia de la Sharia.

- **Adel El Almi:** conocido como el fundador de la "Asociación Centrista de Sensibilización y Reforma", una especie de "policía religiosa" que recibió estatus legal a inicios de 2012 y que declara como su objetivo "hacer un llamamiento a los ciudadanos que sean justos y que sigan las reglas de la *Sharia*". Una tarea que -para algunos medios de prensa tunecinos- los miembros de la asociación realizan de manera agresiva (Allani, 2012: 3).

El salafismo científico: el caso de Jabhat al-Islah

El salafismo en Túnez no es un fenómeno monolítico. En términos generales, las dos expresiones más significativas del salafismo en el país son el científico y el jihadista. La diferencia fundamental entre estas dos familias es el uso de la violencia para alcanzar objetivos políticos. La mayoría de los salafistas científicos son apolíticos, pero recientemente algunos han decidido entrar en el juego político a través de la creación de partidos como el Frente de la Reforma (Jabhat al-Islah), que aboga por el compromiso político y la aceptación de la democracia "dentro de los límites de la *Sharia*".

Jabhat al-Islah fue legalizado como el primer partido salafista tunecino el 29 de marzo de 2012, y representa básicamente a los salafistas que permanecieron en Túnez durante el régimen de Ben Ali. El partido fue presentado de manera oficial al público durante una ceremonia a la que asistieron varias figuras religiosas importantes, entre ellas Ghannouchi, presidente de Ennahda. El líder de Jabhat al-Islah es Mohammad Khouja, quien fue un destacado miembro del Frente Islámico Tunisino (FIT) en la década de los ochenta.

De acuerdo con Merone, la legalización de este partido salafista marcó dos novedades importantes. En primer lugar, los jihadistas de la vieja generación, como Alí Hurath y Mohammad Khouja, prefirieron desde el inicio del período postrevolucionario ubicarse dentro del campo del salafismo científico y trabajar dentro de las instituciones nacientes, esto a pesar de tener grandes reservas acerca de la democracia liberal (2012a). De hecho, sus dirigentes han afirmado en varias ocasiones que apoyan la democracia únicamente en la medida que esta no se ve limitada por la religión. “En Europa, la democracia otorga la soberanía al pueblo, pero en los países musulmanes, nosotros preferimos hacer hincapié en la soberanía de la legislación islámica”, dijo Khouja, agregando que para él, “la tarea del legislador es distinguir lo ilícito (*haram*) de lo que es lícito (*halal*), de acuerdo con la ley islámica”. Esta perspectiva implica que, en temas como los derechos de las mujeres, Jabhat al-Islah se ubica con claridad en conflicto con los estándares democráticos internacionalmente reconocidos. Por ejemplo, al ser interrogado sobre la posición del partido respecto a la poligamia, Khouja afirmó que “se debía permitir a los varones tener hasta cuatro esposas” (citado por Wolf, 2012).

Si bien algunos liberales consideran a este partido como “radical”, no parece probable que sus líderes estén dispuestos a incitar disturbios por motivos religiosos. Khouja ha planteado que Jabhat al-Islah rechaza todo tipo de violencia y la decisión de incorporarse al proceso político formal se ha presentado más bien como una oportunidad para canalizar de manera no violenta las demandas salafistas. El problema es que muchos jihadistas y salafistas tunecinos no han reconocido a Jabhat al-Islah como su “hogar natural”, ya que están inspirados política e ideológicamente en otros referentes o en experiencias militares, como la Inti-

fada palestina, la guerra en Irak, o incluso las guerras en Bosnia, Chechenia y Siria, que han sido las experiencias de formación para la generación más joven de los salafistas y los jihadistas (Merone et al., 2012).

En segundo lugar, la presencia de Ghannouchi en la presentación oficial de Jabhat al-Islah sugirió que la estrategia de compromiso de Ennadha, que buscaba animar a los sectores salafistas a perseguir sus objetivos a fondo dentro de las nuevas instituciones del país, tuvo cierto éxito, en parte debido a las relaciones personales que los de la vieja generación de islamistas mantienen entre sí (Merone et al., 2012).

Jabhat al-Islah ha manifestado que su objetivo primordial es “encausar” el apoyo salafista y convertirlo en capital político y electoral que pueda utilizarse para alcanzar el objetivo más importante de la organización: la aplicación de la *Sharia*. De acuerdo con sus líderes, el partido cuenta con el apoyo de algunos de los principales sheikhs salafistas del país, como el ya mencionado Bechir Ben Hassan y otros como Kamel Marzouki, Hassin Shaouat y Hatem Bou Soma. Para Merone, independientemente del genuino grado de apoyo que esos sheikhs puedan dar al partido, es fundamental tener en cuenta que ellos comparten con Jabhat al-Islah un objetivo común: moderar a los jóvenes radicales salafistas imbuidos en el jihadismo con el fin de de-radicalizar la sociedad y, al mismo tiempo, propiciar una salida política en la política institucional (Merone et al. 2012b: 5).

Otras organizaciones salafistas constituidas como partidos políticos a partir de la Revolución del Jazmín han sido el Partido Autenticidad (Hizb al-Asala), liderado por Mouldi Moujahed;

y el Partido de la Misericordia (Hizb al-Rahma), legalizado el 31 de julio de 2012, presidido por Saïd Al Jaziri. Hizb al-Asala y Hizb al-Rahma participaron en las elecciones de 2011 con listas independientes, pues no estaban legalizados todavía, aunque no eligieron a ningún diputado. Jabhat al-Islah y las otras organizaciones salafistas que operan en la legalidad no representan más allá del 10% del salafismo tunecino. Estos partidos no gozan aún de gran popularidad, pero lo más importante es la señal que envían de la aceptación de los parámetros institucionales.

El salafismo jihadista: Ansar Ash-Sharia

El salafismo de corte jihadista ha atraído mucha atención desde la caída de la dictadura, especialmente tras conocerse la existencia de un contingente significativo de combatientes jihadistas tunecinos que han tenido experiencia de combate en países como Irak, Siria y otros países de Medio Oriente, Europa y el Cáucaso (Merone et al., 2012).

Lejos de ser un fenómeno de importación extranjera reciente, el jihadismo tunecino hunde sus raíces históricas en la insatisfacción de algunos islamistas locales con el pensamiento político y las estrategias adoptadas en la década de 1980 por el MTI, antecesor de Ennahda. En 1988, un sector radical del MTI se separó del partido para crear el Frente Islámico Tunecino (FIT). Mohammad Alí Hurath, Abdallah Al-Haji, Mohammad Khouja y Mongi Al-Hachmi fueron algunos de los miembros fundadores del grupo, que operaba en la ciudad de Sfax y en la capital Túnez. El FIT tuvo una influencia muy limitada en la política interna, y debido a las políticas represivas del Gobierno, algunos de sus militantes dejaron el

país y se dirigieron a Peshawar, Pakistán, donde se vincularon a la *jihād* afgana. Otros, como Alí Hurath, se exiliaron y después de la caída de Ben Ali retornaron a Túnez y negociaron con las nuevas autoridades el establecimiento de *Jabhat al-Islah*.

La organización más relevante dentro del salafismo *jihadista* es *Ansar Ash-Sharia Túnez* (partidarios de la Ley Islámica en Túnez), nombre que han adoptado diversos grupos salafistas en algunos países del Medio Oriente, vinculados por su lealtad a las opiniones jurídicas de un selecto grupo de clérigos *jihadistas*, como el jordano Abu Muhammad al-Maqdisi.

Algunos miembros de *Ansar Ash-Sharia* sostienen que los orígenes de la organización se remontan al período de la dictadura, cuando –en el marco del cautiverio– el “tiempo de oración comunitaria sirvió como foro de discusión de ideas que llevarían a la práctica de la liberación”. El antecedente inmediato de *Ansar Ash-Sharia* es el grupo *jihadista* *Jund el-Assad Ibn Furat*, creado en 2006 y que fue severamente reprimido por las autoridades. *Ansar Ash-Sharia Túnez* se funda en abril de 2011.

Esta organización inició sus actividades desarrollando esfuerzos no violentos en el campo de la *da`wa* (predicación). De esta forma, *Ansar Ash-Sharia* intentó en sus orígenes tratar de ejercer un grado de control sobre la sociedad y el comportamiento de los individuos, con el fin de reforzar las costumbres sociales derivadas de lo que el grupo denomina “el camino recto del Islam en su interpretación más estricta”. *Ansar Ash-Sharia* organizó una campaña de “ocupación de mezquitas”, que implicó la expulsión de imames a quienes se acusó de haber sido leales al régimen de Ben Ali. Adicionalmente, el grupo organizó campañas y efectuó

una labor de lobby ante el Gobierno para interceder por los presos tunecinos detenidos en cárceles iraquíes (Merone et al., 2012).

Durante sus primeros meses de existencia, Ansar Ash-Sharia sacó provecho de la falta de acceso a la infraestructura estatal que históricamente han sufrido algunas regiones del país para construir redes de prestación de servicios sociales y de salud, limpieza de calles y distribución de alimentos. Estos esfuerzos se concentraron en zonas rurales o empobrecidas del país, que normalmente han sido abandonadas por el Gobierno. Los "servicios sociales" prestados por Ansar Ash-Sharia eran acompañados por la distribución de literatura diseñada para propagar su ideología.

No obstante, las actividades de *da`wa* por parte de Ansar Ash-Sharia han estado igualmente acompañadas de acciones violentas que pueden ser categorizadas como *hisba*, concepto que implica "ordenar lo correcto y prohibir lo incorrecto" (*al-amr bi-l-ma'ruf wal-l-nahy 'an'al-munkar*) (4), y que está dirigida hacia otros tunecinos que son calificados como "opuestos a los ideales y las costumbres del movimiento". Las víctimas de este tipo de violencia han sido sectores liberales y seculares, sufís, activistas cívicos, educadores, oficiales de seguridad y mujeres. La violencia *hisba* contra este último sector ha sido recurrente. Poco después de la revolución, turbas de salafistas comenzaron a atacar e incendiar los *maisons closes* (burdeles) en Kairouan, Médenine, Sfax y Susa. Además, prostitutas han sido golpeadas en algunos de estos ataques, mientras otras mujeres han sido atacadas por vestirse "de manera incorrecta" (Gartenstein-Ross, 2014a: 6).

Otra expresión de accionar violento por parte de Ansar Ash-Sharia puede ser catalogada como *Jihad* (guerra contra los

enemigos, en vez de la limpieza interna de la comunidad musulmana), la que en general se ha llevado a cabo –hasta el momento- fuera de Túnez, incluyendo un gran número de combatientes tunecinos que han participado en los conflictos en Siria y -en menor medida- en Mali (Gartenstein-Ross, 2013: 2). Según fuentes del grupo, Ansar Ash-Sharia tiene una concepción de la *Jihad* estrechamente alineada con la de Al-Qaeda.

Desde mediados del año 2013, la organización adoptó una línea mucho más clara y evidente de confrontación violenta contra el Gobierno, lo que demostró que la *Jihad* se priorizaba por encima de la *da`wa* o la *hisba*. En una entrevista en febrero de 2013, el emir y líder del grupo Saifallah Ben Hassine, también conocido como Abu Ayadh al-Tunisi, había afirmado “que todavía no era el momento de lanzar la *Jihad* en el país”. No obstante, confirmó que decenas de tunecinos estaban luchando en Siria y en otras regiones del mundo. A partir de ese momento la retórica del grupo se inflamó y se empezó a hablar con mayor frecuencia de “combatir” al Gobierno.

En la primavera de 2013 las autoridades tunecinas denegaron el permiso para que la organización pudiera celebrar su convención anual en la Kairouan y finalmente, en agosto de ese año, el Gobierno denominó a Ansar Ash-Sharia como una organización terrorista, luego de que se señalara al grupo como responsable de haber conspirado para asesinar a varios políticos y periodistas anti-islamistas, incluyendo al presidente de la Asamblea Nacional, Mustafa Ben Jaafar, y de haber asesinado a Chokri Belaid y Mohamed Al-Brahmi. Adicionalmente, el 14 de septiembre de 2012 militantes de Ansar Ash-Sharia participaron en un ataque contra la Embajada de los EE.UU. (en represalia por la producción en los EE.UU. de una

película juzgada como “anti-islámica” llamada “La inocencia de los musulmanes”). La organización fue incluida en la lista de organizaciones terroristas del Departamento de Estado de los EE.UU.

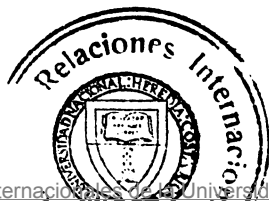
Desde entonces, el Gobierno ha tomado medidas enérgicas contra las actividades del grupo, que ha debido adoptar un papel más discreto dada la imposibilidad de actuar públicamente. El gobierno del primer ministro Mehdi Jomâa ha lanzado una intensa campaña antiterrorista. Algunos analistas como Aaron Y. Zelin (2014), han sugerido incluso que Ansar Ash-Sharia se habría reconvertido en otra organización, denominada ahora “Juventud por el Puro Monoteísmo” (Shabab al-Tawhid).

El Gobierno tunecino ha insistido en destacar los lazos de Ansar Ash-Sharia con grupos jihadistas como Al Qaeda en el Magreb Islámico (AQMI) y Okba Ibn Nafaa, que opera en el Monte Chaambi, cerca de la frontera con Argelia, y sostiene que miembros de Ansar Ash-Sharia han recibido adiestramiento de parte de Al Qaeda en Libia y Siria. Aunque hasta el momento no se ha probado un vínculo directo entre esta organización y AQMI, es significativo el hecho de que Ansar Ash-Sharia se reconoce abiertamente como una organización salafista jihadista que suscribe la misma ideología que Al-Qaeda, cuyos “mártires” son objeto de tributo en las páginas de Internet y Twitter de Ansar Ash-Sharia. Por ejemplo, en varios comunicados de prensa emitidos por el blog de la *Al-Qayrawan Media Foundation*, Abu Ayadh ensalzó a Osama bin Laden en el momento de su muerte, llamándolo shahid (mártir) y se refirió al ex jefe de al-Qaeda como “nuestro líder (Torelli et al., 2012b). Además, en muchas otras ocasiones el líder de Ansar Ash-Sharia ha justificado las acciones de los jihadistas globales en el extranjero.

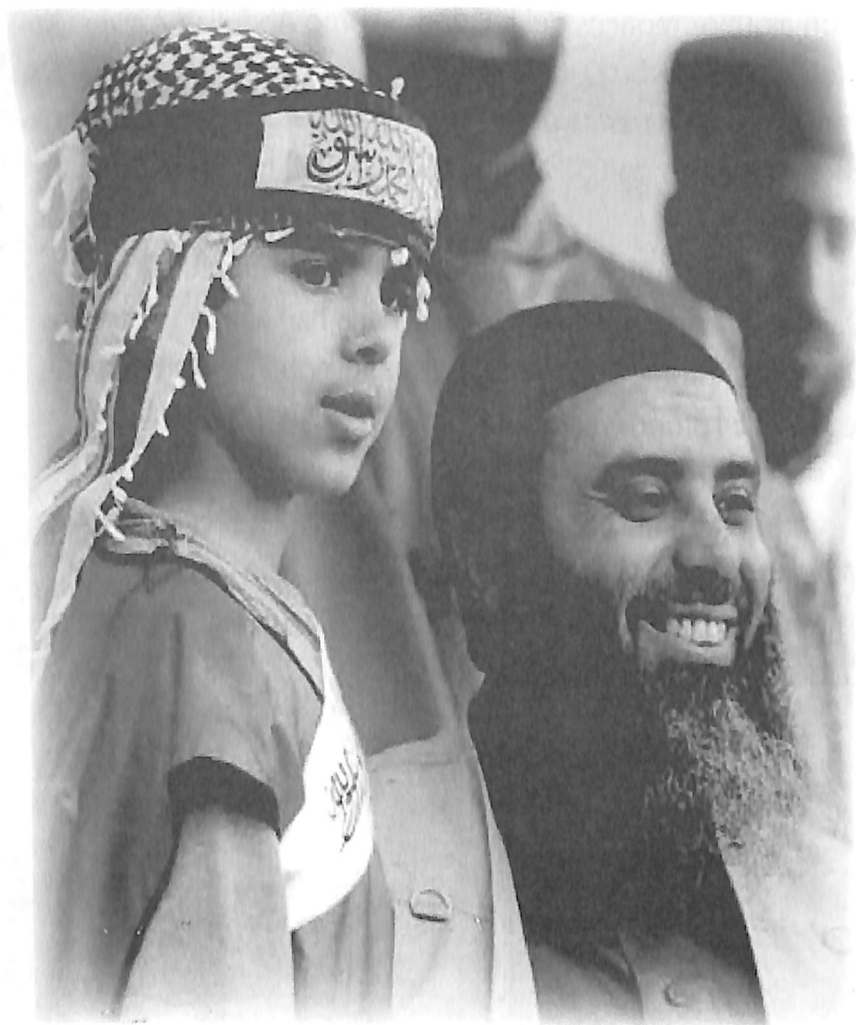
A pesar de lo anterior, los líderes de la organización aseguran que actúan de forma “independiente”. Según Daveed Gartenstein-Ross, el emir Abu Ayadh al-Tunisi y el líder de AQMI, Abu Musab Abdel Wadoud, habrían firmado un documento a mano denominado «Proclama de Lealtad”, y Abu Ayadh habría hecho «un juramento de lealtad a un emir argelino», probablemente el mismo Abdel Wadoud (2014b: 2).

Desde el punto de vista organizativo, Ansar Ash-Sharia ha sido descrita frecuentemente como una entidad “descentralizada”, lo que hace que no siempre sea claro si las acciones tomadas por los miembros del grupo son dictadas o sancionados por los altos dirigentes, como el emir y líder Abu Ayadh al-Tunisi. Buena parte de la estructura de Ansar Ash-Sharia es clandestina, puesto que la mayoría de los miembros de la organización son perseguidos por el Gobierno. Muchos de ellos poseen amplia experiencia en la militancia jihadista. Por ejemplo, Tarek Maaroufi ha sido implicado en una serie de atentados terroristas en Europa, entre ellos el complot contra la Embajada de los EE.UU. en París, desbaratado en septiembre de 2001, y el complot contra la base aérea Kleine Brogel de la OTAN en el otoño de 2001 (Gartenstein-Ross, 2014a: 5).

En el caso de Abu Ayadh Al-Tunisi, el emir del grupo, se trata de un personaje con vínculos de larga data con el jihadismo internacional, establecidos durante sus años en el exilio. Abu Ayadh fue uno de los jóvenes reclutas del MTI, que más tarde se convertiría en Ennadhha (Torelli, 2013: 9). Durante los años ochenta Abu Ayadh empezó a desarrollar una ideología jihadista, una vez que entró en contacto con organizaciones de la red jihadista internacional como el Grupo Islámico Armado (GIA, al-Jama’ah al-Islamiyah al-Musallaha) de Argelia y líderes como Abu Yahya al-Libi,



del Grupo Islámico Combatiente Libio (LIFG, Al-Jama'a al-Islamiyah al-Muqatilah bi-Libya). Debido a la represión gubernamental, Abu Ayadh se dirigió al exilio, primero a Marruecos, luego al Reino Unido y después a Afganistán, donde participó de manera activa en la "guerra santa" contra los EE.UU. En Afganistán, Abu Ayadh fue -junto a otros militantes como Tarek Maaroufi- uno de los fundadores del Grupo Combatiente Tunecino (TCG, Jama'a Combatante Tunisienne), que facilitó el asesinato del líder de la Alianza del Norte (anti-talibán), Ahmad Shah Massoud, justo antes de que Al-Qaeda llevara a cabo los ataques del 11 de septiembre. En 2003, Abu Ayadh fue arrestado en Turquía y extraditado a Túnez, donde fue sentenciado a 43 años de prisión, siendo liberado en una amnistía en febrero de 2011, justo después de la caída de Ben Ali.



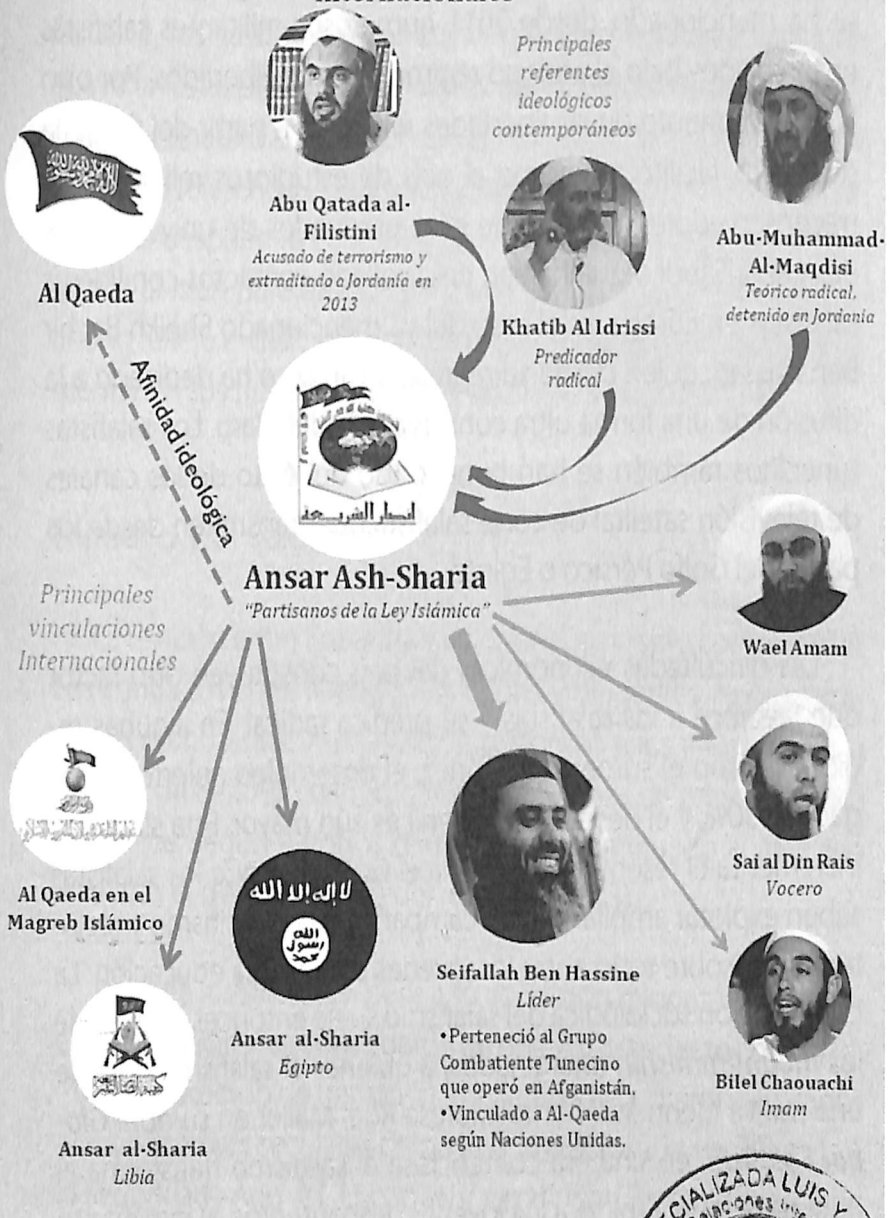
Abu Ayadh al-Tunisi líder de Ansar Ash-Sharia

Durante su estancia en Londres, Abu Ayadh Al-Tunisi se asoció con otra importante figura jihadista, Abu Qatada Al-Filastini, conocido como el “embajador de Bin Laden en Europa” (Gerges, 2006: 224), quien a su vez ha estado vinculado con Al-Qaeda y con algunos teóricos del jihadismo como Abdullah Azzam (Riedel, 2008: 90). Abu Qatada se ha distinguido por dar orientación ideológica a jihadistas que operan en Siria, el norte de África y Europa. En julio de 2013 fue extraditado del Reino Unido a Jordania, acusado de cargos de terrorismo. Algunos foros jihadistas han descrito a Abu Ayadh como “discípulo” o “protegido” de Abu Qatada, y miembros de Ansar Ash-Sharia han afirmado que Abu Qatada es “probablemente el más influyente” de los referentes teóricos del grupo (ver esquema).

Otro referente ideológico de Ansar Ash-Sharia es Abu Muhammad al-Maqdisi, salafista jihadista de origen jordano-palestino, conocido como el mentor espiritual de Abu Musab al-Zarqawi, ex líder de Al Qaeda en Irak.

Ansar Ash-Sharia:

referentes ideológicos, liderazgos y vínculos internacionales



Elaboración propia



Razones del surgimiento salafista

El surgimiento del salafismo en Túnez es producto de diversas circunstancias sociales, políticas y económicas. Tal y como se ha mencionado, desde 2011 numerosos militantes salafistas encarcelados bajo el antiguo régimen, fueron liberados. Por otro lado, el aumento de las libertades religiosas a partir del fin de la dictadura, facilitó el retorno al país de estudiosos religiosos ultraconservadores, muchos de ellos graduados de universidades de Arabia Saudí o que habían desarrollado contactos con líderes salafistas en Europa. Es el caso del ya mencionado Sheikh Bechir Ben Hassan, quien desde su regreso a Túnez se ha dedicado a la difusión de una forma ultra conservadora del Islam. Los salafistas tunecinos también se han beneficiado del éxito de los canales de televisión satelital de corte salafista que transmiten desde los países del Golfo Pérsico o Egipto.

Las dificultades económicas del país constituyen otro factor que favorece a los salafistas y su prédica radical. En algunas regiones como el suroeste de Túnez, el desempleo abierto ha llegado al 30%, y el desempleo juvenil es aún mayor. Esta situación incrementa el resentimiento hacia el Gobierno, que los salafistas saben explotar ampliando sus campañas de proselitismo y reclutamiento, sobre todo entre los jóvenes con escasa educación. La composición sociológica del salafismo suele entonces nutrirse de los *mouhammishin* (marginados) a quienes el salafismo dota de una nueva identidad. Como expresa Roel Maijer en su obra *Global Salafism*, en una era contenciosa el salafismo transforma al humillado, al oprimido, a los jóvenes descontentos, al inmigrante que sufre el ostracismo o al políticamente oprimido en una "secta escogida" (*al-firqa al-nājia*), que de inmediato adquiere acceso a la "Verdad" y a la "superioridad moral" (Meijer, 2009: 13).

El fenómeno salafista en Túnez se fortaleció asimismo a partir de la discusión acerca del papel que cumpliría la *Sharia* en la postdictadura. Cuando empezó a discutirse la posibilidad de introducir la Ley Islámica en la nueva Constitución a principios de 2012, los salafistas organizaron grandes manifestaciones en apoyo a esta propuesta. Muchos se sintieron decepcionados cuando Ennadha aceptó conservar el mismo texto del Artículo 1 que hacía referencia al Islam en la vieja Constitución, no obstante, tres días después se anunció que se había concedido permiso a Jabhat al-Islah para funcionar como un partido político oficial. El timing reflejó el delicado equilibrio que Ennadha tuvo que implementar en sus relaciones con los salafistas (Feuer, 2012: 4).

Ennadha y el salafismo

La relación entre Ennadha y los salafistas ha sido controversial. Los contactos entre líderes de Ennadha y dirigentes de organizaciones como Ansar Ash-Sharia se remontan a los años previos a la caída de Ben Ali, cuando compartían penas de prisión. Dichos contactos, según Aaron Y. Zelin, habrían continuado al más alto nivel tras el derrocamiento del régimen (2013).

Cuando los salafistas -pese a su condición minoritaria en la sociedad tunecina- se convirtieron en una voz estridente durante el inicio del proceso de transición a la democracia, fueron señalados por los sectores seculares como una "amenaza a la convivencia y la seguridad". Aun así, Ennadha y sus dirigentes mostraron actitudes condescendientes. Ghannouchi manifestó que "el caldero político tunecino estaba en ebullición y los salafistas eran parte de ese caldero". "Ellos existen, sin embargo -precisó- sólo existen

debido a la larga ausencia de Ennadha de Túnez. Cuando estuvimos aquí, no había tal extremismo religioso" (citado por Usher, 2011). Junto con la existencia de otros grupos extremistas de diferente signo ideológico, "los salafistas son parte de este escenario de confusión en el país". Ghannouchi agregó:

Hoy, Túnez ya no es un país de cárceles o cuarteles, pero necesitamos tiempo y paciencia para llegar a un equilibrio razonable entre la libertad y la necesidad de calma y orden. Hay gente hoy a la que le gustaría ver a Ennadha llegar a acuerdos con los salafistas, y hay gente a la que le encantaría ver a Ennadha darle con todo a salafistas y seculares. Pero los salafistas son también hijos de Túnez, y deben ser tratados como cualquier otra persona. Ellos tienen derecho a sus opiniones y tienen el derecho de decir lo que piensan.

Ennadha no está de acuerdo en muchos aspectos con los salafistas, pero seguimos hablando con ellos. Entendemos que sus ideas son una reacción al secularismo extremista que prevaleció en Túnez con los ex-presidentes Bourguiba y Ben Ali. Cuando nosotros lanzamos nuestras propias actividades en la década de 1970 como reacción al extremismo secular, nosotros también fuimos radicales. Pero el tiempo y la madurez que viene con él nos encauzaron hacia el centro. Debemos dar a los salafistas más tiempo, y

es posible que su madurez les mueva también hacia el centro (Ben Ahmad, 2012).

A pesar de que socios de gobierno en la Troika, como el presidente Moncef Marzouki, denominaron tempranamente a los salafistas como una “amenaza nacional” y un problema de seguridad (Bechri, 2012), Ennadha prefirió promover compromisos encaminados a acomodar a los salafistas a las reglas del juego definidas a partir de la transición a la democracia, una situación que para los islamistas “requería tiempo”. Ajmi Lourimi, miembro del máximo órgano de toma de decisiones de Ennadha, decía en octubre de 2012:

Percibimos a los salafistas como jóvenes sin experiencia. Nosotros pudimos haber pasado a través de una fase similar a finales de 1960 o 1970. Para estos jóvenes, el Islam no tiene que ver solo con la piedad personal, requiere también que se asegure que los demás sean también piadosos. Estamos de acuerdo con ellos en algunos asuntos de credo, pero diferimos en otros asuntos, y creemos que sus comportamientos tienen una gran cantidad de despotismo (citado por El-Hennawy, 2012b).

Ghannouchi argumentaba que el caso de Egipto, en donde los salafistas ejercieron la violencia en las décadas de los años sesenta y setenta y ahora tienen sus propios partidos, podría ser un modelo para los salafistas tunecinos. Con todo, las actitudes de Ennadha hacia los salafistas no estuvieron exentas de ambigüe-

dades durante el periodo de transición, pues la condescendencia llegó a tornarse en complacencia, como quedó expuesto en un video difundido en octubre de 2012 en el que Ghannouchi instaba a un grupo de jóvenes salafistas a “ser pacientes” y a “aferrarse a lo que habían ganado “con sabiduría”, en vista de que los sectores seculares “podrían hacer una reaparición después de su fracaso en las elecciones de octubre”. Ghannouchi decía además en el video: “Los laicos siguen controlando la economía, los medios de comunicación y la administración... el Ejército y la Policía tampoco están garantizados... Yo les digo jóvenes salafistas: sean pacientes. ¿Por qué la prisa? Tomen su tiempo para consolidar sus ganancias” (anónimo, “Secret” video stirs Islamist fears in Tunisia, *France 24*). Asimismo, Ghannouchi exhortaba a los líderes salafistas a “utilizar las asociaciones populares, crear escuelas coránicas, canales de televisión y universidades en todas partes y a apelar a los predicadores religiosos porque la gente todavía ignoraba lo que era el Islam” (anónimo (2012) Video shows Tunisia’s Ghannouchi backing Salafists, *Radio Netherlands*). El video fue usado por los opositores a Ennadha para argumentar que los salafistas formaban parte de la estrategia del partido y sugerir que los dos movimientos compartían la meta final de una “re-islamización” de la población e instituciones como el Ejército, la Policía y los medios de comunicación. Los opositores a Ennadha calificaron el video como “una evidencia más” del doble discurso de Ghannouchi, quien un mes antes de revelarse el video había expresado que los salafistas eran un “peligro para la libertad pública”. Pese a que el líder de Ennadha respondió que sus declaraciones habían sido tomadas “fuera de contexto” y que el video había sido grabado en febrero de 2012 y no en octubre, no fue posible disipar las sospechas sobre las intenciones reales de Ennadha en relación con los salafistas.

La voluntad conciliadora de Ennadha con los salafistas no ha garantizado un acomodo entre ambos sectores del Islam político. Haber renunciado a la *Sharia* en el debate constitucional, sin duda complicó los intentos de Ennadha para acondicionar su relación con el movimiento salafista. Luego de varios actos de violencia perpetrados por salafistas jihadistas, Ghannouchi aseveró que la manera de entender el Islam de algunos salafistas era errónea, e insistió en que "el Islam es la justicia, la misericordia y la paz. No es el odio o la venganza o el matar a gente inocente". Concretamente sobre Ansar Ash-Sharia, Ghannouchi describió a sus miembros como "saboteadores" y "los jariyíes de esta época, que solo traen destrucción y ruina". Lo anterior plantearía el inicio de una competencia dentro del Islam político.

Transición, democracia e islamismo

La transición a la democracia

Con su punto de partida en Túnez, las *Revueltas Árabes* se convirtieron en cuestión de semanas en un tsunami político en gran parte del Mundo Árabe. Al cabo de tres años y medio, el balance de este movimiento popular regional es modesto y en algunos casos trágico. En Egipto, el proceso democrático fue interrumpido, las prácticas autoritarias del gobierno de Mubarak se han restablecido y los militares han retomado su papel de árbitros supremos del sistema político. En Marruecos, una Monarquía omnipresente continúa manipulando los hilos del poder, dejando de lado a los islamistas de Justicia y Desarrollo, a pesar de que nominalmente este partido controla el Gobierno desde diciembre de 2011. En Yemen, después de veintidós años en el poder, el presidente Ali Abdullah Saleh fue derrocado, pero el nuevo Gobierno mantiene muchas características del anterior régimen dictatorial y enfrenta los mismos problemas de colapso económico, terrorismo y separatismo regional. En Libia, el derrocamiento y asesinato de Muamar el Gadafi -patrocinado por la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN)-, dio origen a una fragilísima democracia, constantemente amenazada por el deterioro económico, la falta de consensos políticos y la incapacidad gubernamental para poner alto a la violencia de las milicias. En Siria, el levantamiento pacífico fue rápidamente militarizado por el régimen de Bashar al-Assad, originando una cruenta guerra

civil que se ha internacionalizado, ha cobrado la vida de más de 191.000 muertos y amenaza la continuidad misma del país como Estado-nación.

Frente a este panorama, el caso de Túnez presenta un marcado contraste. El derrocamiento de la dictadura fue seguido de un proceso de concertación política inclusivo y creíble. No obstante la ausencia de una sólida tradición democrática y sorteando los peligros de una dinámica de polarización, las élites políticas tunecinas fueron capaces de enrumbar un proceso de diálogo y compromiso que ha derivado en la redacción de una innovadora Constitución, quizás la más progresista del Mundo Árabe y sin lugar a dudas, ejemplo de consenso entre seculares e islamistas.

La transición tunecina a la democracia ha supuesto el quiebre de varios mitos y creencias que predominaban en las aproximaciones académicas, mediáticas y políticas occidentales respecto a la "realidad social árabe" y que, como expresa Abu Tarbush (2014; 29), reflejaban un sesgo culturalista o esencialista: el mito de la supuesta "alergia" de los países árabes-musulmanes a la democracia, un mito tenaz mantenido al mismo tiempo en Occidente e igualmente por las élites autoritarias árabes; el mito de la pasividad política crónica de los jóvenes árabes, la creencia de que no merecían nada mejor que ser gobernados por déspotas. Respecto a la "incompatibilidad entre la cultura árabe-islámica y la democracia, señala Marwan Bishara:

Durante décadas el subdesarrollo árabe fue atribuido a las diferencias culturales, al panarabismo soñador o al insolente Islam. Innumerables libros y estudios en Occidente hablaban de la “excepción árabe”, que ponía en duda la capacidad del Islam o los musulmanes a hacer frente o integrarse en sociedades modernas y democráticas (Bishara, 2012: xi).

Existe no obstante un mito que, como lo resalta Emma C. Murphy, demuestra cierto grado de verdad. Se trata de un “mito nacional” que sugiere que la población de Túnez está dotada de una cultura política orientada al consenso y es singularmente moderada y amante de la paz, lo cual refleja la homogeneidad social del país, el paso no violento a la independencia y un alto grado de modernización socioeconómica (2012: 243). Sea este un mito falso o verdadero, es evidente que ciertas condiciones de la sociedad tunecina, como una amplia y educada clase media; la existencia de un Ejército que por diversas razones históricas se consolidó como una entidad apolítica y profesional, no interesada en asumir el papel de testaferro de la dictadura; una relativamente amplia y robusta sociedad civil; el carácter moderado de instituciones teológicas islámicas como la Universidad Zaytuna; y la existencia de un partido islamista influyente como Ennahda, que desarrolló temprano inclinaciones democráticas durante el largo exilio europeo de sus miembros, son factores que contribuyeron al éxito de la transición a la democracia. Este proceso de transición con seguridad no ha terminado, pero se ha asentado sobre bases sólidas que auguran un desarrollo institucional marcado por el respeto al pluralismo, el consenso, el respeto a los derechos humanos y la legalidad.

El debate sobre islamismo y democracia a partir de la experiencia tunecina

El papel político desempeñado por los islamistas de Ennahda ha resultado ser un factor fundamental en el proceso de transición a la democracia. ¿Es entonces posible aportar argumentos relevantes al debate sobre la relación entre Islam, islamismo y democracia a partir del caso tunecino? Es muy probable que así sea.

Antes de las *Revueltas Árabes*, los islamistas eran acusados de manera recurrente de tener una "agenda oculta", sus opositores cuestionaban sus acciones e intenciones y al igual que los islamófobos occidentales, los dictadores árabes creían que no había islamistas "buenos" o "moderados". De hecho, consideraban a los islamistas "moderados" como un peligro más grande que los jihadistas porque, si estos últimos representaban una amenaza en el plano de la seguridad, los islamistas planteaban una alternativa política real hacia sus regímenes. En los medios políticos, periodísticos y aun académicos, ha sido reiterativa la asociación entre violencia e islamismo y la afirmación de que este último es intrínsecamente "incompatible" con la democracia. Esta posición ha sido defendida desde la academia por intelectuales como Bernard Lewis (1996: 54) o Bassan Tibi, ex profesor de la Universidad de Göttingen y autor de *Islamism and Islam*, quien ha negado la posibilidad de que los partidos islamistas puedan ser democráticos. "Podrían aceptar tácitamente algunas facetas de la democracia como las elecciones, -plantea Tibi- pero sólo como un medio para un fin":

No debemos confundir la pregunta “¿Son el Islam y la democracia compatibles?” con la pregunta “¿Cuan democrático es el islamismo?”. La respuesta a la primera pregunta es “sí”, condicionada a la reforma religiosa (el Islam salafista no es compatible). La respuesta a la segunda pregunta es un calificado “no democrático en absoluto.

Si mi argumento de que la ideología islamista es inmutablemente totalitaria parece demasiado general, déjenme ser más específico. En la ideología religiosa-extrema del islamismo, la diferencia aparece como herejía y la política se sitúa en el ámbito de lo que es sagrado y por lo tanto no negociable (considere la Carta de Hamas). El pluralismo, la diversidad y la cultura de desacuerdo y el debate son condenados como “divisivos” (Tibi, 2008; 44-45).

El problema con estos juicios es que han partido de generalizaciones a menudo simplistas, que pasan por alto el hecho de que el islamismo ha constituido siempre un campo muy heterogéneo. La diversidad de los grupos, partidos, agrupaciones, tendencias, asociaciones, etc. que pueden ubicarse dentro de la órbita islamista, es grande. Ideológicamente hay corrientes integristas, literalistas, conservadoras, moderadas y pragmáticas, progresistas, islamistas próximos a la teología de la liberación, revolucionarios y radicales. El islamismo es además heterogéneo en cuanto a las distintas estrategias que ha seguido en cada país. Más allá de esta diversidad, es evidente que allí donde ha existido un

juego político relativamente abierto o hasta democrático, como podrían ser los casos de Turquía, Jordania, Marruecos o Kuwait, los movimientos islamistas se han moderado y se han integrado al juego político. Incluso, como observa François Burgat (2003), en algunos países -como Túnez- el islamismo ha sido la fuerza política que ha representado con más contundencia a la sociedad civil y la reivindicación democrática, frente a unos Estados represores, corrompidos y fundamentalmente conservadores.

Las Revueltas Árabes han llevado al largo debate sobre Islam, democracia e islamismo a un nuevo punto de quiebre. En varios países los islamistas han experimentado procesos de cambio, básicamente porque las sociedades árabes han cambiado. En Túnez, el desmoronamiento de la dictadura, el inicio de la transición y en particular el paso de Ennadhá por el Gobierno, han demostrado la magnitud del cambio en las actitudes políticas de los islamistas. Como en el caso tunecino, numerosas organizaciones islamistas de la región han renunciado a la violencia y han demostrado voluntad política para trabajar con partidos seculares y centristas (Wright, 2012: 3). Casi todos han dejado de apelar a un gobierno teocrático y, en cambio, los modelos de Malasia o Turquía resultan más atractivos. Aun Suecia ha sido señalada como un "modelo" económico por islamistas como Rachid Ghanouchi. La participación de los islamistas en la política electoral ha afectado sus puntos de vista ideológicos y políticos. Por ejemplo, muchos islamistas se han alejado del "absolutismo" religioso, de la dicotomía *halal* y *haram* y han adoptado el "relativismo" y el pragmatismo, todo lo cual ha acercado su discurso al centro político (Al-Anani, 2012; 468).



Muchos de estos partidos habían empezado a adaptarse a las realidades del siglo XXI desde hace bastantes años, centrando su atención en tareas como el buen gobierno, la mejora de la situación económica y descifrar la mejor forma de encarar tareas concretas, como crear empleos y recoger la basura de la manera más eficiente, con el mismo fervor con que en el pasado repetían mecánicamente que el “Islam era la solución” (*al-islam huwa al-hall*) a casi cualquier asunto. Al mismo tiempo, se han visto obligados a adaptar su discurso y sus tácticas electorales a un nuevo contexto en el que se abre la puerta a un escenario políticamente más plural. Inclusive la Hermandad Musulmana egipcia, despojó de modo gradual sus plataformas políticas de los contenidos explícitamente islamistas. Así, en los últimos años, en lugar de llamar a un “Estado islámico”, la Hermandad Musulmana propuso un “Estado civil democrático con referencia islámica” (Hamid, 2011: 41).

Para Roy, Islam y democracia se han hecho interdependientes y el debate sobre su compatibilidad se ha vuelto prácticamente obsoleto. “Ninguno puede sobrevivir sin el otro” (2012: 13). Por otro lado, las *Revueles Árabes* han demostrado que numerosos islamistas -por no hablar de los musulmanes- están ansiosos por construir instituciones democráticas y responsables. Como expresa Ghannouchi:

La experiencia de Túnez y el modelo tunecino han demostrado al mundo entero que la democracia es un sueño que se puede realizar en el Mundo Musulmán (...).

La experiencia de Túnez ha demostrado a los que dudan de las intenciones de los islamistas, que el Islam y la democracia son compatibles y que las víctimas de décadas de represión, la marginación y la exclusión no llevan el odio o el deseo de venganza, sino más bien un proyecto civil, modernista iluminado, como el consagrado en la nueva Constitución de Túnez, que ha garantizado el mayor consenso posible, ya que ha sido adoptada por 200 de los 217 miembros de la Asamblea Nacional Constituyente (...).

Túnez está diciendo al mundo, a los amantes de la libertad, que no existe una dicotomía entre el Islam y la democracia, y que los islamistas se destacan en la vanguardia de los que defienden el derecho a la diferencia, la diversidad cultural, el pluralismo político, la libertad de conciencia, los derechos de las mujeres, y todos los valores que establecen una sociedad justa, próspera, libre (2014b).

Los procesos de cambio en el Mundo Árabe y por supuesto en Túnez, demuestran que allí donde se han iniciado procesos de transición genuinos a la democracia, la única forma en que los islamistas puedan mantener su legitimidad será a través de métodos democráticos. Es posible que algunos aspectos de la cultura política islamista no sean todavía plenamente democráticos -y mucho menos liberales- y que en algunos casos sigan aferrados a posiciones socialmente conservadoras, pero los islamistas estarán ahora constreñidos por un nuevo paisaje político

que los forzará de forma paulatina a redefinirse, establecer compromisos, aceptar las reglas del juego democrático y asumir posiciones flexibles.

Lo anterior reviste una importancia política decisiva en el futuro panorama político de la región, si se toma en cuenta que los movimientos islamistas siguen siendo la fuerza política más influyente, cuentan con las más eficaces estructuras de organización y movilización y las mejores redes de financiamiento y acción en la sociedad civil. Seguramente, el tránsito exitoso hacia una institucionalización de la democracia será improbable si se les excluye de la participación política.

En el caso del salafismo, es preciso recordar que se trata de un fenómeno heterogéneo y minoritario. El salafismo tunecino no es una entidad monolítica sino una amalgama de grupos, muchos de los cuales se centran en labores de *da`wa* no violentas. Algunos han adoptado una estrategia de inserción formal en el sistema político, lo que podría representar en el futuro una competencia dentro del Islam político entre estos sectores y Ennadhah. En el caso del salafismo jihadista de organizaciones como Ansar Ash-Sharia, es evidente que pese a su carácter minoritario en el paisaje del Islam tunecino, puede constituirse no solo en una amenaza en materia de seguridad y estabilidad, sino igualmente en un desafío a la joven democracia tunecina. Su naturaleza violenta e intolerante respecto a ciertos grupos de mujeres, liberales, seculares o sufís, es sin duda un reto para el pluralismo y la libertad

Perspectivas del islamismo tunecino

La llegada al Gobierno de los islamistas de Ennadha, tras décadas en la oposición y la clandestinidad y después de atravesar un sinuoso camino entre periodos de moderación y radicalización, constituye uno de los fenómenos más interesantes dentro de la historia del islamismo contemporáneo.

El estallido súbito de las revueltas tomó a los islamistas por sorpresa. No fueron ellos los que iniciaron las manifestaciones y movilizaciones. Si bien Ennadha fue la principal fuerza de oposición durante la dictadura, no lideró la ola de protestas que condujo a la caída de Ben Ali. Ciertamente, como señala Olivier Roy (2011), las Revueltas fueron la obra de una generación postislamista que planteó consignas y demandas ancladas en el campo secular, pero el desarrollo de los acontecimientos y en especial el vacío de poder dejado por la dictadura de Ben Ali, terminaron llevando a los islamistas al Gobierno en Túnez.

La posibilidad de desenvolverse por primera vez en un marco de libertad y democracia, supuso para Ennadha la necesidad de replantear su estrategia política incorporando una dosis alta de pragmatismo. Sin embargo, es preciso notar que esta transformación en una fuerza política pragmática y flexible fue una dinámica iniciada muchos años atrás, producto de un proceso de reflexión y madurez encabezado por líderes como Ghannouchi. Más allá de la victoria en las elecciones de la ANC de octubre de 2011, los líderes del partido confirmaron una tesis que habían asumido mucho tiempo atrás: el país solo podía ser gobernado por medio del consenso, la transición no podía ser manejada por la lógica de una mayoría versus un minoría y la refundación democrática

de Túnez no podía ser labor de una única fuerza política. Era imprescindible entonces, compartir el poder con los sectores seculares. Como lo indicó el líder Abdel Meguid al-Naggar, alto líder de Ennadha:

Hay una serie de acciones que pudimos haber tomado fuera del consenso. Podríamos haber aprobado una constitución por nuestra cuenta. Podríamos haber pasado un número de proyectos de ley por nuestra cuenta... pero decidimos involucrar a otras partes (citado por Lang, 2014: 9).

Cuando el *impasse* político amenazó con descarrilar el proceso de transición a la democracia, los líderes de Ennadha se apresuraron a señalar que no había otra opción que hacer concesiones, dado el ambiente político polarizado en el que el partido gobernaba. El vicepresidente del partido, Abdul Fattah Mourou, comentó:

Hicimos concesiones porque nos encontramos en una posición incómoda. Hicimos concesiones sólo a causa de la presión. Y optamos por no hacer frente a esta presión con la violencia de los nuestros, sino de una manera que tenía el bienestar del país en mente (citado por Lang, 2014: 9).

Probablemente se trata de la primera vez en la historia, que un partido islamista ha cedido voluntariamente el poder político, sin una guerra civil, violencia de masas o la intervención militar de ningún tipo.

Olivier Roy sostenía desde 1994 en *Failure of Political Islam*, que los partidos políticos islamistas eran incapaces de definir un proyecto concreto para un Estado Islámico y se enfrentaban a una "falta de vapor", que los ubicaba ante una encrucijada: optaban por una normalización política dentro del marco del moderno Estado-nación o evolucionaban hacia lo que el autor francés denomina "neo-fundamentalismo", una visión cerrada, literalista y conservadora del Islam que rechaza la dimensión nacional y estatal en favor de la *Ummah*, la comunidad universal de los musulmanes (1994: ix y ss). En el caso de Túnez, es obvio que los islamistas de Ennadha se decidieron por la primera alternativa. Con todo, optar por la normalización política, aceptar compartir el poder con sectores seculares y asumir las riendas del Gobierno (tarea para la cual no estaban listos y que resultó ser más complicada que todos los años de oposición), no fue un proceso sencillo. Durante los casi dos años y medio de gobierno de la *Troika*, Ennadha no fue capaz de disipar la desconfianza de algunos de sus detractores en el campo secular y la sociedad civil quienes, a pesar de las muestras de compromiso político y pragmatismo, insistían en cuestionar la sinceridad del compromiso de los islamistas con la democracia, las libertades y la construcción de un Estado civil. Por otro lado, la falta de pericia en el manejo de los asuntos públicos demostrada por los islamistas y su incapacidad para resolver desde el poder muchas de las necesidades populares, mostró las enormes dificultades que enfrentan para transitar de organizaciones de oposición a partidos con responsabilidades de gobierno. En muchos casos, parece evidente que los islamistas no parecen tener un modelo político o económico distinto al de sus antecesores en el ejercicio del poder.

Más allá de esto, la transición a la democracia también plantea otros desafíos para los islamistas. El paso de Ennadha por el Gobierno agravó las divisiones internas. La transición abrupta desde el exilio y la cárcel al Gobierno, dejó a los dirigentes de Ennadha poco tiempo para construir un consenso estratégico interno. La base conservadora del movimiento se vio crecientemente insatisfecha con los compromisos políticos hechos dentro de la *Troika*, y muchos consideraron las concesiones políticas como una señal “peligrosa de debilidad frente a una elite revanchista secular ligada al antiguo régimen”. Al respecto decía la diputada Farida Labidi: “hay una gran presión de nuestros electores y nuestra base, ya que sólo nos ven dando concesiones. Esta saga de concesiones no puede continuar. La base de Ennadha no siempre va a aceptar esto”. Los sectores jóvenes de Ennadha fueron algunos de los sectores del partido que demostraron más desencanto por las concesiones. Según Said Ferjani, asesor senior y miembro del Consejo de la Shūrā de Ennadha, la juventud del partido estuvo cerca de la rebeldía a la luz del “flujo constante” de las concesiones de Ennadha (citado por Lang, 2014: 12). Es previsible, entonces, que las disputas ideológicas internas seguirán latentes dentro del partido, principalmente en cuanto a la relación con los sectores seculares.

Notas

1. El Tablighi Jamā'at o Sociedad para la Enseñanza y la Propagación del Islam fue fundado por Mawlānā Muhammad Ilyās (1885-1944) en la India con el objetivo de propagar el Islam. Actualmente es un movimiento de avivamiento islámico internacional dirigido por el Consejo de Shura y realiza su convención anual en Raiwand, Paquistán.
2. El takfirismo es una corriente mesiánica derivada del sunismo musulmán, que considera a los "malos" musulmanes como sus principales enemigos.
3. La Jihad Islámica conformada en 1984 fundamentalmente por miembros radicales del MTI, se planteaba derrocar al gobierno tunecino precipitando una situación revolucionaria. Después de los atentados de Sousse y Monastir (enfocados a debilitar la economía del país a través de un golpe al turismo) fue incapaz de expandir su membrecía y de desarrollar otro operativo similar en el país.
4. La institución de la hisba está relacionada con el sistema judicial islámico. Como concepto, el principal objetivo de la hisba es salvaguardar la implementación de los principios islámicos y proteger a la sociedad de la violación de los mismos. Si, por una parte, representa el deber individual de "ordenar lo correcto y prohibir lo incorrecto", que es una obligación de todos los musulmanes, por otro lado, la mayoría de los estudiosos clasifica a la hisba como un deber colectivo, con un muhtasib o funcionario autorizado por el Estado para supervisar el comportamiento moral público (Mack, 2013: 208).

Bibliografía

- Al Alaoui, H. (2011). La Rebelión exitosa. *Le Monde Diplomatique*. Edición Colombia.
- Al Amin, E. (2013). Tunisia in Turmoil: What next? *The Washington Report on Middle East Affairs*.
- Alba Rico, S. (2013). La revolución tunecina en la encrucijada. *Sin Permiso*.
- (2014a). Túnez, tres años después. *Diálogo Global*.
- (2014b). Constitución y revuelta. *Gara*.
- Alexander, Y. (2010). *Maghreb & Sahel Terrorism: Addressing the Rising Threat: from al-Qaeda & other Terrorists in North & West/ Central Africa*. Washington D. C.: International Center for Terrorism Studies at the Potomac Institute for Policy Studies.
- Allani, A. (2009). The Islamists in Tunisia between confrontation and participation: 1980–2008. *The Journal of North African Studies*. Vol. 14, (No. 2).
- (2012). *Islamism and Salafism in Tunisia after The Arab Spring*. Right to non-violence Tunisia Constitutional E-Forum.
- Al-Anani, K. (2012a). Islamist Parties Post-Arab Spring. *Mediterranean Politics*, Vol. 17, (No. 3).
- (2012) The post-revolution Tunisian Constituent Assembly: controversy over powers and prerogatives. *The Journal of North African Studies*, 2013. Vol. 18, (No. 1).

- Al-Hilali, A. (2011). Ennadha members make conflicting statements about women's rights in Tunisia. *Al Arabiya News*.
- Álvarez, I. et al. (2013). *Sociedad civil y transiciones en el norte de África: Egipto - Túnez - Argelia – Marruecos*. Barcelona: Icaria.
- Anderson, L. (1990). Tunisia and Libya: Responses to the Islamic impulse. En J. Esposito (editor), *The Iranian Revolution: its global impact*. Gainesville: Florida University Press.
- Arieff, A. (2013). *Political Transition in Tunisia*. Washington D. C.: Congressional Research Service.
- Ayoob, M. (2011). *The many faces of political Islam*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Başbaydar, E. (2011). Ghannouchi: State does not have right to monopolize Islam. *Today's Zaman*.
- Bechri, M. (2012). *Islamism without Sharia: The Tunisian Example*. Fikra Forum.
- Belkadi, Rida (2014). Ennadha leader says compromises serve Tunisia's interests. *El-Khabar*.
- Bellin, E. (2013). *Drivers of Democracy: Lessons from Tunisia*. Crown Center for Middle East Studies | Brandeis University. Middle East Brief (No.75).
- Ben Ahmad, A. (2012). 'We fought for freedom, not Sharia law'. *Al-Ahram Weekly*. (No. 1092).
- (2013). Who killed Al-Brahmi and Belaid? *Al-Ahram Weekly*. (No.1159).
- Ben Achour, Y. (2000). Politique et religion en Tunisie. *Confluences Méditerranée*. (No. 33), Printemps.
- Bouandel, Y. (1999). Human Rights in the Maghreb. En Zaoubir (1999). *North Africa in Transition: State, society and economic transformation in the 1990s*. Gainesville: University Press of Florida.
- Boulby, M. (1998). The Islamic Challenge: Tunisia since Independence. *Third World Quarterly*, Vol. 10, (No. 2).

- Boukhars, A. (2013). *¿El resurgimiento de al-Qaeda en el Norte de África?* Barcelona: FRIDE.
- Bowering, G. (editor) (2013). *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Bradley, J. (2012). *After the Arab Spring: how islamists hijacked the Middle East revolts*. New York: Pelgrave Macmillan.
- Brand, L. (1998). *Women, the state, and political liberalization: Middle Eastern and North African experiences*. New York: Columbia University Press.
- Brieger, P. (1996). *¿Guerra santa o lucha política? Entrevistas y debate sobre el Islam*. Buenos Aires: Biblos.
- Brody-Barre, A. (2012). The impact of political parties and coalition building on Tunisia's democratic future. *The Journal of North African Studies*, 2013, Vol. 18, (No. 2).
- Burgat, F. (2003). *Face to face with political Islam*. London: I. B. Tauris.
- (1988). *L' Islamisme au Maghreb*. Paris: Khartala.
- et al. (1993). *The Islamic movement in North Africa*. Austin: University of Texas.
- Carrillo, F. (2006). Los islamistas contra la libertad de la mujer: la excepción tunecina. *Afkar/Ideas*, Otoño.
- Cesare, M. et al. (2012). *Arab Society in Revolt: The West's Mediterranean Challenge*. Washington D. C.: Brookings Institution Press.
- Chomiak, L. (2011). The Making of a Revolution in Tunisia. *Middle East Law and Governance*, Vol. 3, (No. 1-2).
- Clancy-Smith, J. (2013). From Sidi Bou Zid to Sidi Bou Said. En Haas, M. et al. *The Arab Spring: Change and resistance in the Middle East*. Boulder: Westview Press.
- Council on Foreign Relations (2011). *The New Arab Revolt*. Washington D. C.

- Devichand, M. (2012). Rashid Ghannouchi on Britain, Islam and liberal democracy. *BBC Radio 4*.
- Echeverría, C. (2013). Al Qaida en las tierras del Magreb Islámico (AQMI) y otros grupos de su entorno: una compleja red de carácter violento. Madrid: Instituto Español de Estudios Estratégicos (IEEE).
- Eikesæth, N. (2003). *Islamism and Democracy: Is the Tunisian En-Nahda an example of a Democratic Islamist Movement?* Department of Political Science, University of Oslo.
- Elgindy, K. (1995). The Rhetoric of Rashid Ghannushi. *The Arab Studies Journal*, Vol. 3, (No. 1), Spring.
- Entelis, J. (editor) (1997). *Islam, Democracy, and the State in North Africa*. Blomington: Indiana University Press.
- Emmerson, D. (2010). Inclusive Islamism: the utility of diversity. *En Islamism: contested perspectives on political Islam*. Stanford: Stanford University Press.
- Esposito, J. et al. (2001). *Makers of contemporary Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Fadel, M. (2011). Modernist Islamic Political Thought and the Egyptian and Tunisian Revolutions of 2011. *Middle East Law and Governance*. Vol.3,(No 1-2).
- Feuer, S. (2012). *Islam and Democracy in Practice: Tunisia's En-nadha Nine Months In*. Middle East Brief (No. 66). Brandeis University.
- Flashpoint Partners. (2011). *Al-Qaida in the Islamic Maghreb (AQIM): "Support and Affirmation for the Uprising of our People in Tunisia"*.
- Frégosi, F. et al. (2005). *Religion et politique au Maghreb: les exemples tunisien et marocain*. Paris: Institut Français des Relations Internationales.
- Fuller, G. (2004). *The future of political Islam*. New York: Pelgrave.

- Gana, N. (2013). *The making of the Tunisian revolution: contexts, architects, prospects*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Ghalioun, B. (1999). *Islam y política: las traiciones de la modernidad*. Madrid: Bellaterra.
- Ghannouchi, R. (1998). Participation in non-Islamic government. En (Kurzman, Ch. editor) *Liberal Islam: a sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.
- (2010). Islamic movements: self-criticism and reconsideration. *En The Contemporary Arab reader on political Islam*. New York: Pluto Press.
- (2011). *Tunisia's Challenge: A Conversation with Rachid al-Ghannouchi*. Council on Foreign Relations.
- (2014a). Tunisia's hopes near realization. *The World Post*.
- (2014b). *Rached Ghannouchi on Tunisia's Democratic Transition*. Washington: Carnegie Endowment for International Peace.
- Gartenstein-Ross, D. (2013). *Ansar al-Sharia Tunisia's Long Game: Dawa, Hisba, and Jihad*. The Hague: ICCT Research Paper.
- (2014a). *Raising the Stakes: Ansar al-Sharia in Tunisia's Shift to Jihad*. The Hague: ICCT Research Paper.
- (2014b). *The Arab Spring and Al-Qaeda's Resurgence*. Hearing before the House Armed Services Committee. Washington, D. C.
- Gerges, F. (2006). *Journey of the Jihadist*. Orlando: Harcourt.
- Ghanem, H. (2013). *Will Tunisia Follow Egypt?* Washington: The Brookings Institution.
- Glassé, C. (2008). *The Concise Encyclopedia of Islam*. London: Stacey International.
- Haas, M. y Lesch, D. editores (2013). *The Arab Spring: change and resistance in the Middle East*. Boulder: West View Press.
- Hamdi, M. (1998). *The politicization of Islam*. Oxford: Westview Press.

- Hamid, S. (2011). The rise of the islamists. How islamists will change politics, and vice versa. *Foreign Affairs*. Vol. 90, (No. 3).
- Haykel, B. (2013). Salafis. En Bowering, G. (editor) *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- El-Hennawy, N. (2012a). Q&A with Ameer Larayedh: Ennadha versus Salafis. *Al-Masry Al-Youm*.
- (2012b). Q&A with Ennahda's Ajmi Lourimi. *Al-Masry Al-Youm*.
- Henry, C. (1999). Post colonial dialectics of social society. En Zaoubir . *North Africa in Transition: State, society and economic transformation in the 1990s*. Gainesville: University Press of Florida,
- Hernando de Larramendi, M. (2013). El islamismo político y el ejercicio del poder tras el despertar Árabe. Los casos de Egipto, Túnez y Marruecos. *Cuadernos de estrategia*, (No. 163).
- Hmed, Ch. (2014). El modelo revolucionario tunecino, su realidad y su alcance. *Rebelión*.
- Huntington, S. (1997). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster.
- Hostrup, R. y F. Cavatorta (2012). Beyond Ghannouchi: Islamism and social change in Tunisia. *Middle East Report*, (No. 262).
- International Crisis Group (2013). Tunisia: Violence and the Salafi Challenge. *Middle East North Africa Report*. (No. 137).
- (2004). *Islamism in North Africa I: The Legacies of History*. ICG Middle East and North Africa Briefing Paper.
- Ismail, S. (2006). *Rethinking islamist politics: culture, the State and Islamism*. London: I. B. Tauris. London: I. B. Tauris.
- Izquierdo, M. (2014). *La Constitución de Túnez de 2014. Incontes- table primer efecto de la Primavera Árabe*. Documento Análisis. Instituto Español de Estudios Estratégicos.

- Kechichian, J. (2011). A genuine Islamist democrat. *Gulf News*. Dubai.
- Kéfi, R. (2012). Los primeros pasos de Ennahda en el poder. *Akfar Ideas*, (No. 34), Verano.
- Ketiti, A. (2012). Revoluciones árabes e islamismo: Hacia el control espacio-temporal de lo simbólico. Las Primaveras Árabes. *Pasajes*, (No. 39), Otoño.
- El-Khawas, M. (1996). Revolutionary Islam in North Africa: Challenges and Responses. *Africa Today*, Vol. 43, (No. 4).
- Khefifi, W. (2011). Tunisie: Hizb ut-Tahrir: Le parti islamiste qui veut ressusciter le Califat, *Le Quotidien*.
- King, S. (2003). *Liberalization against democracy: the local politics of economic reform I Tunisia*. Bloomington: Indiana University Press.
- King, R. (1999). Regime type, economic reform, and political change in Tunisia. En Zaoubir (1999). *North Africa in Transition: State, society and economic transformation in the 1990s*. Gainesville: University Press of Florida.
- King; E. (2012). The Future of Tunisian Islamism: The Case of Ennahda. *Crossroads*. Vol. VI, (No.1).
- Labidi M. (2012). *Tunisia One Year On: The Achievements and the Challenges*. London: Chatham House.
- Lacomba, J. (2000). *Emergencia del islamismo en el Magreb: las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas*. Madrid: Catarata.
- Lang, H. et al. (2014). *Tunisia's Struggle for Political Pluralism After Ennahda*. Washington: The Center for American Progress.
- Lee, R. (2008). Tunisian intellectuals: responses to Islamism. *The Journal of North African Studies*. Vol. 13, (No. 2).

- Lewis, B. (1996). Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview. *Journal of Democracy* Vol. 7, (No. 2).
- Lynch, M. (editor), (2012). *Islamists in a changing Middle East*. Foreign Policy.
- Macías, J. (2012). Estado islámico y democracia en el Islam político norteafricano: conceptos fundamentales de un debate incierto. *Estudios de Asia y África*, Vol. 47, (No. 2).
- Mack, G. (2013). Grievance [entrada], en (Bowering, G. (editor), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Maged, A. (2011). Muslim Brothers in Tunisia and Egypt. *Al-Ahram Weekly*, (No. 1071).
- Maqni, N. (2012, noviembre). A Salafi Tide Threatens Tunisia. *Al-Akhbar*. Beirut.
- Martín, G. (2005). *El Estado Árabe: crisis de legitimidad y contestación islámica*. Barcelona: Bellaterra.
- Martin, R. et al. (2009). *Islamism: Contested Perspectives on Political Islam*. Stanford: Stanford University Press.
- Martínez Fuentes, G. (2011). *El Islam político tunecino: Conflicto y cooperación electoral en los comicios presidenciales de 2004 y 2009*. Revista CIDOB d'Afers Internacionals, (No. 93-94).
- Marks, M. (2013). Youth Politics and Tunisian Salafism: Understanding the Jihadi Current. *Mediterranean Politics*. Vol. 18, (No. 1).
- Marzouki, N. (2011a). The Call for Dignity, or a Particular Universalism. *Middle East Law and Governance*, Vol. 3, (No. 1-2).
- (2011b). From people to citizens in Tunisia. *Middle East Report*, (No. 259).
- (2013) From resistance to governance: the category of civility in the political theory of Tunisian islamists. En Gana, N. *The making of the Tunisian revolution: contexts, architects, prospects*. Edinburg: Edinburg University Press.

- Mawdudi, A. (1993). *Political Theory of Islam*. Lahore: Islamic Publications Limited.
- Mneimneh, H. (2011). The Spring of a new political salafismo. *Current Trends in Islamist Ideology*, Vol. 12.
- Meijer, R. (2009). *Global salafism: Islam's News Religious Movement*. New York: Columbia University Press.
- Merone, F. y Cavatorta, F. (2012a). *The Emergence of Salafism in Tunisia*. Jadaliyya.
- (2012b). *Salafist mouvance and sheikh-ism in the Tunisian democratic transition*. Dublin: Centre for International Studies.
- (2013). The rise of Salafism ante the future of democratization. En Gana, N. *The making of the Tunisian revolution: contexts, architects, prospects*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Murphy, E. (2012). The Tunisian elections of October 2011: a democratic consensus. *The Journal of North African Studies*, Vol 18,(No.2).
- (1999). *Economic and Political Change in Tunisia: From Bourguiba to Ben Ali*. New York: St. Martin's Pres.
- Ottaway, M. (2013). *Learning Politics in Tunisia*. Woodrow Wilson Center, Viewpoints (No. 26). Washington D. C.
- Ottaway, D. (2013). *Tunisia's Islamist-Led Democracy* Founders. Washington: Woodrow Wilson Center.
- Ould Mohamedou, M. (2011). *The Many Faces of Al Qaeda in the Islamic Maghreb*. Geneve: The Geneva Centre for Security Policy (GCSP).
- Paciello, M. (2011). *Tunisia: Changes and Challenges of Political Transition*. Mediterranean Prospects.
- Perekli, F. (2013). *Gradualism and islamist experience in Tunisia and Egypt*. Washington, D. C.: The SETA Foundation.

- Perkins, K. (2004). *A History o Modern Tunisia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Petré, Ch. (2014). Tunisia's Hizb ut-Tahrir: Fading into Oblivion? *Islamists Gate*.
- Phares, W. et al. (2011). *Political Islam in Europe and the Mediterranean*. Brussels: Center for Euroepan Studies.
- Pollock, D. (2013). *First Islamist Party to Voluntarily Give Up Power: A New Tunisian Model?* Washington: The Washington Institute for Near East Policy.
- Qutb, S. (2007). *Milestones*. New Delhi: Islamis Bok Service.
- Ramadan, T. (2013). *Beyond Islamism*.
- Reinares, F. (2010). ¿Qué es AQMI? *El País*.
- Riedel, B. (2008). *The search for al Qaeda: its leadership, ideology, and future*. Washington D. C.: The Brookings Institution.
- Ruedy, J. (editor) (1994). *Islamism and Secularism in North Africa*. New York: St. Martin Press.
- Abu Rumman, M. (2013). The Salafists in the Arab Spring: Challenges and Responses. En Wehler-Schoeck, A. (edi). *"Salafist Transformations" Significance, Implications and Prospects*. Amman: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Roy, O. et al. (2007). *The Columbia world dictionary of Islamism*. New York: Columbia University Press.
- (1994). *The failure of political Islam*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1996). *Genealogía del islamismo*. Barcelona: Bellaterra.
- (2004). *Globalized Islam: the search for a new Ummah*. New York: Columbia.
- (2011). This is not an Islamic revolution, *New Statesman*.
- (2012). Islam: the democracy Dilemma. En Wright, R. (editor). *The islamists are coming*. Washington D. C. Woodrow Wilson Center.

- Ryan, Y. (2011). Tunisia's vocal Salafist minority. *Al Jazeera*.
- Sadiki, L. (2008). Engendrando la ciudadanía en Túnez. En Y. Zoubir (editor), *El Magreb: realidades nacionales y dinámicas regionales*. Madrid. Síntesis.
- (2002). Political Liberalization in Bin Ali's Tunisia: Façade Democracy. *Democratization* Vol. 9, (No. 4, 2002).
- Saif, I. (2012). *The economic agenda of the islamists parties*. Washington D. C.: Carnegie Endowment for International Peace.
- Sayare, S. (2011). Tunisia Is Uneasy Over Party of Islamists. *The New York Times*.
- Shahin, E. (1998). *Political ascent: contemporary Islamic movements in North Africa*. Oxford: Westview.
- Sivan, E. (1997). Why Radical Muslims Aren't Taking over Governments. *Middle East Quarterly*. Vol. IV, (No. 4).
- Stepan, A. (2012). Tunisia's transition and the twin tolerations. *Journal of Democracy*. Vol. 23, (No. 2), April.
- Tamimi, A. (2013). *Rachid Ghannouchi: a democrat within Islamism*. Johannesburg: Afro-Middle East Centre.
- Abu-Tarbut, J. (2014). El por qué de la Primavera Árabe. En González del Miño (ed.), *Tres años de revoluciones árabes. Procesos de cambio: repercusiones internas y regionales*. Madrid: Los Libros de La Catarata.
- El Tayeb, A. (2012). *A reading into the meaning and significance of Tunisia's elections results*. Doha: Arab Center for Research and Policy Studies.
- Teyeb, M. (2011). What role for the islamists? *Ahram Weekly*. (No. 1033).
- Tibi, H. (2008). Why they can't be democratic. *Journal of Democracy*. Vol. 19, (No. 3).
- Torelli, S. (2012a). The "AKP Model" and Tunisia's al-Nahda: From Convergence to Competition? *Insight Turkey* Vol. 14, (No. 3).

- et al. (2012b). *Salafism in Tunisia: Challenges and Opportunities for Democratization*. Middle East Policy Council. Winter 2012, Vol. XIX, (No. 4).
- (2013). A Portrait of Tunisia's Ansar al-Shari'a Leader Abu Iyad al-Tunisi: His Strategy on Jihad. *Militant Leadership Monitor*. Vol. vi, (No. 8).
- Al-Turki, N. (2013). Ghannouchi says Tunisia is not Egypt. *Asharq Al Awsat*.
- Usher, G. (2011). The Reawakening of Nahda in Tunisia. *Middle East Research and Information Project*.
- Waltz, S. (1986). Islamist Appeal in Tunisia. *Middle East Journal*, Vol. 40, (No. 4). Autumn.
- Ware, L. B. (1988). Ben Ali's Constitutional Coup in Tunisia. *Middle East Journal*, Vol. 42, (No. 4), Autumn.
- Wiktorowicz, Q. (2006). Anatomy of the Salafi Movement. *Studies in Conflict & Terrorism*, (No. 29).
- Wolf, A. (2013). *Tunisia: Signs of Domestic Radicalization Post-Revolution*. The CTC Sentinel. January 2013. Vol. 6 (No. 1). Cambridge: The Combating Terrorism Center.
- (2012). New salafist party: A threat to Tunisia's democratic transition? *Middle East Online*.
- Wright, R. (2012). *The Islamists are coming. Who they really are*. Washington D. C.: Woodrow Wilson Center Press.
- Varela, H. (2011). *Túnez: las raíces histórico políticas de la Revolución de los Jazmines*. Universidad del Externado.
- Varisco, D. (2010). Inventing Islamism: The violence of rhetoric. En *Islamism: contested perspectives on political Islam*. Stanford: Stanford University Press.
- Vidal, L. et al. (2013). *Cartografía sociopolítica tras el "despertar árabe": en busca del equilibrio de fuerzas*. Barcelona: Instituto Europeo del Mediterráneo (IEMed).

- Yehia, K. (2011). News analysis: Al-Nahda victory. *Al-Ahram Weekly*. (No. 1070).
- Yousfi, H. (2012). La UGTT, ¿el nuevo polo de la oposición en Túnez? *Le Monde Diplomatique*.
- Zelin, A. (2013). *Tunisia: Uncovering Ansar al-Sharia*. Washington: The Washington Institute for Near East Policy.
- (2012a). *Who is Jabhat al-Islah?* Washington: Carnegie Endowment for International Peace.
- (2012b). Know Your Ansar al-Sharia. Washington: The Washington Institute for Near East Policy.
- (2014). *Shabab al-Tawhid: The Rebranding of Ansar al-Sharia in Tunisia?* Washington: The Washington Institute for Near East Policy.



Impreso en Lara Segura
Tel: 2255-0816

Sergio Iván Moya Mena

Teólogo, licenciado en Relaciones Internacionales y candidato a Doctor en filosofía. Ha sido profesor e investigador en la Escuela de Ciencias Políticas de la Universidad de Costa Rica y en la Escuela de Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional.

"Esta obra es un análisis puntual de la actual coyuntura política del país donde se iniciaron las revueltas árabes, llamadas por la prensa "la primavera árabe" denominación que tanta confusión ha creado. Teniendo como hilo conductor a los principales personajes, Moya desentraña las contradicciones que subyacen detrás de los líderes y agrupaciones que hacen de Túnez un caso particular.

La pobreza, el desempleo, la corrupción y la inoperancia de Estado así como la intromisión de corte colonial han provocado en África una ebullición social de expresión religiosa cuyas víctimas principales han sido los ciudadanos musulmanes. En honor a ellos, pero también en honor a las nuevas propuestas políticas que empiezan a surgir se saluda este libro que ojalá provoque debate y controversia que ayude a comprender la naturaleza de los movimientos sociales del siglo XXI, del que no escapan las confesiones cristianas y católicas".

Rina Cáceres
Cátedra de Estudios de África y el Caribe
Universidad de Costa Rica

"Epicentro de las revueltas árabes, la experiencia tunecina está siendo la más satisfactoria en términos de cambio político y transición hacia la democracia. En comparación con otros Estados y sociedades de su entorno, Túnez posee ciertas fortalezas (Ejército no intervencionista, sociedad civil articulada, incorporación de la mujer en el espacio público, cohesión nacional, mayor secularización), entre las que destaca también el carácter moderado y pragmático de su principal movimiento islamista, Ennahda. Objeto de análisis, junto a la sorprendente reemergencia salafista, en esta monografía en la que con rigor y solvencia el profesor Sergio I. Moya Mena muestra que, lejos de con del islam político en el proceso dem éxito y consolidación, sin menosprecia experiencia tiene todavía por delante



SIDUNA



CS23866

José Abu-Tarbush Quevedo
Universidad de La Laguna