



Universidad de Valladolid
Revistas

JOURNAL OF THE **SOCIOLOGY**
OF THE **THEORY OF RELIGION**

e-ISSN: 2256-2715



[Inicio](#) / [Archivos](#) / Vol. 15 Núm. 1 (2023): UNA MIRADA AL ISLAM HOY

Vol. 15 Núm. 1 (2023): UNA MIRADA AL ISLAM HOY



Es un análisis de como se ve, se percibe y se entiende el Islam hoy.

Coordinadores del Número: Javier Sastre, Fátima Recuero y José Antonio Peña

DOI: <https://doi.org/10.24197/jstr.1.2023>

Publicado: 02/02/2023

Monográfico

Violencia religiosa en el Sahel Occidental: La actividad yihadista en Mali (2014-2021)

Guillermo López Rodríguez

1-15



Populismo e islam en el Líbano: el intento de usurpar la influencia sunita

Francisco Salvador Barroso Cortés

16-37



De islamistas a islamo-demócratas: el caso de Ennahda en Túnez

José Carlos Hernández-Gutiérrez

38-56

 PDF

El impacto actual y futuro del “islam político” del Magreb noroccidental sobre España: una aproximación

Monssef Youssef

57-77

 PDF

Discriminación, libertad religiosa y migración en Europa: el caso de las comunidades musulmanas en España

Nieves Ortega Pérez

78-103

 PDF

Movimientos islámicos en Asia Central

Paulo Botta, José Antonio Peña-Ramos

104-115

 PDF

Artículos

La devoción de la comunidad boliviana a Santiago de Bombori en Buenos Aires

Luís Alberto Cárdenas

116-130

 PDF

Análisis judeo-cristiano de la crisis de COVID-19 y su gestión

Yeshoshua Socol, Moshe Yanovski, Yair. Y Shaki

131-154

 PDF

[Guía para autores](#)

Idioma

[English](#)

[Español](#)

[Enviar un artículo](#)

Información

[Para lectores/as](#)

[Para autores/as](#)

[Para bibliotecarios/as](#)

Platform &
workflow by
OJS / PKP



Violencia religiosa en el Sahel Occidental: La actividad yihadista en Mali (2014-2021)

Religious violence in Western Sahel: Jihadist activity in Mali

GUILLERMO LÓPEZ-RODRÍGUEZ

Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, C/Rector López Argueta s/n, 18001, Granada

guillermolopez@ugr.es

ORCID: 0000-0001-8704-9007

10-04-2022/01-08-2020:

Cómo citar: López-Rodríguez, G. (2022) “Violencia religiosa en el Sahel Occidental: La actividad yihadista en Mali”, *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 15 (2023): 1-15

DOI: <https://doi.org/10.24197/jstr.1.2023.1-15>

Resumen: La actividad yihadista en Mali se ha ido incrementando en los últimos años, siendo una de las zonas con mayor violencia religiosa del mundo musulmán. Ante las elevadas cifras de víctimas morales y el incremento de la intensidad de los ataques, esta investigación analiza la evolución de las dinámicas que ha seguido entre 2014 y 2021. A partir de un estudio cuantitativo sobre la actividad terrorista, se analizan las acciones de grupos yihadistas, identificando sus principales objetivos, las regiones en que operan y las características de los ataques. Los análisis permiten apreciar una tendencia incremental, así como una progresiva unificación de los grupos locales que posteriormente entran en conflicto con organizaciones transnacionales como el Estado Islámico del Gran Sáhara. Las conclusiones ofrecen una relación entre las divisiones étnicas y geográficas como elemento explicativo de la actividad; se incluyen futuras líneas de investigación en materia de violencia religiosa.

Palabras clave: Violencia; Yihad; Mali; Sahel; Terrorismo

Abstract: Jihadist activity in Mali has increased in the last years, becoming the country one of the regions with highest levels of religious violence in the Muslim world. Due to the high death-rates and the increment of intensity of attacks, this research analyses the evolution of violence dynamics between 2014 and 2021. From a quantitative study about terror activity, jihadist actions have been analyzed. The article studies the main objectives, regions and characteristics of terrorist attacks in Mali. The results show an incremental trend, as well as a progressive unification of local groups, which later are in conflict with transnational organizations as Islamic State of Greater Sahara. Conclusions offer a connection between ethnic and geographic divisions in Mali, as provide policy recommendations and future research suggestions in religious violence.

Keywords: Violence; Jihad; Mali; Sahel; Terrorism

INTRODUCCIÓN

Las primaveras árabes provocaron una transformación en las dinámicas de poder existentes en el mundo musulmán (Szmolka, 2012; 2015). Además de los cambios formales y fácticos en los sistemas políticos de Magreb y Oriente Próximo, también provocaron la proliferación de actores violentos con una marcada orientación política y religiosa (Álvarez-Ossorio, 2016). A pesar de la preeminencia del conflicto en Oriente Próximo en los medios de comunicación occidentales, otras regiones del mundo también se vieron afectados por las revoluciones árabes. Entre ellas destaca el Sahel que se vio afectado como consecuencia del desplazamiento desde Libia de grupos terroristas (International Crisis Group, 2016). Entre los países del Sahel, Mali es uno de los escenarios con mayores índices de violencia según los datos recopilados de actividad yihadista. Múltiples elementos apuntan al origen de la violencia, como su diversidad étnica, lingüística y religiosa, la porosidad de sus fronteras y la presencia de actores insurgentes y criminales en la zona.

La intensidad del conflicto y la indeterminación con respecto a su finalización, convierten al país en un punto estratégico para la estabilidad europea y española. Se trata de una ruta de paso de flujos migratorios, tráfico ilegal y combatientes yihadistas, lo que incrementa el interés de esta investigación. Es por ello por lo que resulta pertinente plantearse ¿Cómo han evolucionado las dinámicas yihadistas en Mali desde el inicio del conflicto? El artículo realiza una aportación descriptiva al estudio de la violencia religiosa, teniendo por objetivos: (1) Analizar la actividad yihadista en Mali entre 2014 y 2021, (2) Identificar los objetivos principales de los ataques terroristas y (3) Estudiar las principales zonas geográficas de actuación de los grupos yihadistas en Mali.

La investigación se articula mediante una primera aproximación conceptual a la violencia política y religiosa en el Sahel. A partir de la misma, se expone la estrategia de investigación, en la que se explica el método de recopilación de datos, la muestra empleada y las variables para el análisis. Los resultados de investigación se articulan en tres epígrafes, exponiendo el primero los antecedentes del conflicto para posteriormente estudiar la actividad yihadistas en función de las acciones, las víctimas mortales y la actividad según regiones.

1. MARCO CONCEPTUAL

Las comunidades políticas y religiosas pueden emplear la violencia para obtener o consolidar su poder desarrollando acciones concretas (Polk, 2008). La violencia supone la cristalización de un discurso que justifica las acciones, siendo construidas sobre la identidad y las dimensiones políticas en un contexto concreto (Kalyvas, 2003). La identidad colectiva se va construyendo progresivamente sobre parámetros como la etnia, el idioma o la religión, que combinados con factores económicos, sociales o geográficos le proporcionan un sentido político (Kalyvas, 2003; 2004; 2010; Peña Ramos y Medina, 2011; Peña Ramos y Llera, 2013).

La violencia tiene una dimensión simbólica construida lingüística y discursivamente, recuperando términos pasados para desarrollar una identidad contemporánea (Burgarski, 1997) o aglutinar elementos múltiples en una única categoría que englobe diversos adversarios (Calveiro, 2005). El discurso puede causar un mayor efecto si es desarrollado por actores insertos socialmente, no siendo únicamente instituciones formales, sino también otras organizaciones con influencia sobre el tejido social (Durandin, 1995; Peña Ramos, 2009). En sociedades tribales con amplia influencia de la religión como es el caso de Mali, los discursos y la violencia son construidos no sólo a partir del factor religioso sino también de las diferencias étnicas (Diallo, 2019).

Resulta importante tener en cuenta que se trata de un contexto altamente fragmentado en el que la dimensión política separatista del Norte del país (*Azawad*), se ve condicionada por el proyecto político-religioso de la instauración de un Estado Islámico en el Sahel regido por la *Sharia* (Diallo, 2019). La aspiración a consolidar entidades políticas contemporáneas regidas por interpretaciones particulares de la ley islámica no es un fenómeno exclusivo de Mali. Durante la década de los noventa se produce la consolidación del gobierno talibán en Afganistán (1996-2001), que coincide con la expansión de Al Qaeda como principal actor del terrorismo global, aspirando a crear un califato global regido por la ley islámica (Rashid, 2003). Sin embargo, las sucesiones generacionales de Al Qaeda, las detenciones y eliminaciones de sus líderes conducen a la fragmentación en facciones regionales, cobrando el entorno regional un peso relevante en el yihadismo actual (Sageman, 2009).

En la última década se ha presenciado la proliferación de organizaciones regionales con diversas afiliaciones pero buscando consolidarse como entidades proto-estatales. La principal ha sido Estado Islámico, quien tenía su

base de operaciones en Iraq y Siria, pero que al mismo tiempo contaba con filiales regionales en Libia, Nigeria o el Sahel. Al contrario que sucedía con Al Qaeda, los mandos regionales de organizaciones leales a Estado Islámico han operado de forma independiente, persiguiendo a menudo objetivos locales y estableciendo alianzas con actores regionales sin tener en cuenta directrices centralizadas.

Al mismo tiempo, sus relaciones de conflicto se han establecido también con actores yihadistas con agendas locales como ha sido en el caso de Mali. Las diferencias de agenda política entre el Grupo de Apoyo al Islam y los musulmanes (JNIM) y el Estado Islámico del Gran Sáhara permite identificar que la mayor parte de actividades tienen un objetivo de consolidar una entidad local, más que centrarse en un proyecto transnacional como el de Estado Islámico (Diallo, 2019). Este hecho se ve patente al producirse la creación de JNIM como una entidad terrorista que aglutina diversos grupos con la aparición de Estado Islámico del Gran Sáhara como un actor más en el conflicto, disputando el liderazgo de JNIM en Mali.

Al igual que en otros contextos, en el caso de Mali podemos apreciar la presencia de actores violentos contando con medios materiales, logísticos y estructura organizativa, basando sus acciones en elementos discursivos e identitarios (Reinares, 2001; Kalyvas, 2003; Green y Ward, 2004; Polk, 2008). Su clasificación responde también a la tendencia a preservar el statu quo o a su alteración, siendo los primeros afines al Estado y los segundos contrarios al mismo (Jordán, 2010). En Mali se aprecia la presencia de grupos tuareg favorables al gobierno, al mismo tiempo que organizaciones yihadistas y separatistas emplean sus medios para la secesión de una parte del territorio (Riff, 2020). Las acciones desarrolladas se centran en acciones de guerrilla, insurgencia o terrorismo de diversa intensidad.

2. ESTRATEGIA DE INVESTIGACIÓN

La investigación se desarrolló sobre una base de datos construida a partir de los datos recopilados del Observatorio de Actividad Yihadista en el Magreb y Sahel Occidental. Los datos relativos al periodo 2014-2018 fueron recopilados por el extinto Grupo de Estudios en Seguridad Internacional de la Universidad de Granada y aquellos del periodo 2018-2021 por el Observatorio Internacional de Estudios sobre Terrorismo (OIET). Para la elaboración de este artículo se han seleccionado únicamente acciones desarrolladas en Mali por grupos yihadistas, excluyendo operaciones contraterroristas o contrainsurgentes.

El marco temporal seleccionado es de 2014 a 2021, tomando como punto de partida el inicio del incremento de la presencia yihadista en Mali. Los datos han sido configurados mediante fuentes abiertas señaladas a continuación. La mayoría de informaciones recopiladas procede de agencias locales (Malijet y Maliactu), medios regionales (Jeune Afrique) e internacionales (BBC, Le Monde, Le Figaro y Reuters). De forma complementaria, se incluyen informes realizados por think tanks especializados en estudios de terrorismo como The Long War Journal, que ofrecían análisis más amplios con los que complementar los datos recopilados.

La base de datos se configuró siguiendo variables de carácter temporal (Mes/Año), así como en función de la región en la que se han producido los ataques. El análisis de la actividad yihadista se realizó sobre las víctimas mortales y los diferentes grupos a los que pertenecen. No incluyeron los datos relativos a heridos, dada la variación de cifras de un medio a otro, ya que no reflejan el impacto de las víctimas mortales al poder fallecer de forma posterior al atentado. En relación con los propios ataques terroristas, las variables empleadas han sido de autoría y una clasificación según el colectivo u organización a la que pertenecían las víctimas de los ataques terroristas.

Articulación de la investigación

Variable temporal	Cuatrimestral	Septiembre 2014-Julio 2021
Variable geográfica	Nivel regional	Bamako Gao Kidal Kulikoro Mopti Segou Sikasso Tombuctú
Actividad yihadista	Víctimas mortales	Civiles Civiles Combatientes Yihadistas FAMA Fuerzas policiales Insurgentes Tuareg Militares franceses MINUSMA

Fuente: Autor

Tras la recopilación de datos, las variables temporales se operativizaron inicialmente por meses, siendo agrupadas en el análisis final de forma cuatrimestral. El motivo de este criterio de selección responde a la necesidad de ofrecer datos agrupados en tramos temporales amplios que faciliten el estudio de los datos. Por su parte, la dimensión geográfica se operativizó a nivel de las regiones administrativas de Mali. Se optó por este nivel administrativo debido a que el análisis local o provincial (Denominado “círculo administrativo” en Mali) apenas ofrecía información representativa.

3. VIOLENCIA RELIGIOSA EN EL SAHEL OCCIDENTAL: MALI COMO CASO DE ESTUDIO

El Sahel se convertido en la última década en un foco de estabilidad regional que puede afectar a la seguridad de la Unión Europea. Esto se debe tanto a su carácter geoestratégico, siendo un punto de paso de los flujos de contrabando, estupefacientes, armas y flujos migratorios irregulares. La complejidad del conflicto se incrementa debido a la presencia de actores insurgentes locales y trasnacionales, algunos de ellos de orientación yihadista. Su presencia ha conducido a la intervención de organizaciones internacionales como la ONU o la UE, así como al despliegue de efectivos franceses con el objetivo de estabilizar la zona.

3.1. Antecedentes del conflicto

La caída del régimen de Gadafi en Libia provocó un éxodo masivo de poblaciones tuareg hacia el norte de Mali, dando lugar a un proceso de secesión de algunas regiones del país (International Crisis Group, 2016). Las iniciativas independentistas de los grupos tuareg contra el gobierno llevaron a un incremento de la violencia en el norte del país, generando la aparición de múltiples grupos armados. Entre ellos cabe destacar el grupo separatista Coordinación de Movimientos del Azawad (CMA) y el movimiento progubernamental denominado La Plataforma, liderado por el Grupo de Apoyo Tuareg Imghad y Aliados (GATIA), quienes comenzaron a enfrentarse (Institute for Security Studies, 2016).

A pesar de que en 2012 ya operaban grupos yihadistas en la región, el inicio del proceso de desestabilización en Mali y la presencia de grupos tuareg de orientación islamista condujeron a la proliferación de grupos yihadistas. Durante los primeros años de conflicto, entre 2014 y 2017, las organizaciones yihadistas se encontraban fragmentadas, diferenciándose entre el Movimiento para la Unidad y la Yihad en África Occidental (MUJAO), Al Qaeda en el

Magreb Islámico (AQMI), *Al Mourabitoun*, *Ansar Dine* y el Frente de Liberación de Macina. Los años posteriores implicaron sucesivas fragmentaciones, agrupaciones y disoluciones de grupos yihadistas, que terminaron por consolidarse en 2017 en el Grupo de Apoyo al Islam y los musulmanes (JNIM), de orientación nacional en Mali, y el Estado Islámico del Gran Sáhara, de orientación transnacional.

Los sucesivos choques entre grupos armados provocaron la movilización progresiva tanto de fuerzas locales del Ejército de Mali (FAMA), como de operaciones extranjeras. La incapacidad de las FAMA para hacer frente tanto a grupos rebeldes como yihadistas llevó a Francia a desplegar las Operaciones Serval y Barkhane, así como al despliegue de fuerzas multinacionales. Entre ellas diferenciamos entre la EUTM Mali, centrada en el adiestramiento y generación de fuerzas locales, así como la misión de Naciones Unidas (MINUSMA) para estabilizar el conflicto.

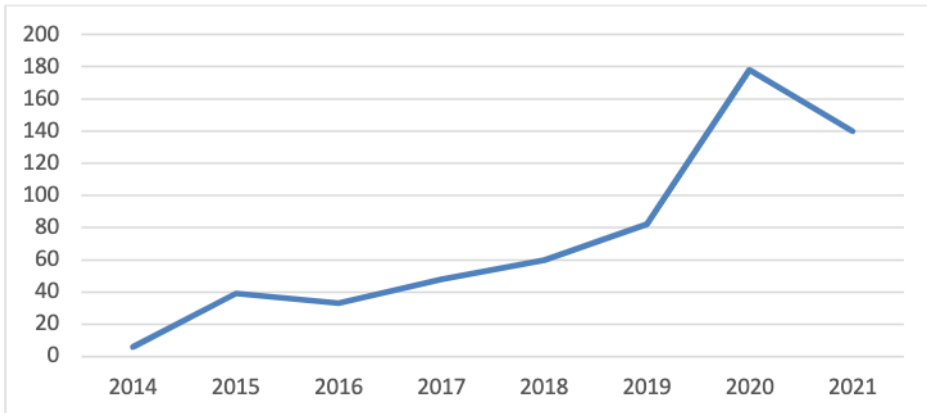
Los resultados obtenidos no han conseguido ni la finalización ni la estabilización del conflicto. Por una parte la Operación Barkhane se ha centrado en actividades contraterroristas, deteniendo y desarticulando células yihadistas, lo que al ser llevado a cabo por efectivos franceses es visto por la población local como una fuerza de ocupación. Por otro lado, la MINUSMA ha generado situaciones controvertidas, como múltiples violaciones de derechos humanos y violencia desproporcionada, incrementando el clima de violencia preexistente. El hecho de que las acciones sean conducidas por fuerzas extranjeras ha permitido justificar la construcción de un relato por parte de los yihadistas, que argumentan su lucha en la liberación del norte de Mali de la ocupación extranjera.

El análisis de la situación permite apreciar niveles de actividad yihadista asimétricos entre regiones geográficas, lo que incrementa el interés de analizar cuáles son sus principales zonas de actuación. Debido al carácter descriptivo de esta investigación, no se profundizará en la relación entre divisiones étnicas, diferencias económicas y porosidad fronteriza, siendo interesantes líneas de estudio que pueden ser abordadas en investigaciones posteriores. Los análisis cuantitativos presentados en este artículo suponen una primera aproximación a la violencia religiosa en Mali, identificando la evolución de la actividad yihadista, sus objetivos y las zonas principales de actuación.

3.2. Actividad yihadista en Mali

El análisis de resultados se realiza sobre un total de 586 observaciones relativas a la actividad yihadista en Mali entre 2014 y 2021. Respecto a las acciones desarrolladas por los grupos terroristas en el país, se pueden identificar tres actividades principales. La primera de ellas son los ataques mortales, habiéndose producido 550 en el periodo de tiempo seleccionado. Al mismo tiempo, se han producido 10 secuestros tanto de ciudadanos malienses como extranjeros, algunos de ellos de larga duración y otros cuya liberación no se ha producido. Por otro lado, resulta interesante reflejar que han tenido lugar también 26 enfrentamientos entre grupos terroristas como JNIM y EIGS. No se han incluido acciones adicionales, aunque en algunos casos se identificaron actividades relativas a la aplicación de la Sharia en Mali (López-Rodríguez, 2017). Entre ellas destaca el cierre de escuelas convencionales, lapidaciones por incumplimiento de preceptos religiosos o prohibiciones como el consumo de alcohol, cigarrillos o juegos de azar.

Gráfico 1: Evolución temporal de la actividad yihadista

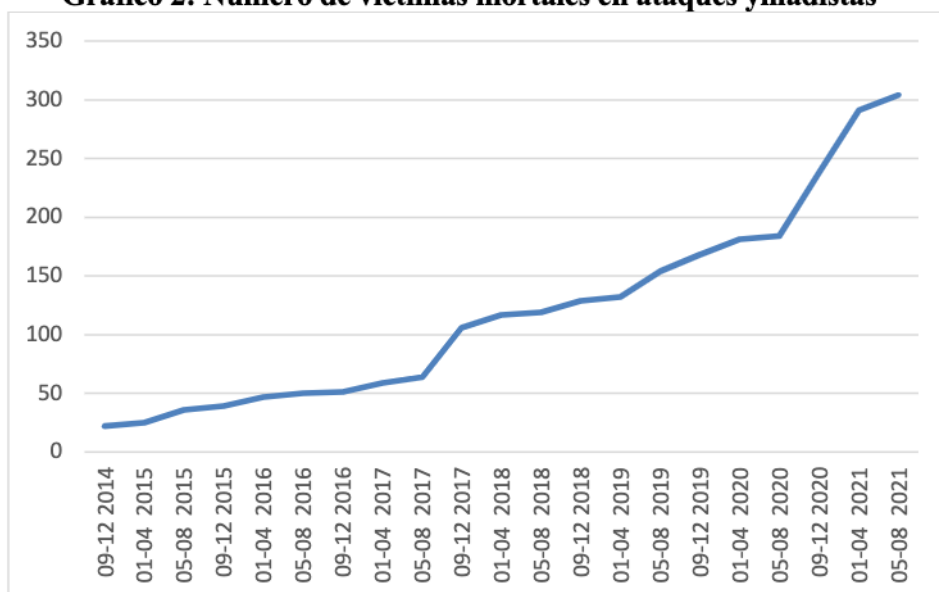


Fuente: Elaboración propia a partir de la base de datos

Los datos reflejan un crecimiento sostenido de las acciones yihadistas entre 2014 y 2019, siendo 2020 el año con mayor actividad hasta la fecha. El desarrollo de la actividad es progresivo, ya que entre 2015 y 2019 los datos evolucionan desde el 6,7% en 2015 al 14% en 2019. Del modo en que se aprecia en la gráfica anterior, las acciones yihadistas ascienden en 2020 al 30,4% de la muestra total. Resulta relevante que en el año 2020 se registraron

178 acciones yihadistas en Mali, más del doble de las registradas por el observatorio en 2019. Es un dato interesante, ya que puede encontrarse relacionado con el efecto que haya podido tener la pandemia del Covid-19 sobre las acciones militares de las Fuerzas Armadas de Mali o el modo en que haya podido afectar a la estrategia antiterrorista de Barkhane. Igualmente, resulta pronto para afirmar el efecto del último año de la presidencia de Trump sobre la actividad yihadista. Los datos de 2021 se encuentran recopilados hasta el mes de agosto, y a pesar de no encontrarse finalizado el año, apuntan igualmente a la presencia de un sostenimiento de la actividad yihadista en línea con el año 2020, acumulando hasta la fecha 140 ataques yihadistas (23,9% del total).

Gráfico 2: Número de víctimas mortales en ataques yihadistas



Fuente: Elaboración propia a partir de la base de datos

Las víctimas mortales en ataques yihadistas también se han ido incrementando con el paso del tiempo. Los datos reflejan un total de 2516 fallecidos entre septiembre de 2014 y agosto de 2021. El análisis cuatrimestral permite apreciar el incremento continuado de la mortalidad por acciones yihadistas, alcanzando el punto máximo con 291 fallecidos en 2021. Los datos resultan preocupantes, ya que la violencia continúa en aumento y puede llevar a una evolución indefinida del conflicto, consolidándose la inestabilidad en el norte del país.

Respecto tanto al incremento de las actividades como de víctimas mortales, puede destacarse dos elementos clave. El primero de ellos es la creación del grupo yihadista *Jama'at Nasr Al-Islam Wal Muslimin*, fruto de una fusión de grupos locales. La unificación de *Ansar Dine*, AQMI, *Katiba Macina* y *Al Mourabitoun*, las organizaciones más activas hasta 2017, incrementó los recursos humanos y materiales, la coordinación y la letalidad de las actividades. Del mismo modo, la entrada en el conflicto de elementos externos como el Estado Islámico del Gran Sáhara incrementó no sólo el número de ataques a militares malienses y población civil, sino también entre ambas organizaciones yihadistas.

3.3. Autoría de los ataques

La autoría de los ataques resulta una de las dimensiones más complejas de analizar. Muchos de ellos carecen de reivindicación (25,3%), a pesar de que las fuentes de prensa apuntaban a autoría yihadista tanto por el modus operandi como por la zona en que se produjeron. Igualmente sucede con aquellos no confirmados pero que coinciden en medios y modos con organizaciones concretas. Destacan los ataques no confirmados pero atribuidos a JNIM (12,3%), EIGS (2,6%) y el Estado Islámico de la Provincia del África Occidental (ISWAP) (0,3%). Con respecto a aquellos confirmados y reivindicados, destacan grupos locales independientes hasta 2017 como *Al Mourabitoun* (1,4%), *Ansar Dine* (3,1%), AQMI (4,1%), MUJAO (0,3%) y *Katiba Macina* (4,1%). Tras la unificación de los grupos locales en JNIM, las acciones acumulan un 35% del total de acciones analizado para este estudio. Comparativamente, resultan minoritarios los ataques de grupos extranjeros a Mali, como es el caso de Boko Haram (0,2%), ISWAP (0,7%), así como de aquellos de carácter transnacional como EIGS (6,0%).

Los datos relativos a la evolución temporal de la autoría de los ataques resultan más complejos de analizar. Esto se debe a que existe un alto volumen de ataques sin reivindicar, así como otros que no han sido confirmados. En el caso de aquellos que no se han reivindicado, la distribución por años se mantiene entre 2015 y 2021 entre el 35,9% y 43,6% de los ataques en cada uno de los años. Esto implica limitaciones a la investigación, ya que no se puede determinar la autoría de los ataques, limitando sustancialmente la capacidad de análisis sobre el fenómeno. De acuerdo con los datos recopilados, podemos apreciar cómo JNIM tiene un alta actividad entre 2017 y 2021, entre el 54,2% y el 35,7%.

Antes de la creación de JNIM que unifica diversas organizaciones terroristas, 2015 y 2016 son los años con mayor actividad reivindicada por grupos locales. Este el caso de *Ansar Dine* en 2016 (39,4% de los ataques) y AQMI en 2015 y 2016 (30,8% y 24,2%). Los datos contrastan con la actividad de EIGS, quien comienza a operar en 2016 (6,35% de los ataques), la incrementa ligeramente en 2018 (11,7%) para mantenerse posteriormente entre el 9,6% y el 2,9% de las autorías de ataques terroristas en Mali. Este análisis temporal ofrece una interesante información, que muestra cómo la actividad de EIGS es mucho menor que la de JNIM, al mismo tiempo que identifica una concentración de enfrentamientos entre ambos grupos en 2020, acumulando un 13,5% de la actividad terrorista de ese año.

Las distribución porcentual de las víctimas mortales en ataques yihadistas muestra que los principales objetivos yihadistas han sido civiles (43,7%) y militares de las FAMA (38,2%). Las víctimas extranjeras de ataques terroristas han sido minoritarias, destacando en términos porcentuales los efectivos de la MINUSMA (4,8%), así como los datos relativos a civiles europeos (0,2%) o militares franceses (0,7%). A nivel de víctimas locales, los porcentajes son superiores, destacando los insurgentes tuareg de grupos unionistas (2,4%), así como miembros tanto de JNIM (3,1%) como de EIGS (5,9%). Los datos relativos a combatientes locales de grupos tuareg evidencian un conflicto entre ambos, del mismo modo que sucede con los combatientes de grupos yihadistas como es el caso de JNIM y EIGS. Un dato especialmente interesante es el reducido número de víctimas entre fuerzas policiales y gendarmería, siendo apenas un 0,5% en el periodo analizado.

3.4. Actividad regional

El análisis regional muestra una distribución especialmente desigual con respecto a las acciones. Resulta relevante tener en cuenta que aquellas con mayor actividad han sido Mopti (39,4%) y Gao (25,1%). Se trata de dos regiones fronterizas con Níger y Burkina Faso, países donde la porosidad de los límites territoriales dota de ventaja a las fuerzas yihadistas sobre el terreno, poseyendo santuarios y arsenales a ambos lados de la frontera. La concentración de ataques también resulta intensa en otras regiones fronterizas como Tombuctú (11,4%), Segou (9,9%) y Kidal (6,7%). Las cinco regiones de mayor actividad yihadista son aquellas con mayor proporción de población tuareg, donde se ha desarrollado el conflicto separatista desde finales de 2012. Los datos ofrecidos contrastan sustancialmente con las otras cinco regiones del país, siendo en todos los casos inferiores al 3% del total de los ataques

registrados. Los datos nos permiten apreciar que la violencia yihadista ha sido comparativamente reducida en Bamako (1%), Kayes (1%), Sikasso (2,4%) y Koulikoro (1,7%).

El análisis en tramos temporales evidencia que en la distribución de los ataques en Gao y Mopti, las dos regiones con mayor actividad ha sido incremental. Los datos analizados hacen referencia a la distribución de ataques por año en cada una de las regiones. Por una parte, en el caso de Gao se aprecia cómo entre 2014 y 2018 aumenta la actividad yihadista, pasando de concentrar un 16,7% de los ataques a un 43,3%. Posteriormente, la actividad iría descendiendo hasta el 21,4%. Por su parte, en el caso de Mopti la actividad es incremental con el paso del tiempo, dándose un descenso entre 2014 y 2017, para posteriormente ir incrementando cada año la actividad yihadista, pasando del 28,3% al 51,4% de los ataques en cada uno de los años.

La actividad en regiones fronterizas, sin embargo ofrece datos más esperanzadores, habiéndose reducido el número de ataques. Este es el caso de Tombuctú, que desde 2016 ha visto reducida la actividad yihadista de un 33,1% a un 6,4% en 2021. Lo mismo se aprecia en el caso de Kidal, donde se ve reducida la concentración de ataques yihadistas de un 15,4% en 2015 al 2,1% en 2021. En el caso de Segou, resulta interesante apreciar que la actividad ha sido inferior, pero aumenta progresivamente desde 5,1% en 2015 al 12,9% en 2021. Por su parte, en aquellas regiones con menor actividad yihadista, la concentración de ataques no resulta tan constante, siendo la distribución porcentual mucho menor. Este es el caso de Kayes, Sikasso y Koulikoro, regiones en las que algunos años no se han producido ataques yihadistas recopilados en esta base de datos, así como no han superado el 3,7% de actividad. Resulta una excepción a este caso Bamako, que por su condición de capital vio una concentración del 5,1% de los ataques de 2015 para posteriormente mantener unos índices de actividad yihadista inferiores al 2,1%.

El análisis de actividad regional por grupos yihadistas evidencia resultados interesantes. Por una parte se aprecia cómo la unificación en JNIM facilita la operatividad de la organización en diversas regiones del país al mismo tiempo. Hasta su unificación en 2017, *Al Mourabitoun* operaba en Gao y Mopti, mientras que *Ansar Dine* concentraba su actividad en Kidal y Tombuctú. Del mismo sucedía en el caso de AQMI, quien operaba en Tombuctú. En el caso de JNIM la mayor parte ataques se han producido en Mopti (54,6% confirmados y 37,5% no confirmados). Por su parte, los esfuerzos del EIGS se han encontrado concretados en Gao (85,7% de ataques confirmados y 53,3% de no confirmados), mientras que aquellos atribuidos

pero no confirmados en Mopti suponen un porcentaje sustancialmente inferior (26,7%).

4. CONCLUSIONES

Los resultados obtenidos en esta investigación indican un incremento progresivo de la violencia religiosa en Mali desde 2014, siendo 2020 el año con un mayor número de ataques yihadistas registrados en el país. El presente estudio ha evidenciado las regiones centrales de Gao y Mopti como los principales espacios de actividad terrorista, siendo el principal objetivo de los grupos yihadistas las Fuerzas Armadas de Mali y el sector más afectado la población civil. Al igual que en otros conflictos armados de la actualidad, se trata de un escenario altamente fragmentado con multitud de actores implicados. Entre ellos, hemos podido apreciar cómo destaca la presencia de organizaciones internacionales como la Unión Europea o la ONU, así como actores internos altamente polarizados. La fragmentación de los actores internos establece múltiples focos potenciales de conflicto que conducen a un incremento tanto de la violencia política como religiosa.

Los resultados obtenidos evidencian la concentración de esfuerzos y el incremento de la actividad yihadista tras la unificación de los grupos extremistas en 2017. A partir de marzo de ese año, se incrementan tanto el número de acciones como de víctimas mortales. Resulta importante tener en cuenta que el Estado de Mali carece de un control efectivo sobre el territorio norte del país, que la porosidad fronteriza incrementa la capacidad operativa de las organizaciones yihadistas y al mismo tiempo, que se han hecho parcialmente con el control de rutas de tráfico ilícitos para su autofinanciación.

Según los datos analizados, la violencia religiosa puede verse incrementada en los próximos años. Resulta de interés ampliar la línea de investigación a otras áreas geográficas colindantes con Mali, como Argelia, Níger y Burkina Faso. Aplicando la misma recopilación de datos de los observatorios relativos a estos países, podrían identificarse los principales grupos terroristas así como los objetivos que han seleccionado en el mismo periodo temporal. Por otro lado, a nivel de políticas públicas, resultaría de interés profundizar en el estudio de la efectividad de la Operación Barkhane, buscando determinar las células desarticuladas y los objetivos alcanzados en este periodo de tiempo. Un estudio que combinase el estudio de la violencia religiosa con el enfoque de las políticas públicas podría ofrecer resultados que complementasen los obtenidos en la presente investigación.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez-Ossorio, I. 2016. *Siria. Revolución, sectarismo y yihad*. Madrid, La Catarata.
- Calveiro, P. 2005. *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Buenos Aires, Norma editorial.
- Kalyvas, S. N. 2010. *La lógica de la violencia en la guerra civil*. Madrid, Akal.
- Rashid, A. 2014. *Los talibán*. Barcelona, Ediciones Península.
- Reinares, F. 2001. *Terrorismo y Antiterrorismo*. Barcelona, Ediciones Paidós.
- Arieff, A. 2020. *Crisis in Mali*. Library of US Congress.
- Bugarski, R. 1997. “Lengua, nacionalismo y la desintegración de Yugoslavia”, *Revista de Antropología social*, 6, 13.
- De la Corte, L. 2013. “¿Hasta qué punto convergen el terrorismo global y la criminalidad organizada?”, *Revista Instituto Español de Estudios Estratégicos*. N°1, 2013.
- De la Corte, L. y Giménez-Salinas, A. 2010. *Crimen.org. Evolución y claves de la delincuencia organizada*. Madrid, Ariel.
- Diallo, O. A. 2019. “Ethnic clashes, Jihad and insecurity in Central Mali”, *Peace Review* 29:3: 299-306.
- Green, P. y Ward, T. 2004. *Statecrime: Government, violence and corruption*. Londres, Pluto Press.
- International Crisis Group. 2016. *Mali central: La fabrique d'une insurrection?* Rapport Afrique N°238.
- Jackson, R. y Dexter, H. 2014. “The social construction of organized political violence: An analytical framework”. *Civil Wars*, 16:1, 1-23.
- Kalyvas, S.N. 2003. “The ontology of Political Violence: Action and identity in civil wars”. *Perspectives on Politics*, 1:3: 475-494.
- Kalyvas, S.N. 2004. “The urban bias in research on civil wars”. *Security Studies*, 13:3: 160-190.

- Kalyvas, S.N. 2008. "Collaboration in comparative perspective". *European Review of history: Revue européenne d'histoire*, 15:2: 109-111.
- Kalyvas, S.N. 2012. "Micro-level Studies of Violence in civil wars: refining and extending the control-collaboration model", *Terrorism and Political violence*, 24:4: 658-668.
- Peña Ramos, J. A. 2009. Hacia la articulación política del islam en España. Una primera aproximación a Renacimiento y Unión. *Gazeta de Antropología*, N°25.
- Peña Ramos, J. A. y Medina, I. 2011. Interpreting muslim religious interest groups in Spain: Frames, Organisation and Influence. *Journal of US-China Public Administration*, 8:4:287-400.
- Peña Ramos, J.A. y Llera Ramo, F. J. 2013. El impacto del Partido Renacimiento y Unión de España en el proceso de articulación sociopolítica de los musulmanes en España. *Debates*, 7:2:137-158.
- Sageman, M. 2009. "Confronting Al Qaeda: Understanding the threat in Afghanistan", *Perspectives on Terrorism*, 3:4: 4-25.
- Strauss, S. 2012. "'Destroy them to save us': Theories of genocide and the logics of political violence", *Terrorism and political violence*, 24:4: 544-560.
- Szmolka, I. 2012. Factores desencadenantes y procesos de cambio político en el mundo árabe. *Documentos CIDOB*, 19, 1-27.
- Szmolka, I. 2015. Introducción: actores y dinámicas de cambio en el Norte de África y Oriente Próximo. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 109, 7-21.
- United Nations Security Council. 2016. *Report of the Secretary General on the situation in Mali*. S/2016/498. Recuperado de:
http://www.securitycouncilreport.org/atf/cf/%7B65BF9B-6D27-4E9C-8CD3-CF6E4FF96FF9%7D/s_2016_498.pdf

Populismo e islam en el Líbano: el intento de usurpar la influencia sunita

Populism and Islam in Lebanon: The Attempt to Usurp Sunni Influence

FRANCISCO SALVADOR BARROSO CORTÉS

Universidad Loyola

Escritor Castilla Aguayo, 4 Córdoba, España. 14004

ORCID 0000-0001-9143-2391

15-05-2022/22-09-2022:

Cómo citar: Barroso Cortés, Francisco Salvador. 2023. "Populismo e islam en el Líbano: el intento de usurpar la influencia sunita.", *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 15 (2023): 16-37

DOI: <https://doi.org/10.24197/jstr.1.2023.16-37>

Resumen: El artículo pretende explicar cómo el factor religioso dentro de la comunidad musulmana ha tomado un matiz claramente populista. Este tema no solo ha aumentado la polarización religioso-política del país, sino que ha posicionado a dicho país entre dos proyectos geopolíticos claramente antagónicos. De hecho, el incremento de la influencia iraní, a través de la posición hegemónica de Hezbolá, ha traído consigo un incremento en cuanto al nivel de tensión se refiere con relación a las comunidades sunita y drusa. Dicho aumento de la influencia de Irán ha puesto al Líbano ante un claro dilema entre el proyecto Chiita del 'Oriente Medio Islámico' y el proyecto Sunita de la 'Nación Islámica' (Yihadismo, Shari'a y Califato) del que hasta ahora no ha sido capaz de encontrar una solución.

Palabras clave: Geosectarismo; Populismo; Influencia; Oriente Medio Islámico; Nación Islámica; Hezbolá; Líbano

Abstract: The article aims to explain how the religious factor within the Muslim community has taken on a populist tinge. This issue has increased the country's religious-political polarization and positioned it between two antagonistic geopolitical projects. Indeed, the Iranian influence augments through Hezbollah's hegemonic position, which has increased tensions between the Sunni and Druze communities. Iran's increased influence has placed Lebanon in a dilemma between the Shiite project of the 'Islamic Middle East' and the Sunni project of the 'Islamic Nation' (Jihadism, Shari'a, and Caliphate) that it has so far been unable to find a solution to it.

Keywords: Geosectarianism; Populism; Influence; Islamic Middle East; Islamic Nation; Hezbollah; Lebanon

1. INTRODUCCIÓN

Basta con leer los titulares de los principales periódicos libaneses para darse cuenta de que la situación actual del Líbano no es nada prometedora. La devastadora explosión que tuvo lugar en el puerto de Beirut el 4 de agosto de 2020 no solo alimentó la ira del movimiento de protesta, sino que ha terminado de dilapidar la escasa confianza que el pueblo libanés tenía depositada en el gobierno y en el resto de las autoridades. Queda por determinar si semejante desastre en términos materiales y humanos puede servir de punto de inflexión para eliminar el viejo orden político. De hecho, el Líbano se encuentra en una encrucijada en la que destacan la corrupción endémica que genera una ética sin responsabilidad, la devaluación de la libra libanesa que ha alcanzado hasta el 93% de su valor (Nakhoul y Perry 2022), el aumento del coste de los productos de primera necesidad, la escasez de dólares en el mercado que ahoga a los pequeños y medianos empresarios, el aumento de los índices de desigualdad social, el desempleo y la pobreza que siguen disparándose (Parlamento Europeo 2022), el aumento del sectarismo intercomunitario, la amenaza del inicio de otra guerra civil, o de otra guerra entre la formación de Hezbolá y el Estado de Israel por el control de ciertos recursos naturales (O'Connor 2018), una clase política anclada en viejos y obsoletos mecanismos de poder que ya no se ajustan a la realidad actual, un movimiento de oposición cada vez más politizado y menos eficaz, el aumento de las injerencias externas que agravan aún más el ya efervescente escenario político (Noe 2021), la habitual inacción en materia de reformas legales y políticas de un gobierno supuestamente independiente, la falta de reformas estructurales a nivel político y económico exigidas por la comunidad internacional para agilizar la entrada de la ayuda internacional (Yacoubian 2021), el miedo a lo desconocido, etc. Estos factores serían los que estarían llevando al país de los cedros a cavar su propia tumba.

Teniendo todo esto en cuenta lo que queda por determinar es si el Líbano como entidad estatal puede salvarse o no (Kechichian 2020a). Lo que parece evidente es que el confesionalismo político en su versión actual ha caducado y se exige una nueva forma de hacer política. Para ello, se requiere inexorablemente la circulación de las élites. Estas élites tradicionales siguen mostrando su incapacidad para aplicar las técnicas de gestión del Estado y para formar un Estado fuerte y cohesionado. Por lo tanto, hay que analizar el papel de la clase política actual. De hecho, podríamos preguntarnos de igual forma si estamos ante el fin de la Segunda República o ante el nacimiento de un nuevo orden político ajeno a lo anterior. La respuesta es pesimista, ya que

parece que el país se encuentra inmerso en un periodo de transición hacia lo desconocido que está desgarrando por dentro la conocida resiliencia del pueblo libanés. Una resiliencia que ha perdido su virtud para convertirse en una especie de maldición, ya que la élite económico-política, extremadamente interconectada, sigue beneficiándose de los ciudadanos de a pie gracias a dicha resiliencia.

El Líbano está registrando protestas y manifestaciones regulares para denunciar la falta de buena gobernanza, la comunitocracia, la disolución de la autoridad del Estado, la vetocracia (Fukuyama 2018:x)¹, el autoritarismo, el sectarismo y la corrupción, entre otras disfunciones sociopolíticas. La creación artificial del Estado-nación, además de la debilidad del marco institucional y la falta de buena gobernanza, explicaría por qué el proceso de construcción del Estado y la mejora en cuanto a la resiliencia social se refiere se han vuelto vitales para corregir los problemas anteriormente mencionados.

En este sentido, la reflexión sobre el papel que juega el factor religioso se presenta como un elemento esencial para poder entender la incidencia del confesionalismo político. De hecho, las comunidades libanesas no se pueden concebir como una mera amalgama de comunidades de fieles, sino que se trata de grupos culturales eminentemente politizados donde cualquier factor de división sociopolítica tarde o temprano presenta un carácter confesional y por tanto se politiza (Maalouf 2015:80). Por tanto, la pregunta que deberíamos plantearnos a continuación se circunscribe al hecho de la viabilidad del proyecto intercomunitario cuando la comunidad confesional más fuerte, como es la chiíta, pretende imponer su voluntad al resto del entramado comunitario confesional.

Este artículo sostiene que el confesionalismo político en su versión actual, a pesar de que se ha quedado obsoleto, no va a cambiar debido a la incidencia del populismo, y cómo la manipulación sectaria del factor religioso es la pieza fundamental para garantizar no solo la injerencia externa, sino la

¹ Francis Fukuyama utiliza el término ‘vetocracia’ para referirse a la capacidad de ciertos grupos de interés para bloquear la acción colectiva. Este derecho de veto a nivel intercomunitario para salvaguardar los intereses vitales de los grupos minoritarios sería, según Arend Lijphart, uno de los cuatro factores esenciales de la democracia consociacional que existe en el Líbano. Los otros tres elementos serían: el gobierno de gran coalición a nivel ejecutivo, la autonomía de los segmentos ya sea de forma territorial o no territorial, y la proporcionalidad como sistema electoral, y como proceso para los nombramientos de funcionarios y la asignación de recursos para los distintos segmentos. Véase: Lijphart, A. 1977. *Democracy in plural societies: A comparative exploration*. New Haven and London: Yale University Press, p.25.

dinámica sectaria a nivel doméstico que paraliza de manera regular la vida política del país de los cedros.

El estudio de caso libanés presentaría bastantes retos a las premisas básicas del populismo en cuanto ideología política se refiere. Así, por ejemplo, el populismo presentaría dos caras bien distintas según el tipo de sistema político del que estemos hablando. De hecho, el populismo se presentaría como un elemento antidemocrático en sistemas autoritarios actuales, mientras que en los sistemas representativos se presentaría como una pieza democrática elemental (López Aranguren 2021:52). En este sentido, los retos guardarían relación con el tema del pluralismo, la figura del Estado, y la valoración de las elites políticas. En el caso del Líbano la percepción de pluralismo se presentaría como un elemento esencial, ya que su valor principal en cuanto ente estatal ha descansado tradicionalmente sobre dicho valor. El problema es que ha sido incapaz de fomentar un proyecto de construcción nacional común e identitario que sea capaz de sobrepasar el excesivo peso que presenta el sectarismo confesional (Salamey y Tabar 2012). Con relación a la figura del Estado, el populismo apostaría por conseguir que el Estado se debilite todo lo que sea posible para que sean las elites las que asuman la gestión de lo público. La dinámica maniquea de separar la sociedad en dos entidades homogéneas y antagónicas (la pureza de la gente contra la elite corrupta) tendría una dinámica diferente para el caso que nos ocupa. De hecho, y gracias al sistema de gobernanza conocido como comunitocracia, esta diatriba se vería multiplicada en función del número de confesiones religiosas. Los miembros de cada comunidad confesional percibirían esta dinámica en términos de aceptación de la legitimación de los líderes de su correspondiente comunidad confesional, pero considerando a las elites del resto del entramado confesional libanés como potenciales enemigos, y competidores con los que no habría espacios de confianza mutua. Por tanto, el populismo registraría su expresión clásica a nivel intercomunitario, aunque no a nivel intracomunitario. En esta dinámica de desconfianza y deslegitimación mutua es donde el factor religioso se vería sometido a un nivel de manipulación mayor. El conjunto de ideas, perspectivas ideológicas y visiones que el islam pondría sobre la mesa, para informar a la política, y para servir de fuente de legislación básica que regula parte de la vida pública y privada (Karagiannis 2018), se vería manipulada con vistas a promover no solo dicha rivalidad intercomunitaria, sino la geosectaria existente entre la comunidad chiita y la comunidad sunita.

En este sentido, las demandas populares serían prefabricadas por las elites. Para que esto último sea posible, es necesario que el Líbano no se

convierta en un Estado fuerte porque de esta forma las elites seguirían no solo condicionando la formación de las demandas populares, sino las políticas que responderían a dichas demandas. El populismo en todas sus vertientes se presentaría como una solución al aumento del resentimiento provocado, por un lado, por las políticas sociales y económicas emprendidas por el gobierno y, por otro, por los sucesivos fallos registrados por el proceso de democratización (Oztas 2020:111). Con todo ello, las elites garantizarían su dominio intracomunitario y su correspondiente cuota de poder a través del mecanismo del poder compartido.

Para entender el impacto del populismo en la dinámica confesional libanesa, el artículo aborda en primer lugar, la incidencia entre populismo y de la injerencia externa en la promoción del sectarismo político. En este sentido, el artículo aborda cómo el islam ha sido empleado por la comunidad chiita y la sunita para conseguir determinados objetivos geopolíticos. En la siguiente sección, el artículo aborda el aumento de la influencia iraní en el Líbano. A continuación, el artículo analiza cómo dicha iranización pretende usurpar la influencia sunita en el entramado geosectario libanés. El artículo finaliza con algunas reflexiones generales en relación al papel que el islam seguirá ejerciendo en el país de los cedros.

2. POPULISMO E INJERENCIA EXTERNA COMO PILARES DEL SECTARISMO

El Líbano se encuentra sometido a un aislamiento internacional como consecuencia de la asunción de posturas más proclives a los intereses iraníes. Las alianzas tradicionales, especialmente de occidente y el golfo Pérsico, han cesado parcialmente por culpa de dichos posicionamientos. El equilibrio de poder entre confesiones ha dado pie a una dominación por parte de la comunidad chiita en el ámbito de la seguridad y defensa, que sigue poniendo en jaque el orden y la estabilidad del país. El papel tan importante jugado por la resistencia en situaciones precedentes ha dado paso al inicio de un proceso de declive en todos los sentidos donde la identidad libanesa y el futuro de la entidad estatal se han puesto en entredicho. De hecho, la llamada a un nuevo dialogo nacional, lanzada el 27 de diciembre de 2021, por el presidente de la República el General Michel Aoun (*L'Orient Le Jour* 2022), donde se apostaba por fomentar una especie de descentralización administrativa y financiera, por promover la tan ansiada estrategia nacional de defensa y por establecer un programa de rescate y recuperación con la ayuda de la comunidad internacional, ha supuesto un jarro de agua fría para la alianza existente entre el Movimiento Patriótico Libre (*Free Patriotic Movement*) y

Hezbollah². La simple idea de promover la estrategia de defensa nacional implicaría que la formación chiita tuviera que integrar parte de su capacidad militar en las Fuerzas Armadas libanesas de manera que afectaría negativamente su posición hegemónica tanto a nivel nacional como regional.

En este análisis asumimos la premisa que vincula el populismo en cuanto ideología política con la injerencia externa. De hecho, asumimos que cada comunidad confesional cuenta con una especie de patrocinador externo que garantiza a las elites confesionales tanto su dominio intracomunitario, como su posición de poder a nivel intercomunitario al permitirles competir de tú a tú con el resto de las comunidades confesionales. Sirva de ejemplo, el caso del que fuera líder del principal partido político sunita, el Movimiento Futuro (*Future Movement*), el señor Saad Hariri, cuyo liderazgo dentro de la comunidad sunita siempre ha pendido de un hilo al estar condicionado por su capacidad de traer ayuda de los países del golfo Pérsico. Por sorpresa, el que fuera hasta tres veces primer ministro, anunció públicamente su retirada de la vida política al considerar que ya no había ninguna *‘oportunidad positiva para el Líbano debido a la influencia iraní, al aislamiento internacional, a las divisiones nacionales, a la agitación sectaria y al desmoronamiento del Estado’* (Rose 2022). Esta ausencia pone en jaque la viabilidad de la comunidad sunita en el Líbano que podría suponer entre otras cosas, no solo que las próximas elecciones parlamentarias se vean canceladas por falta de representantes sunitas, sino que podría suponer el principio del final para el Líbano en cuanto entidad estatal. De hecho, dicha supervivencia descansaría en el equilibrio confesional y en la representación de todas las comunidades confesionales, incluidas la sunita (Young 2022).

El populismo según el profesor López-Aranguren se definiría como un *‘movimiento político protagonizado por el pueblo para el cambio social por vías democráticas hacia una sociedad libre, igualitaria y solidaria, por medio de un Estado fuerte y activo que defiende y promueve el interés y la voluntad general frente a la elite política, económica y financiera que pretende mantener sus posiciones privilegiadas de riqueza y poder’* (López Aranguren 2021: 55-56). Para el caso del Líbano, el populismo se entendería de una manera más bien diferente. La idea es que las elites al frente de cada

² El Memorándum de entendimiento entre Hezbollah y el Movimiento Patriótico Libre fue firmado el 6 de febrero de 2006 entre el que fuera líder del FPM, general Michel Aoun y el secretario general de Hezbollah, Sayyed Hassan Nasrallah. El acuerdo es conocido como el ‘Acuerdo de Mar Mikhael’ porque se celebró en la iglesia de San Miguel en el municipio de Haret Hreik conformado por cristianos maronitas y chiitas. El acuerdo se puede consultar en el siguiente enlace: <https://www.voltairenet.org/article163916.html>

comunidad confesional harían uso de la ideología populista para fomentar lo que se conoce como ‘*Ethnurgy*’ donde la sobrerrepresentación política de ciertas comunidades como la cristiana (Nagle 2015), reforzaría el proceso de politización de identidades culturales. El profesor Theodor Hanf (1995) entiende por ‘*Ethnurgy*’, ‘*el proceso de politización de grupos que combina enfoques económicos, políticos y culturales para la movilización en comunidades definidas por marcadores étnicos*’ (1995: 45). Así, la movilización política basada en factores étnicos se haría imprescindible para superar el proceso de alienación que persigue el interés general. De esta manera, y gracias a dicho proceso lo que se persigue es, por un lado, garantizar la supervivencia y el *statu quo* de dicha comunidad dentro del mosaico confesional libanés y, por otro, emplear el populismo como un mecanismo antidemocrático que facilitaría la supervivencia de dichas elites pero que arruinarían a priori cualquier tentativa de democratización. La idea es que cada líder se presentaría ante su correspondiente comunidad como una especie de mesías a través de la implementación de un liderazgo carismático y manipulador. Para mantener dicho liderazgo, el líder de turno debe garantizar a toda costa que el Estado no se vaya a convertir bajo ningún concepto en un Estado fuerte para que siga necesitando el apoyo de un actor externo cuando la situación lo requiera. Por tanto, el populismo para el caso del Líbano debería entenderse como una respuesta tanto a la constante crisis de representación debida a la incidencia del sectarismo político, como a las injusticias sociales que azotan a gran parte de la población libanesa al no contar, ni con un Estado fuerte, ni con instituciones realmente preparadas para satisfacer las necesidades básicas de los ciudadanos de a pie.

Esto último, podría entenderse gracias al sistema *sui generis* de gobernanza que existe en el Líbano, y que se conoce como comunitocracia. Dicho sistema se referiría a un sistema de gobierno en el que las políticas estarían diseñadas para servir, más que a los intereses del pueblo, a los intereses de las comunidades confesionales que componen el mosaico comunitario libanés (Salamey 2017: 85). Una comunitocracia, por lo tanto, es un sistema político capturado por élites sectarias de varias comunidades que socavan la autoridad del Estado y que buscan maximizar sus intereses particulares y su cuota de poder a expensas del interés nacional.

En este sentido, podemos adelantar que hoy en día mientras que la comunidad chiita seguiría contando con el respaldo total de la República Islámica de Irán, la comunidad sunita no gozaría como antaño del tratamiento especial que solía recibir por parte de los países que conforman el Consejo de Cooperación del Golfo (*Gulf Cooperation Council*). Es por ello, por lo que el

liderazgo de Saad Hariri se ha puesto más que nunca en entredicho. Por lo tanto, el ejercicio de influencia por parte de Arabia Saudí e Irán es evidente porque están en condiciones de afectar las políticas emprendidas por las autoridades libanesas a través de incentivos, o amenazas severas por no cumplir con las recomendaciones previamente establecidas (Lasswell y Kaplan, 1950:75).

El Líbano se ha convertido en un territorio donde el geosectarismo encuentra su pleno campo de actuación. Tanto Irán como Arabia Saudí juegan sus cartas en el tablero libanés para obtener cierta ventaja estratégica en un juego donde las percepciones e intereses son antagónicos. Por tanto, la competencia por el control de determinados recursos como el poder, seguridad, riqueza, influencia y estatus encuentra su máximo esplendor en el país de los cedros. Dicha manipulación no es solo autoinfligida, sino demandada por ese conjunto de líderes sectarios que siguen percibiendo la política como un juego de suma cero. La visión particularista y la ausencia de visión del interés general hacen que cualquier victoria, avance o logro de una determinada comunidad se interprete directamente por el resto del entramado comunitario como una derrota.

Para poder entender esta dinámica de la preponderancia de los intereses particularistas sobre el interés general, deberíamos hacer mención a lo que se conoce como el papel de las concepciones nacionales que incluirían *‘las propias definiciones de los responsables políticos sobre los tipos generales de decisiones, compromisos, normas y acciones adecuados para su Estado, y sobre las funciones, si las hubiera, que su Estado debe desempeñar de forma continuada en el sistema internacional o en los sistemas regionales subordinados’* (Holsti 1970: 246). El problema que se plantea a continuación consiste en la falta de consenso entre las diferentes elites de cara a decidir de manera consensuada las geoestrategias más propicias para la protección y defensa del supuesto interés general. En este sentido sería importante destacar que serían las elites las que tomarían decisiones con relación a cómo el país debería comportarse, orientarse internacionalmente, y sobre el tipo de reglas y acciones a emplear. Por tanto, lo que se estaría dando para el caso del Líbano sería una especie de contestación en relación con dichos roles. De hecho, el tipo de decisiones, compromisos, reglas de juego y acciones político-militares que Hezbolá está llevando a cabo a nivel regional irían en contra de las concepciones del papel nacional que defiende el FPM³. Este proceso de

³ Entre estas concepciones podríamos destacar las siguientes: protector regional, mediador, modelo multicultural/multirreligioso, creador de paz, integrador, puente, etc. La

contestación es lo que está llevando al presidente de la República a distanciarse cada vez más de Hezbolá. En este sentido, sirva de ejemplo la comparecencia televisiva del presidente del FPM, el señor *Gebran Bassil* el 10 de enero de 2022, donde llegó a declarar que lo que se necesitaba para salir de la crisis era un nuevo diálogo nacional, así como un replanteamiento del memorando de entendimiento del 2006, precisamente por culpa de las aventuras belicosas emprendidas por la formación chiita a nivel regional.

La injerencia externa de determinadas potencias regionales y grandes potencias podría explicarse en base a factores como '*la convergencia ideológica, la solidaridad internacional, y la ventaja estratégica*' (Shoemaker y Spanier 1984: 17-20). De estos tres factores, los dos primeros podrían ir en paralelo con la dinámica doméstica mientras que el tercero, se podría analizar solo en términos de dinámica exterior. De hecho, la ventaja estratégica implica que el territorio del Estado cliente podría utilizarse para reforzar la posición estratégica del Estado patrón (Veenendaal 2017: 567). Así, por ejemplo y tal como argumentan Shoemaker y Spanier, en más de una ocasión, los Estados patrocinadores también pueden '*utilizar al cliente como un sustituto en los conflictos regionales*', o '*explorar el papel del cliente como un escenario para la revolución*' (1984: 19-20). En este sentido, el impacto del papel de las concepciones nacionales sería de vital importancia para entender de qué manera se ha ido formando esa especie de clientelismo político internacional. En estos momentos el Líbano está lidiando con diferentes líneas de patronazgos, algunas de ellas ya consolidadas y a pleno rendimiento como la protagonizada por Irán y Hezbolá, y otras que pretenden reactivar determinados fantasmas del pasado como la iniciativa francesa liderada personalmente por el presidente francés, Emanuel Macron, que ha sido percibida por parte de la población libanesa como una muestra más del neocolonialismo. Lo curioso de dicha iniciativa es que ha llegado a poner de acuerdo a formaciones políticas libanesas tan antagónicas como las Fuerzas Libanesas (*Lebanese Forces*) y Hezbolá precisamente en relación a la inexistente necesidad de dar explicaciones a un maestro o patrón externo.

En este sentido, el hecho de que el Líbano cuente con más de un patrón pudiera jugar a su favor al disminuir el riesgo que representa la excesiva dependencia con relación a un único actor externo. El Líbano podría ir jugando la baza del cambio de lealtad, o podría recurrir a la petición de

consolidación del Estado libanés, así como la consecución de la independencia política serían otros elementos de la agenda del FPM que se verían en peligro debido a las aventuras belicosas de su principal socio en la escena doméstica libanesa.

protección en el ámbito de la seguridad y defensa a un patrón diferente para incentivar o corregir determinadas decisiones y posiciones políticas del otro patrón (Veenendaal 2017). Podríamos decir que el comportamiento del Líbano cuadraría bastante bien dentro del juego de la estrategia de equilibrio de poder (*Balance of Power Strategy*) y el de la estrategia de apuntarse al carro ganador (*Bandwagoning Strategy*) que indica que los Estados más pequeños (Crombois 2020: 82)⁴ pueden utilizar su soberanía como herramienta de negociación en las relaciones internacionales. Hasta cierto punto, podríamos considerar que el Líbano en cuanto Estado pequeño compartiría algunos de los comportamientos estratégicos de este tipo de actores, especialmente en lo que respecta a la dependencia de las grandes potencias, la creación de alianzas y la inclinación por decantarse por la estrategia de apuntarse al carro ganador.

El Líbano en cuanto Estado pequeño implementaría un tipo especial de poder. Estamos hablando del ‘poder derivado’, que permitiría al Líbano convencer a Estados más grandes para que adopten medidas que favorezcan sus propios intereses. En estos momentos con relación a la ‘estrategia de neutralidad activa’⁵ y de la ‘iniciativa francesa’⁶ podríamos preguntarnos si es el Líbano el que está manipulando a Francia y los Estados Unidos o viceversa. En efecto, ‘*el arte diplomático de los Estados débiles consiste en obtener, comprometer y manipular, en la medida de lo posible, el poder de otros Estados más poderosos en su propio interés*’ (Long 2017: 196-198). De

⁴ Vamos a entender por pequeños Estados a “*aquellos que combinan la conciencia de su condición de pequeños, anclada en sus experiencias históricas de dependencia de las grandes potencias, con un sentimiento de impotencia en la escena internacional*”, véase: Crombois, J. (2020). “Lilliput Effect Revisited: Small States and EU Foreign Policy.” *European View* 19 (1): 80–87.

⁵ La presentación pública de la propuesta de neutralidad activa fue adelantada en el sermón del Patriarca Sirio Maronita, el cardenal *Béchara Boutros El Rai* del 5 de julio de 2020. El 17 de agosto se presentó el tan esperado memorándum bajo el título “Líbano y la neutralidad activa”. El objetivo principal es recuperar la estabilidad y el orden a partir de la disociación del Líbano en relación con cualquier crisis o conflicto que afecte a otro país árabe.

⁶ Se trata de una propuesta que fue presentada por el presidente de la República Francesa, el señor *Emmanuel Macron* unos días después de la devastadora explosión del 4 de agosto de 2020 que arrasó no solo el puerto, sino parte de la capital libanesa. La iniciativa francesa se presentó como un plan de acción para la formación de un nuevo gobierno de misión capaz de poner en marcha las tan esperadas reformas para desbloquear los fondos internacionales que ayudasen a poner al país en la senda de la recuperación. Las reformas incluyeron la auditoría de las finanzas del Banco Central y del Estado, la investigación de la explosión del puerto de Beirut y la reforma del sector eléctrico para desbloquear crucialmente miles de millones de dólares de ayuda extranjera para Líbano.

hecho, podríamos preguntarnos si se está dejando utilizar el Líbano a través de sus principales élites para que sean las potencias regionales y grandes potencias las que decidan el balance de poder a implementar de cara a proteger y garantizar la viabilidad del Líbano en cuanto entidad estatal. Hasta ahora, el Líbano ha sido capaz de garantizar un adecuado nivel de seguridad en base a la red de alianzas que ha ido tejiendo con determinadas potencias externas con intereses geopolíticos claramente antagónicos. Entre estos reajustes geopolíticos, el aumento de la influencia de la República Islámica de Irán en el escenario libanés ha ido ganando enteros. Pasemos por tanto a presentar algunos de los factores que podrían ayudar a entender el proceso de iranización del Líbano.

3. IRANIZACIÓN DEL LÍBANO: PRINCIPALES FACTORES DE DICHA INFLUENCIA

Que el Líbano forme parte de la esfera de influencia de la República Islámica de Irán parecería fuera de duda. De hecho, gracias a Hezbolá, el Líbano formaría parte de lo que se ha conocido como ‘Eje de la Resistencia’ (Soltaninejad 2019) al convertirse en una especie de fuerza por delegación o ‘*Proxy Force*’ al servicio de los intereses geopolíticos de la república islámica. Dicha formación se encargaría de poner de manifiesto la preponderante influencia de Irán en la región, que permitiría a su vez limitar la independencia o libertad de acción de las entidades políticas operativas en dicha región (Keal 1983: 15)⁷.

En este sentido, y para entender en parte el tema de la influencia externa, debemos tener en cuenta que el Líbano se encuentra dividido entre ‘soberanistas’ y ‘maximalistas’. Los primeros abogarían por aceptar cualquier tipo de ayuda e injerencia externa que pretenda ayudar al Líbano a salir del ciclo pernicioso en el que se encuentra inmerso. Para los ‘soberanistas’ lo que importa es el Líbano, y si hay que hacer algunas concesiones en términos soberanos pues se aceptaría. Por otro lado, contaríamos con los ‘maximalistas’ que abogarían por la negación total de la ayuda externa que pudiera servir para consolidar la influencia de Irán a través de las formaciones chiitas de Hezbolá y Amal sobre el escenario sociopolítico libanés.

Llegados a este punto, sería recomendable señalar que la estabilidad del Líbano parece haber descansado siempre en una especie de equilibrio interconfesional en el que ninguna de las dieciocho comunidades

⁷ Según Paul Keal, una esfera de influencia es una región determinada dentro de la cual una sola potencia externa ejerce una influencia predominante, que limita la independencia o la libertad de acción de las entidades políticas que se encuentran en ella.

confesionales estuviera en condiciones de convertirse en la comunidad hegemónica. Con ello, ninguna comunidad había sido capaz de imponer su voluntad al resto del entramado comunitario. En estos momentos la frágil estabilidad existente se encuentra en entredicho porque Hezbolá y el resto de la comunidad chiíta ha apostado por imponer su voluntad al resto de comunidades confesionales. A través de dicho esfuerzo lo que se pretende es que sea aceptada como la comunidad hegemónica. En este sentido, se ha decantado por poner en un segundo plano el interés nacional libanés favoreciendo ciertos intereses geopolíticos mucho más afines a la República Islámica de Irán.

Como resultado, el ambiente político se ha fragmentado tanto que el factor religioso se ha convertido en una baza más para dividir. La lealtad intrapartidista parece que ha ganado la batalla y la solidaridad religiosa ha perdido enteros. Incluso, podríamos decir que el factor religioso se ha puesto en juego para incidir aún más si cabe en la perentoria situación de la identidad libanesa. De hecho, podríamos señalar como gracias a la influencia iraní, la identidad árabe se ha visto afectada negativamente. En realidad, Hezbolá apostó por dañar la identidad árabe del Líbano decantándose abiertamente por Irán, ya que lo obtiene casi todo de dicha república islámica. Por ello, Hezbolá se encontraría constantemente ante una diatriba de difícil solución. Por ejemplo, cómo navegar entre la retórica de la transformación y la retórica de la adaptación cuando las circunstancias geopolíticas cambian, o cómo equilibrar sus principios y valores con los objetivos geopolíticos que jugarían a favor de un poder externo ajeno al interés general libanés.

Antes de pasar a exponer los argumentos que validarían la hipótesis de la iranización del Líbano, deberíamos señalar la incidencia del poder y de la influencia social que a la postre serían las dos bazas más importantes empleadas por Irán en el Líbano. En este sentido, el poder social haría referencia a la habilidad para alcanzar los objetivos deseados haciendo que otros hagan lo que uno quiere, a través, no importa cómo, de la imposición de las preferencias individuales sobre las preferencias de otros. Por ejemplo, el ejecutivo libanés vio sus funciones paralizadas entre el 12 de octubre de 2021 y el 24 de enero de 2022, porque los ministros pertenecientes a las formaciones chiítas de Hezbolá y de Amal decidieron no participar en dicho ente colegiado hasta que se apartase del caso de la investigación de la explosión del puerto de Beirut al Juez *Tarek Bitar* al que acusan de no ser imparcial (Ali 2021). Este bloqueo institucional chocó frontalmente con las pretensiones de otras formaciones políticas como las del Movimiento Futuro de corte sunita y las Fuerzas Libanesas y el partido de la Falange (*Kataeb*) de

corte cristiano maronita. Estas tres formaciones asumieron una postura más ‘maximalista’ que ‘soberanista’ en cuanto a la influencia de la república islámica de Irán se refiere.

Por otro lado, la influencia social haría referencia a la habilidad para afectar las creencias de los otros, esto es, sus conocimientos u opiniones sobre lo que es o sobre lo que debería ser el caso, empíricamente sobre lo que es falso o verdadero, o normativamente sobre lo que es correcto o incorrecto, sobre lo que es bueno o malo, o sobre lo que es deseable o no deseable (Zimmerling 2005: 151). En este sentido, Hezbolá estaría empleando su influencia social para distanciar al Líbano de su entorno árabe, aplicando así la agenda antiárabe de Irán. Dicha agenda se estaría llevando a cabo a tres niveles:

1. Participando en guerras como fuerzas por delegación (*proxy forces*) a favor de los intereses geopolíticos de la República de Irán en Siria, Yemen, etc...
2. Enviando drogas a los Estados del Golfo para debilitarlos, y para incrementar el aislamiento del Líbano dentro del bloque de países árabes.
3. Silenciando las opiniones proárabes en el Líbano, declarándolas apóstatas y traidoras. Este es un ejercicio constante por parte del líder de Hezbolá que en su cruzada en contra de Arabia Saudí ha llegado a afirmar que todo aquel que en el Líbano y a nivel regional se haga amigo de los Estados Unidos sería considerado como un conspirador en contra de los intereses del Líbano.
4. De igual forma, Hezbolá y Amal también han impuesto en el Líbano las preferencias iraníes, colocando fotos de los líderes iraníes por todas partes, especialmente en los suburbios del sur; cambiando el nombre de la avenida principal a Beirut desde el aeropuerto internacional *Rafik Hariri* por el de avenida del *Imán Jomeini*, etc...

En resumidas cuentas, Hezbolá estaría intentando convencer a sus principales socios como serían el FPM (cristiano), Marada (cristiano) y el Partido Socialista Progresista (musulmán-druso), para que entiendan y acepten la necesidad de distanciarse de una vez por todas del bloque occidental para decantarse por el bloque asiático (Vohra 2020). Esto obviamente repercutiría, y de qué manera, sobre el papel de sus concepciones nacionales, y sobre su pertenencia a bloques y alianzas tradicionales. Grosso modo, y teniendo en cuenta las condiciones actuales, algunos podrían argumentar que lo que Hezbolá pretende conseguir es el establecimiento de un nuevo acuerdo, que, en este caso, sería patrocinado por Irán y que garantizaría su superioridad. Si esto último ocurriera, en opinión del reconocido periodista *Salim Badaoui*, se llegaría a un escenario en el que se

registraría la desaparición del Líbano en cuanto entidad estatal (Kechichian 2020 b).

En este sentido, serían cada vez más las voces discordantes con el proyecto de país que presenta esta formación chiita al considerarla como la principal responsable del colapso actual. De hecho, podríamos preguntarnos cómo es posible pensar en la realización de un proceso de democratización y descentralización cuando ciertos elementos y factores domésticos estarían jugando en contra de dichos procesos. Así, por ejemplo, deberíamos traer a colación el asunto de la doctrina teológico-jurídica de la tutela del jurista islámico ‘*Wilayat al-Faqih*’, que lo que pretende es implantar un sistema de gobernanza que guíe la actitud y la acción de la comunidad chiita en general y de Hezbolá en particular. De hecho, lo que pretende es priorizar la figura del clérigo sobre la de la figura estatal. Por tanto, cómo es posible hablar de proceso democratizador cuando lo que se pretende imponer no es otra cosa que un proceso de teocratización donde la doctrina del ‘*Wilayat al-Faqih*’ justificaría la tutela clerical del Estado. Del mismo modo, cómo sería posible seguir dicha jurisdicción cuando se encuentra basada precisamente en la negación de la soberanía popular y en la consideración de ciudadanos como súbditos. Cómo es posible hablar sobre democratización cuando lo que se pretende es el establecimiento de un Estado Islámico en el que la gente no cuenta, ni con el papel, ni con la capacidad para investir de legitimidad a un gobernante, o despojársela de ella (Milani 2016: 58). Hezbolá debe enfrentarse a la gran incoherencia que supone el hecho de que el modo de vida que promueve, basado en la regla del ‘*Faqih*’, ya no encaja en absoluto. Por ello, cualquier intento de reforma política y jurídica en el Líbano se traduce *ipso facto* en un aumento de la deserción respecto a su capital social (Milani 2016: 60).

Por lo tanto, una vez presentados algunos de los factores que nos ayudarían a entender el proceso de iranización del Líbano estaríamos en condiciones de analizar las estrategias implementadas para restar parte de la autoridad y legitimidad de la comunidad sunita en el Líbano.

4. TENTATIVA DE LA USURPACIÓN DE LA INFLUENCIA SUNITA

Uno de los temas centrales de discusión en el Líbano en relación con el islam se circunscribe al tema de la usurpación de la influencia sunita como antídoto de protección dentro del complejo juego entre mayoría y minorías. Pensar que solo a través del debilitamiento de la comunidad sunita en cuanto mayoría se podría facilitar la salvación de determinadas minorías, ya sea la

chiita, cristiana, drusa, alauita, yazidí, kurda o judía, parece estar ganando enteros (Khalife 2017). Obviamente, el microcosmos multiconfesional que representa el Líbano no escaparía a dicha dinámica, que parece contar con tintes no solo regionales sino internacionales.

De hecho, se percibiría lo que Yves Lacoste concebía como geopolítica de las religiones donde cada religión monoteísta profundiza en sus orígenes, características inclusivas y conceptos finales que buscan el control poblacional dentro de extensiones geográficas específicas mediante la predicación de sus culturas y credos (Lacoste 2008:302-315). La usurpación de la influencia sunita en el Líbano no se encuadraría únicamente dentro de la dinámica geosectaria entre chiitas y sunitas, ya que los cristianos también se han visto envueltos en esta trama. De hecho, por culpa de esta intromisión parece ser que se estaría cumpliendo la predicción formulada por el profesor *Nabil Khalife* donde los cristianos se presentarían como las primeras víctimas (Khalife 2017:78). De hecho, la comunidad cristiana seguiría perdiendo enteros en cuanto a su cuota de representatividad se refiere dentro del entramado burocrático.

Hoy en día, la estrecha relación existente entre el principal partido cristiano como es el FMP y Hezbolá se encuentra en entredicho porque buena parte de la comunidad cristiana considera a la formación chiita como la principal responsable del colapso actual. A pesar de ello, ambas formaciones políticas siguen castigando a la comunidad sunita al culpabilizarla de seguir monopolizando determinados puestos de la administración. Quizás el mecanismo del poder compartido no es del agrado de la comunidad chiita (Khatib 2021) y cristiana, ya que lo que pretenden es conseguir mayores cuotas de representatividad confesional en los principales puestos de gestión. Teniendo en cuenta que lo que Hezbolá quiere no es más que un gobierno tripartito (*thulathih*), al considerarse a sí mismo (y a sus chiíes) igual que los cristianos y los suníes, no desaprovechan ninguna oportunidad para torpedearse mutuamente. Sirva de ejemplo, el bochornoso espectáculo de la elección de la figura del primer ministro, que debe recaer sobre la comunidad sunita. En el último episodio de esta rocambolesca situación, el país permaneció nada más y nada menos que trece meses sin gobierno. Desde que dimitiera el anterior primer ministro *Hassan Diab*, el 10 de agosto de 2020 hasta el 10 de septiembre en el que se eligió al actual primer ministro, el señor *Najib Mikati*, el país asistió a una serie de negociaciones fariseas donde el FPM y Hezbolá hicieron todo lo posible no solo por boicotear la elección del primer ministro, sino por vilipendiar la figura y atribuciones del responsable del ejecutivo. Por ello, en la comunidad sunita surgió la iniciativa de crear una

especie de institución informal llamada ‘Club de Antiguos primeros ministros’ para defender la figura del primer ministro y las atribuciones y prerrogativas constitucionales atribuidas (Haddad 2021). Entre el 12 de octubre de 2021 y el 24 de enero de 2022, el gabinete estuvo sin reunirse formalmente por el boicot protagonizado por los ministros pertenecientes a las formaciones de Hezbolá y Amal que decidieron no participar en ninguna sesión de dicho ente colegiado hasta que se retirase del caso de la investigación de la explosión del puerto de Beirut el 4 de agosto de 2020 al juez *Tarek Bitar*. Como resultado más evidente podríamos destacar la precaria situación en la que quedó el primer ministro, ya que siguió mostrando su incapacidad política para implementar la agenda programática de su gobierno que apareció, por cierto, con el lema ‘juntos por la salvación’.

La estrategia de usurpación de la influencia sunita también se ha llegado a detectar a nivel clerical. De hecho, el *Gran Mufti Sheikh Abdellatif Derian* ha sido criticado por aventurarse en el terreno político al convertirse en una especie de responsable político. Voces críticas no han faltado para recordar a la autoridad de ‘*Dar El Fatwa*’⁸ que no se adentre en cuestiones políticas, y para que no descuide su papel de consejero espiritual (Mneimneh 2019). De igual forma, podríamos indicar cómo dentro de la comunidad sunita los principales partidos políticos y las instituciones religiosas oficiales no han conseguido canalizar el creciente descontento social. De hecho, debido a la grave situación socioeconómica y a la falta de solidaridad intracomunitaria, algunos suníes han apostado por la vía de la radicalización al unirse a grupos salafistas y yihadistas (Lefèvre 2014). Este proceso de radicalización ha sido manipulado por la comunidad chiíta para promover la retórica del ‘*Takfir*’ (apóstata) de cara a soslayar la reputación de la comunidad sunita en su conjunto.

En el hasta ahora último episodio de la complicada relación entre Arabia Saudí y los países del golfo Pérsico, y el país de los cedros, el Gran Mufti llegó a criticar las declaraciones del que fuera ministro de Información, el señor *George Kordahi*, en las que calificó de inútil las acciones militares llevadas a cabo por los países del ‘Consejo de Cooperación del Golfo’ (*Gulf Cooperation Council*) en Yemen, y al calificar la acción militar de la minoría

⁸ Dar al-Fatwa es una institución gubernamental que fue creada en 1922. Entre sus principales funciones podríamos destacar las siguientes: dictar normas legales específicas para la comunidad suní, administrar las escuelas religiosas y supervisar las mezquitas. Todo ello teniendo en cuenta que estamos ante un sistema confesional libanés en el que cada secta se ocupa de sus propios asuntos internos.

Houthi como de resistencia. Estas declaraciones desataron una tormenta diplomática sin parangón que puso el enfrentamiento geosectario en su punto más álgido dentro del tablero libanés. La decisión de Arabia Saudí de paralizar la interacción diplomática y comercial con el país de los cedros, debido ya en parte a los casos de tráfico de drogas llevados a cabo a través de la importación de fruta del Líbano, fue la gota que colmó el vaso. Parecía que Arabia Saudí había decidido dejar de invertir parte de su capital político y económico en el Líbano al considerar que se trataba de una causa perdida. Esto se interpretó a su vez como un paso más en el proceso de aislamiento internacional por parte de la comunidad internacional, y por parte de sus propios hermanos musulmanes. Hezbolá aprovechó la coyuntura para arremeter contra Arabia Saudí y los países del golfo empleando toda una treta de bromas, insultos y mofas que intentaban ridiculizar a las figuras políticas sunitas más relevantes.

En este sentido, tenemos que señalar cómo parte de la comunidad cristiana a través de la alianza existente entre el FPM y Hezbolá se vio de igual forma envuelta en este juego geosectario entre chiitas y sunitas. De hecho, las dos formaciones no han perdido ninguna oportunidad para socavar la credibilidad y reputación de la comunidad sunita en el Líbano. El establecimiento de este juego geopolítico de suma cero ha permitido al presidente de la república ganar cierta ventaja estratégica al conseguir motu proprio ciertas funciones relacionadas con la formación del gabinete que supuestamente solo le corresponderían al primer ministro en cuanto jefe del poder ejecutivo. Por lo tanto, una vez más la solidaridad confesional dejó paso a los intereses geopolíticos particularistas dañando al mismo tiempo el tan *sui generis* interés nacional libanés.

5. CONSIDERACIONES FINALES

El Líbano se encuentra envuelto en una crisis de autoridad y legitimidad que está poniendo en jaque su propia supervivencia en cuanto actor estatal se refiere. El populismo se estaría haciendo fuerte gracias en parte a la crisis de legitimidad y efectividad del sistema político. Como hemos intentado explicar, el populismo y la injerencia externa serían los pilares sobre los que se sustentaría el sectarismo político. La puesta en marcha de la movilización política con base al factor étnico-confesional (*Ethnurgy*) a través del miedo y la desconfianza, así como el juego político de suma cero a nivel intercomunitario, facilitarían de alguna forma la injerencia externa. Dicha influencia que en principio se ajustaría a parámetros ideológicos no escaparía de los intereses y objetivos puramente geopolíticos convirtiendo al país de los

cedros en un sistema permeable y susceptible de injerencias e intromisiones externas que afectarían sobradamente al ejercicio de sus competencias soberanas. El populismo pondría en evidencia la necesidad de vincular la supervivencia de cada comunidad confesional con la existencia de una especie de patrocinio por parte de alguna potencia exterior. Esto explicaría el proceso de iraníización del Líbano en el que el país se proyectaría hacia el ‘Eje de la Resistencia’ gracias en parte a la alianza entre el FPM y Hezbolá, que quedaría más que justificada gracias a la estrategia de apuntarse al carro ganador (*bandwagoning strategy*). El populismo se vería empleado dentro de este proceso de iraníización, no solo como una manera de castigar la identidad árabe, sino como una forma de limitar la influencia sunita en la realidad sociopolítica del Líbano argumentando el aumento de la desafección política, y el radicalismo de alguno de sus elementos. De igual forma, dicha injerencia externa ha colocado al Líbano ante un gran dilema que consiste en la necesidad de elegir entre dos proyectos geopolíticos antagónicos como son el proyecto chiíta del ‘Oriente Medio Islámico’ y el proyecto sunita de la ‘Nación Islámica’ (Yihadismo, Sharía, y Califato) del que hasta ahora no ha sido capaz de encontrar una solución.

La disfuncionalidad y la falta de respuestas eficientes para salir del colapso actual está dando alas a la aparición de nuevas formas y movimientos políticos que lo que pretenden es presentar un islam más político y secular. Mientras tanto la antigua clase política sigue empeñada en exprimir al máximo sus correspondientes agendas de claro corte sectario donde el populismo encontraría su máxima expresión. Habrá que seguir muy de cerca los resultados de las próximas elecciones presidenciales previstas para el 15 de mayo de 2022 para comprobar si surge o no una nueva clase política que apueste por reducir tanto el confesionalismo político como el sectarismo. Mientras tanto, lamentablemente si podemos dilucidar la continuación de un proceso de decadencia económica y sociopolítica, donde la desafección política nacional y el extremismo político seguirán campando a sus anchas a través de la manipulación del factor religioso por intereses puramente populistas.

Bibliografía:

Ali, M. H. 2021. “The Politics of Perdition.” Carnegie Endowment Middle East Center, Beirut. Consulta 5 de diciembre de 2021(<https://carnegie-mec.org/diwan/85761>).

- Cimini, Giulia and Tomé-Alonso, Beatriz. 2021. "Rethinking Islamist politics in North Africa: a multi-level analysis of domestic, regional and international dynamics." *Contemporary Politics* 27 (2): 125-140.
- Crombois, Jean. 2020. "Lilliput Effect Revisited: Small States and EU Foreign Policy." *European View* 19(1): 80–87.
- Fukuyama, F. 2018. *Identity. The Demand for Dignity and The Politics of Resentment*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Haddad, S. 2021. "Le gouvernement Mikati entre tiraillements internes et développements externes." *L' Orient Le Jour*, Beirut. Consulta 27 de septiembre de 2021 (<https://www.lorientlejour.com/article/1275305/le-gouvernement-mikati-entre-tiraillements-internes-et-developpements-externes.html>).
- Hanf, Theodor. 1995. "Ethnurgy: On the analytical use and abuse of 'ethnic identity.'" Pp.40-51. in *Nationalism, Ethnicity and Cultural Identity in Europe*, edited by K. Von Benda Beckmann. Utrecht: Utrecht University.
- Hassan, M. 2019. "Sunni Lebanon: An "Oddity" at Risk." Policy Analysis, Fikra Forum Washington Institute, Washington. Consulta 15 de diciembre de 2021 (<https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/sunni-lebanon-oddity-risk>).
- Khatib, L. 2021. "How Hezbollah holds sway over the Lebanese state." *Chatham House*, London. Consulta 17 de enero de 2022 (<https://www.chathamhouse.org/2021/06/how-hezbollah-holds-sway-over-lebanese-state/07-conclusion-will-hezbollah-take-over>).
- Holsti, K. J. 1970. "National Role Conceptions in the Study of Foreign Policy." *International Studies Quarterly* 14(3): 233- 309.
- Karagiannis, E. 2018. *The New Political Islam: Human Rights, Democracy, and Justice*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Keal, P. 1983. *Unspoken Rules and Superpower Dominance*. London: Macmillan.
- Kechichian, J. A. 2020a. "Can Lebanon Be Saved? Only if Citizens Reinvent Their Society and Avoid a New Civil War." Commentaries. King Faisal Center for Research and Islamic Studies (KFCRIS), Riyadh. Consulta 17 de diciembre de 2021 (<https://www.kfcris.com/en/view/post/290>).

Kechichian, J. A. 2020b. "Partition Is the Only Solution to Lebanon's Woes." Foreign Policy, Washington. Consulta 17 de diciembre de 2021 (<https://foreignpolicy.com/2020/09/18/partition-is-the-only-solution-to-lebanons-woes/>).

Khalife, N. 2017. *The Attempt to Uproot Sunni-Arab Influence. A Geo-Strategic Analysis of the Western, Israeli and Iranian Quest for Domination*. Brighton: Sussex Academic Press.

Lacoste, Yves. 2008. "Le Monde Musulman et les Islamistes : Le Choc des Représentations Idéologiques." Pp.302-315 en *Géopolitique : La Longue Histoire d'aujourd'hui*. Paris: Larousse.

Lasswell, Harold and Kaplan, Abraham. 1950. *Power and Society. A Framework for Political Inquiry*. New Haven: Yale University Press.

Lefèvre, R. 2014. "The Roots of Crisis in Northern Lebanon.", *Carnegie Middle East Center*. Beirut. Consulta 10 de diciembre de 2021 (<https://carnegie-mec.org/2014/04/15/roots-of-crisis-in-northern-lebanon-pub-55305>).

Lijphart, A. 1977. *Democracy in plural societies: A comparative exploration*. New Haven and London: Yale University Press.

Long, Tom. 2017. "Small States, Great Power? Gaining Influence Through Intrinsic, Derivative, and Collective Power." *International Studies Review* 19 (2): 185–205.

López Aranguren, E. 2021. *El Populismo y la Ideología Populista*. Madrid: Populista.

L'Orient Le Jour. 2022. "Aoun ne fixe pas de date pour le dialogue, mais maintient son invitation." *L'Orient Le Jour*, Beirut. Consulta 14 de enero de 2022 (<https://www.lorientlejour.com/article/1287440/aoun-ne-fixe-pas-de-date-pour-le-dialogue-mais-maintient-son-invitation.html>).

Maalouf, M. 2015. *Le Liban : de l'Etat inachevé à l'invention d'une nation*. Paris: Editions L'Harmattan.

Milani, Abbas. 2016. "Iran's Paradoxical Regime." P. 58., in *Authoritarianism goes Global. The Challenge to Democracy*, edited by L. Diamond, M. F. Plattner and Ch. Walker. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Nagle, John. 2015. "Between entrenchment, reform and transformation: ethnicity and Lebanon's consociation democracy." *Democratization* 23 (7):1144-1161.

Nakhoul, S. and Perry, T. 2022. "Lebanon plan sees 93% currency slide, turns bulk of FX deposits to pounds." *Reuters*. Consulta 21 de enero de 2022 (<https://www.reuters.com/markets/rates-bonds/lebanon-plan-sees-93-currency-slide-turns-bulk-fx-deposits-pounds-2022-01-31/>).

Noe, N. 2021. "Facing up to foreign influence: How outsiders helped create Lebanon's current crises." *War on the Rocks*. Consulta 15 de enero de 2022 (<https://warontherocks.com/2021/12/facing-up-to-foreign-influence-how-outsiders-helped-create-lebanons-current-crisis/>).

O'Connor, T. 2018. "Middle East's Next Oil War? Israel Threatens Lebanon Over Hezbollah and Natural Gas". *Newsweek*. Consulta 17 de diciembre de 2021 (<https://www.newsweek.com/next-middle-east-oil-war-israel-and-lebanon-threaten-spark-next-conflict-797668>).

Ostas, Buket. 2020. "Islamic Populism: Promises and Limitations." *The Journal for Interdisciplinary Middle Eastern Studies* 6 (2): 103-129.

Parlamento Europeo. 2022. "Situation in Lebanon Severe and prolonged economic depression." *European Parliamentary Research Service*. Consulta 15 de abril de 2022 ([https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2022/729369/EPRS_BRI\(2022\)729369_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2022/729369/EPRS_BRI(2022)729369_EN.pdf)).

Rose, S. 2022. "Lebanon's Saad Hariri withdraws from politics." *The National News*. Abu Dhabi. Consulta 25 de enero de 2022 (<https://www.thenationalnews.com/mena/lebanon/2022/01/24/lebanons-saad-hariri-says-he-will-not-run-in-upcoming-elections/>).

Salamey, Imad and Tabar, Paul. 2012. "Democratic transition and sectarian populism: the case of Lebanon." *Contemporary Arab Affairs* 5 (4): 497-512.

Salamey, I. 2017. *The Decline of Nation-States after the Arab Spring: The Rise of Communitocracy*. Abingdon, Oxon: Routledge.

Shoemaker, Christopher. C., and Spanier, John. 1984. *Patron-Client State Relationships. Multilateral Crises in the Nuclear Age*. New York: Praeger.

Soltaninejad, Mohammad. 2019. "Coalition-Building in Iran's Foreign Policy: Understanding the 'Axis of Resistance.'" *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 21(6): 716–731.

Veenendaal, Wouter P. 2017. "Analyzing the Foreign Policy of Microstates: The Relevance of the International Patron-Client Model." *Foreign Policy Analysis* 13 (3): 561–577.

Vohra, A. 2020. "China Wants to Be Lebanon's Savior." *Foreign Policy*. Washington. Consulta 17 de diciembre de 2021(<https://foreignpolicy.com/2020/07/09/china-wants-to-be-lebanons-savior/>).

Yacoubian, M. 2021. "Lebanon: Assessing Political Paralysis, Economic Crisis and Challenges for U.S. Policy." *United States Institute of Peace*, Washington. Consulta 9 de enero de 2022 ().

Young, M. 2022. "With Hariri out, there is an imbalance of power in Lebanon's Sunni community." *The National News*. Abu Dhabi. Consulta 5 de febrero de 2022 (<https://www.thenationalnews.com/opinion/comment/2022/02/01/with-hariri-out-there-is-an-imbalance-of-power-in-lebanons-sunni-community/>)

Zimmerling, R. 2005. *Influence and Power: Variations on a Messy Theme*. Dordrecht, Netherlands: Springer.

De islamistas a islamo-demócratas: el caso de Ennahda en Túnez

From Islamists to Islamo-democrats: the case of Ennahda in Tunisia

JOSÉ CARLOS HERNÁNDEZ-GUTIÉRREZ

Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad de Granada. C. Rector López Argüeta, s/n, 18001 Granada

jchernandez@ugr.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2855-1053>

16-08-2022/22-10-2022

Cómo citar: Hernández-Gutiérrez, José Carlos. 2023. "De islamistas a islamo-demócratas: el caso de Ennahda en Túnez", *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 15 (2023): 38-56.

DOI: <https://doi.org/10.24197/jstr.1.2023.38-56>

Resumen: La vuelta de las organizaciones islamistas a la política tras la primavera árabe genera una necesidad de examinar el islamismo moderado y su compromiso con la democracia en Túnez. El objetivo es examinar la evolución de los principios de Ennahda desde sus orígenes hasta la actualidad. Tras realizar este estudio de caso, se concluye que, aunque el partido conserva una referencia islámica como fuente de inspiración, ésta puede entenderse como un intento de armonizar el islam y la democracia secular. Además, la moderación de Ennahda es patente desde sus orígenes, llegando en la actualidad a constituir una organización islamo-demócrata.

Palabras clave: Ennahda; democracia; islam; primavera árabe; Túnez.

Abstract: The return of Islamist organizations to politics after the Arab Spring creates a need to reexamine moderate Islamism and its commitment to democracy in Tunisia. The objective is to examine the evolution of the Ennahda principles from its origins to the present day. After conducting this case study, it is concluded that, although the party retains an Islamic reference as a source of inspiration, it can be understood as an attempt to harmonize Islam and secular democracy. In addition, Ennahda's moderation has been evident since its origins, and today it has become an Islamic-democratic organization.

Keywords: Ennahda; democracy; Islam; Arab Spring; Tunisia.

Hace algo más de una década se produjo la autoinmolación de Mohamed Bouazizi, un joven vendedor de frutas y verduras de Sidi Bouzid, en el centro de Túnez. El motivo fue la confiscación de su puesto de frutas por parte de la

policía. Este suicidio provocó protestas y manifestaciones masivas, primero en todo Túnez, luego en Egipto, y finalmente sacudió a varios países del mundo árabe. Miles de personas salieron a las calles, protestaron contra gobernantes autocráticos y dictadores y reclamaron libertad, dignidad y justicia social. Así daba comienzo la denominada primavera árabe, proceso que supuso un punto de inflexión histórico, siendo una muestra el derrocamiento de Zine el-Abidine Ben Ali en Túnez y de Hosni Mubarak en Egipto (Maget 2020).

Las primaveras árabes provocaron un cambio en las dinámicas de poder existentes en el mundo árabe (Szmolka 2012, 2015) y propiciaron cambios institucionales que permitieron el regreso de los grupos islamistas a la política. Ben Lazreg (2021) apunta la necesidad de reexaminar el islamismo moderado y su compromiso con la democracia. A este respecto, este artículo selecciona Túnez como estudio de caso analítico por su naturaleza ejemplar (Coller 2000), ya que fue el único país que pasó por un proceso de transición exitoso y actualmente se considera la única democracia del mundo árabe.

El islamismo tunecino, pese a que es de los más pragmáticos y con mayor elaboración teórica, es uno de los movimientos islamistas menos conocidos (Martínez-Fuentes 2011). Quienes se han acercado a este tema han prestado atención fundamentalmente a Ennahda, adoptando dos posturas. Mientras que unos mantienen la duda sobre la solidez de la disposición prodemocrática del partido (Burgat 1996; Fuller 2004; Ghalioun 1997; González 2008; Maddy-Weitzman 2006; Price 1999), otros conceden el beneficio de la duda a su deriva islamo-democrática (Ben Lazreg 2021; Kurzman 2003).

Este trabajo contribuye a este debate y su objetivo es examinar la evolución de los principios de Ennahda desde sus orígenes hasta la actualidad. Además, se harán breves referencias a las alianzas establecidas por el partido durante el periodo democrático al objeto de mostrar la flexibilidad de la organización y su capacidad de adaptación a los diferentes escenarios sociopolíticos. El análisis de la transformación del partido lleva a concluir que, actualmente, esta organización puede ser considerada como islamo-demócrata.

El texto se estructura en tres apartados. El primer apartado se dedica a esbozar algunas consideraciones teóricas sobre islamismo y democracia. El segundo aborda la evolución de los principios de Ennahda, antes y después de la caída de Zine El Abidine Ben Alí. En el tercer apartado se realizan unos comentarios finales.

1. ASPECTOS TEÓRICOS SOBRE ISLAMISMO Y DEMOCRACIA

¿Democracia e islamismo son conceptos compatibles? Para responder a esta pregunta, primero hay que definir qué se entiende por islamismo. En este sentido, “podemos definir ampliamente el islamismo como una ideología política que aboga por el control del Estado para imponer un orden islámico bajo la sharía” (McCarthy 2015: 2).¹ El islamismo experimentó un periodo de auge a partir de los años setenta. A partir de este momento se convirtió en una ideología movilizadora que se benefició del declive de otras doctrinas como el panarabismo o el nacionalismo (Moya 2011).

En general, los teóricos clásicos del islamismo han mostrado una actitud de rechazo hacia la democracia. Dichos teóricos ven al modelo “occidental de democracia” como uno de los elementos de la cultura occidental que ponen en peligro la identidad de las sociedades musulmanas (González 2008). La crítica central que comparten todos los pensadores islamistas clásicos respecto a la democracia es que la soberanía popular no tenga ningún límite y, en consecuencia, se puedan aprobar normas contrarias a la sharía. Para estos intelectuales, la soberanía reside en la voluntad de Dios, mientras que la democracia proviene del hombre (Fuller 2004), por lo que la primera ha de prevalecer sobre la segunda en caso de conflicto.

Más allá de la soberanía, otro punto controvertido entre islamismo y democracia liberal son los derechos de las minorías religiosas, tema en el que se encuentran importantes diferencias entre teóricos. El fundador de los Hermanos Musulmanes, Hassan al-Banna, defendía la tolerancia hacia el judaísmo y el cristianismo, aunque no habría completa igualdad de derechos entre los individuos de esas confesiones religiosas y los musulmanes. Por ejemplo, judíos y cristianos no podrían ocupar la jefatura del Estado ni formar parte del ejército. Por su parte, Sayyid Qutub, teórico de los Hermanos Musulmanes egipcios en los años sesenta, tenía una posición mucho más hostil, pues consideraba que entre las distintas religiones hay un enfrentamiento de tipo existencial y que solo podría acabar con la victoria de una sobre las demás (González 2008).

No obstante, aunque en la actualidad el espectro que cubre el islamismo va desde grupos yihadistas violentos a organizaciones mainstream que rechazan el uso de la violencia y buscan alcanzar sus objetivos a través de las urnas (McCarthy 2015), para una serie de académicos occidentales, el islam no es compatible con la democracia (Fuller 2004). Estos autores,

¹ Traducción del autor.

denominados orientalistas y neo-orientalista (Kramer 1996; Lewis 1994; Pipes 2002), argumentan que una victoria islamista supondría un peligro para la democracia por la propia naturaleza de la ideología islamista. Para estos autores, el islamismo político se trata de una ideología arcaica y estática, incapaz de evolucionar (González 2008). Paradójicamente, sus puntos de vista se ven reforzados por islamistas radicales del mundo musulmán que de manera similar argumentan la incompatibilidad de estos dos conceptos (Fuller 2004).

Muchos fundamentalistas argumentan que todo en la vida es religión, haciendo teóricamente imposible desvincular el islam de cualquier aspecto de la sociedad, la vida e incluso de la gobernanza. Debido a que el Estado tiene el papel principal en la configuración de la sociedad, es imperativo que el Estado se base estrictamente en principios islámicos para moldear una sociedad islámica guiada por la religión. En esta visión más radical, la religión y el Estado están inextricablemente unidos. No obstante, muchos musulmanes no están de acuerdo con esta incompatibilidad (Fuller 2004). Desde que en 1928 se fundase en Egipto el movimiento de los Hermanos Musulmanes, la experiencia política islamista ha ido evolucionando y experimentando cambios, así como también una gran diversidad de tendencias y corrientes diferentes (Martín 2013). Se pueden diferenciar tres corrientes dentro del espectro islamista. Cada una tiene diferentes visiones del mundo, objetivos y actores.

La corriente principal y mayoritaria es la política-reformista, representada por el movimiento fundador de los Hermanos Musulmanes en Egipto y sus ramificaciones en Oriente Próximo, así como por los movimientos con raíces locales como el Partido de la Justicia y el Desarrollo (PDJ) en Marruecos y Ennahda en Túnez. Estas formaciones políticas aspiran a acceder al gobierno a nivel nacional, actuando dentro del orden constitucional y rechazando el uso de la violencia. “La evolución histórica y la necesaria adaptación a los cambios en el seno de la sociedad han ido imponiendo una mayor politización y pragmatismo en estos movimientos” (Martín 2013: 167).

Una segunda corriente está constituida por los movimientos de predicación. Los más destacados son el movimiento Tablig, de origen paquistaní, y la tendencia salafí. Acceder al poder político no está entre sus objetivos, sino que, mediante el trabajo misionero, buscan preservar la autenticidad islámica, su fe y moralidad. Normalmente son muy conservadores, lo que no significa que no haya diversidad entre visiones de esta tendencia. Dentro de esta diversidad se han dado evoluciones dispares

por parte de algunos grupos. Así, unos entraron por primera vez en política institucional tras la primavera árabe y otros se pasaron a las filas de la corriente armada y violenta (Martín 2013).

Por último, la tercera corriente está compuesta por quienes defienden la lucha armada y practican el irredentismo violento mediante atentados terroristas. No obstante, incluso dentro de esta tendencia no todos los grupos tienen los mismos objetivos ni el mismo origen. Las primeras ramas se conformaron en los años setenta como consecuencia de la radicalización que produjo entre militantes de los Hermanos Musulmanes la experiencia de la represión a la que fueron sometidos por los regímenes socialistas. Esas ramas rompieron con la organización matriz, reprochando su visión reformista y tras su liberación de las cárceles constituyeron los primeros grupos clandestinos radicales con el objetivo de combatir a los regímenes árabes considerados infieles. A mediados de los años noventa surgió una nueva corriente global cuyo objetivo serían actores externos: occidente, principalmente Estados Unidos. Así nacían al-Qaeda y sus seguidores. Por último, el caso particular de Hamas, movimiento que procede del islamismo político-reformista, pero que en su lucha contra la ocupación israelí de Palestina recurrió a los atentados (Martín 2013).

Algunas de las organizaciones que forman parte de la primera corriente podrían calificarse hoy en día como islamo – demócratas o post-islamistas. El post-islamismo es un intento de caracterizar la transformación de aquellos movimientos islamistas que pasan de querer establecer un Estado islámico regido por la sharía a convertirse en partidos políticos socialmente conservadores que aceptan los derechos humanos y las reglas de un sistema civil, democrático, pluralista y ya no abogan por la imposición de la sharía, aunque mantienen una referencia islámica como inspiración (González 2020; McCarthy 2015). Como se expondrá en las siguientes secciones, Ennahda experimentó un cambio en esta dirección, aunque de una forma bastante gradual, pues dicha transformación comenzó en los años ochenta (González 2020).

2. ORÍGENES Y EVOLUCIÓN DE ENNAHDA BAJO LOS REGÍMENES AUTORITARIOS

Ennahda nace a final de los sesenta, principios de los setenta, como un grupo enfocado en la ética religiosa, el estudio del Corán y el proselitismo (McCarthy 2015; Munteanu 2020). Este grupo estaba formado por estudiantes que se sentían alienados por la política de modernización social de arriba hacia

abajo que el presidente Habib Bourguiba emprendió para secularizar a la sociedad tunecina y que entendían que atentaba contra algunos preceptos del Corán (Jorge 2018). Estos estudiantes se centraban en cuestiones religiosas y solo marginalmente se interesaban por la política (Ben Lazreg 2021).

En un primer momento, sus miembros se dedicaban a organizar grupos de debate en mezquitas y universidades donde discutían las lecturas de pensadores islamistas como Sayyid Qtub o Hasan al-Banna, de los Hermanos Musulmanes egipcios. La ideología del grupo, en este primer momento, se inscribía en la misma línea que la de dicha organización: la del islam como religión que abarca todos los ámbitos de la vida y la defensa de un Estado islámico en el que se aplicaría la sharía o ley islámica (Labrado 2018). A esto hay que añadir que, la entrada en el grupo, al igual que ocurría en el caso de los Hermanos Musulmanes egipcios, requería el apadrinamiento por un miembro y el sometimiento a un proceso de adoctrinamiento (González 2020).

No obstante, la penetración de este grupo en la sociedad tunecina era prácticamente nula, ya que ésta se dividía en aquel momento entre los partidarios del presidente Habib Bourguiba y la oposición de izquierdas, ambos colectivos laicos (Martínez-Fuentes 2013). El grupo revisó sus posturas y en 1981 se constituyó como partido político bajo la denominación de Movimiento de la Tendencia Islámica (MTI) (Ben Lazreg 2021; Munteanu 2020), desafiando al gobierno autoritario de Bourguiba (McCarthy 2015). Al poco tiempo de su nacimiento, el MTI se comprometió rápidamente con el proceso democrático y a final de los ochenta con el trabajo dentro de un Estado civil (McCarthy 2015). En este sentido, podría decirse que fue el primer partido islamista del mundo árabe que apostó por el pluralismo político y renunció al monopolio de la representación y vigilancia del islam, así como al uso de la violencia (Martínez-Fuentes 2011). No obstante, esta transformación no estuvo exenta de críticas internas.

Algunos de los primeros miembros dejaron el movimiento a final de los setenta para formar el pequeño grupo Islamistas Progresistas porque entendieron que el MTI no estaba aún preparado para el camino político. Otra escisión ocurrió a mediados de los ochenta para formar grupos pequeños de línea dura, algunos de los cuales se involucraron en actos de violencia. De nuevo, a inicios de los noventa un pequeño grupo dejó el movimiento en protesta contra lo que vieron como un enfoque demasiado agresivo. Durante las dos décadas siguientes de represión continuaron las tensiones entre los que vivían en el exilio y los que estaban en las cárceles (McCarthy 2015).

El manifiesto con el que el MTI entró en la arena política no hacía referencia a la creación de ningún Estado islámico ni a la aplicación de la sharía, aunque sí trataba aspectos relacionados con el avivamiento cultural y religioso. Lo anterior es una muestra de que este grupo, varios años antes que movimientos similares en otras partes del mundo, se comprometió con el proceso democrático, el pluralismo político, las elecciones libres y la alternancia en el poder por medios pacíficos (Ben Lazreg 2021; McCarthy 2015). Esto quiere decir que hubo elementos propios del post-islamismo o de islamo-democracia que estuvieron presentes desde prácticamente sus orígenes (McCarthy 2015).

El MIT intentó obtener el reconocimiento oficial por parte del gobierno, pero dicho intento se vio frenado como consecuencia del atentado acaecido el 2 de agosto de 1987 en la ciudad de Monastir. Los perpetradores confesaron su pertenencia al MTI pese a que éste negó desde el principio su responsabilidad en el suceso. A raíz de este acontecimiento, su líder Rachid Ghannouchi fue detenido (Jorge 2018), aunque siguió apostando por un enfoque conciliador (Ben Lazreg 2021).

En los ochenta, Ghannouchi publicó una serie de reflexiones en las que intentó buscar una síntesis entre la ideología islamista clásica y los valores y normas derivados del proyecto secularizador de Bourguiba adoptados por la mayoría de los tunecinos. Un ejemplo lo constituye la declaración pública del MTI de su aceptación del Código Personal del año 1956, que otorgaba unos derechos inéditos a la mujer en el resto del mundo árabe y prohibía la poligamia (González 2020).

A finales de los ochenta el MTI se disponía a participar en el experimento de liberalización prometido por el presidente Ben Alí. Cuando éste llegó al poder en 1987 lanzó un Pacto Nacional y un corto periodo de liberalización controlada con el objetivo de reforzarse (Martín 2013). Dentro de este periodo se hicieron concesiones a los islamistas, como la liberación de todos los detenidos, Ghannouchi entre ellos (Jorge 2018). El MTI presentó una demanda al gobierno para constituirse como partido político y, en un guiño al régimen, retiró la referencia a la religión y pasó a denominarse Ennahda (“Partido del Renacimiento”)² (Martínez-Fuentes 2011; Munteanu 2020), dejando claro a sus oponentes que no trataba de monopolizar el islam (Ben Lazreg 2021). La moderación de la organización no se vio perturbada ni por

² La importancia del concepto renacimiento en el islam se puede apreciar incluso en las formaciones políticas islámicas en Europa, como se puede ver en Peña-Ramos (2009), Peña-Ramos y Llera-Ramo (2013) y Peña-Ramos, García-Hípola y Díaz-Montiel (2019).

el comportamiento anti-islamista de la mayoría de los partidos de oposición ni por la negativa del presidente Ben Alí a la legalización del partido (Martínez-Fuentes 2011).

Aunque la formación islamista aún no era legal, el régimen permitió que ésta participase en las elecciones legislativas de 1989 por medio de la figura de candidatos independientes (Martínez-Fuentes 2011; Martín 2013). El partido obtuvo unos excelentes resultados que, además de no verse reflejados en el cómputo oficial, le valieron para alarmar al régimen (Ben Lazreg 2021; Jorge 2018). Poco después, Ben Alí emprendió una dura campaña de represión que escaló el conflicto entre el partido islamista y el régimen (Boubekeur 2016; González 2020; Martínez-Fuentes 2013; Martín 2013). Debido a esta manipulación, junto a la campaña de represión de manifestaciones universitarias afines al partido y la prolongación de una política educativa anti islamista, Ennahda sí radicalizó su postura a principios de los noventa (Martínez-Fuentes 2011).

Ben Ali retrató a Ennahda como una amenaza crítica para Túnez, como hizo su predecesor. Desde 1992, el presidente del país dio por cerrada toda vía de negociación con el partido y el régimen se dedicó a encauzar como terroristas, encarcelar, torturar y/o empujar al exilio a los militantes y a los dirigentes de la organización (Ben Lazreg 2021; Martínez-Fuentes 2011). Esto llevó al partido a reducir sus actividades políticas en Túnez durante los noventa y principios de la siguiente década, aunque Ennahda se centró en rearticular un proyecto islamo-centrista para poder reincorporarse al escenario sociopolítico del país (Martínez-Fuentes 2011). En 1995 se celebró el primer congreso del partido en el extranjero y su líder Ghannouchi lo clausuró invitando a los opositores al régimen a la apertura de un diálogo nacional. En 2001 celebró en Londres el segundo congreso y reiteró su voluntad de diálogo con el resto de la oposición (Martínez-Fuentes 2011). Años más tarde participó en la coalición de oposición de 2005 organizada por el Partido Demócrata Progresista. Esta alianza redactó un texto a finales de 2007 que representó una visión acordada entre partidos de lo que habría de ser un futuro Túnez democrático. Todos los miembros coincidieron en la libertad de organización política, libertad de prensa, libertad de conciencia, los derechos de la mujer, liberación y amnistía de presos políticos y afirmación del lugar del islam en la cultura y la sociedad tunecinas. Aunque esta alianza se disolvió en 2009, Ennahda incorporó muchas de esas demandas para las elecciones de 2011 (Ben Lazreg 2021).

3. ENNAHDA: DESDE LA “REVOLUCIÓN DE LOS JAZMINES” A NUESTROS DÍAS

Ennahda tuvo un tímido papel en la revolución tunecina, también conocida como “revolución de los jazmines” (Álvarez-Ossorio 2012; Gómez 2016; Martínez-Fuentes 2014), pero esto no significa que estuviese ausente en el cuerpo social que se manifestaba (Martín 2013). Una muestra fueron los resultados que este partido obtuvo en las primeras elecciones libres celebradas tras la caída de Ben Alí y el papel que de una forma u otra ha desempeñado en los distintos ciclos políticos que ha experimentado Túnez desde 2011 hasta la actualidad. En la joven democracia tunecina se pueden identificar tres ciclos políticos. El primer ciclo se inició en 2011 con la victoria Ennahda en las elecciones constituyentes. El segundo estuvo dominado por Nidaa Tounes tras obtener la victoria en las elecciones legislativas y presidenciales de 2014. Por último, el tercer ciclo dio inicio tras las elecciones legislativas y presidenciales de octubre y noviembre de 2019 (Gómez 2019).

Ennahda fue legalizado en marzo de 2011 (Ferrero 2016; Marzo y Cavatorta 2016) y el 23 de octubre de ese mismo año se celebraron las elecciones para la asamblea constituyente, órgano que debería redactar la constitución (Gómez 2019; Martínez-Fuentes 2013). En esta convocatoria Ennahda obtuvo el 37% de los votos, 89 escaños y fue el partido más votado en 26 de las 27 circunscripciones nacionales (Martín 2013). Por su parte, el Congreso para la República (CPR) consiguió el 8,7% (29 diputados) y el también islamista Aridha Chaabia obtuvo el 6,7% de los votos (26 diputados). La victoria de Ennahda se explica al menos por dos motivos. En primer lugar, por el fuerte tejido organizativo que los islamistas habían ido creando desde hacía décadas debido a la persecución que sufrieron bajo los regímenes autoritarios. En segundo lugar, porque la oposición política al islamismo llegó debilitada y fragmentada (Gómez 2019; Martínez-Fuentes 2013).

En estas primeras elecciones, Ennahda ya mostró claramente que estaba dispuesto a actuar dentro de un marco democrático y había experimentado una evolución en sus principios. Así, en las elecciones de 2011 a la asamblea constituyente fue el único partido que respetó el requerimiento de alternar hombres y mujeres en su lista de candidatos. También nombró a Meherzia Labidi como vicepresidenta de la asamblea constituyente, el cargo de gobierno más alto de cualquier mujer en el mundo árabe. Además, fueron muchas mujeres las que pasaron a formar parte de los órganos internos del partido (Ben Lazreg 2021).

No obstante, con la victoria de Ennahda se abrió el interrogante sobre si el partido respetaría su programa, en el que contemplaba mantener las libertades conseguidas con la revolución. Algunas voces sospechaban que el partido tenía una agenda oculta, que incluiría la limitación de los derechos de

las mujeres y la imposición de la sharía (Álvarez-Ossorio 2012; Martínez-Fuentes 2013). Sin embargo, pronto se vio que esta alarma era injustificada. El partido se mostró partidario de coordinarse con el resto de las fuerzas opositoras para dejar atrás el autoritarismo y que la transición llegase a buen puerto. Así, al no conseguir la mayoría absoluta, Ennahda, al contrario de lo que se esperaba, invitó a formar un gobierno de unidad al Partido Democrático Progresista, al Partido Comunista Obrero del Trabajo, a Afek Tounes, al CPR y a Ettakatol (Gómez 2016). Como los tres primeros rechazaron, finalmente pactó la formación de gobierno con dos partidos socialdemócratas seculares, el CPR (liderado por Moncef Marzuqi) y Ettakatol (dirigido por Mustafa Ben Ya`afar), dando lugar a una coalición que se conocería como la Troika (Ferreiro 2016; Gómez 2019; Martín 2013).

La coalición de gobierno reveló que Ennahda trascendió la división ideológica, poniendo por delante el éxito de la transición (Marzo y Cavatorta 2016), y se acercó a diferentes partidos para evitar el monopolio de la gobernanza en el periodo postrevolucionario (Ben Lazreg 2021). Durante este periodo, el partido tuvo que hacer varias concesiones y compromisos con el Estado profundo, sus oponentes políticos y la sociedad civil (Martínez-Fuentes 2014). Con este movimiento, los líderes de Ennahda lanzaron un mensaje tranquilizador a los sectores laicos tunecinos y a la comunidad internacional sobre que no pretendían imponer la sharía (Álvarez-Ossorio 2012).

Tres meses después del inicio de las sesiones surgieron discrepancias entre islamistas y laicos en temas como la igualdad entre el hombre y la mujer, la religión en la constitución o el tipo de régimen (presidencialista o parlamentario). Las mayores diferencias se originaron en torno a la posición de la religión en la constitución. En un primer momento, todos estaban de acuerdo en mantener el artículo 1º de la constitución de 1959, que estipulaba la confesionalidad del Estado: *Túnez es un Estado libre, independiente y soberano; su religión es el Islam, su lengua el árabe y su régimen la república.*

Los islamistas reivindicaron que esa declaración se completara con una proclamación para garantizar que toda la legislación que se promulgase estuviese fundamentada en los principios del islam. Habib Ellouze, diputado de Ennahda, propuso introducir un artículo para reconocer a la sharía como la principal fuente de derecho. Frente a estas y otras reivindicaciones islamistas unas 20.000 personas se concentraron para protestar el 19 de marzo de 2012 en la avenida Bourguiba (Ferreiro 2016). Tras un intenso debate interno y la votación de su comité consultivo, Ennahda, a finales de marzo, retiró la

propuesta de que la sharía fuese considerada en la constitución como la principal fuente de derecho. Volvió a la posición inicial de mantener el artículo 1º como estaba redactado en la carta magna de 1959 (Ferreiro 2016), manteniendo la identidad árabo musulmana de Túnez (Gómez 2016).

Otro asunto conflictivo que quedaba por resolver era la igualdad entre hombres y mujeres. Durante el mes de agosto de 2012, Ennahda presentó en la comisión de derechos humanos y libertades de la asamblea constituyente el borrador del artículo 28, que consideraba a la mujer “complementaria” del hombre. En respuesta se llevaron a cabo numerosas manifestaciones para reivindicar la proclamación sin paliativos de la igualdad entre hombres y mujeres. Ennahda dio marcha atrás (Gómez 2016) y la nueva redacción del artículo 28 suprimió la complementariedad de las funciones entre el hombre y la mujer (Ferreiro 2016).³

A finales de 2012, la experiencia del partido en el poder le había ocasionado un daño considerable: fue acusado de reproducir la conducta política iliberal de la que había sido víctima durante años; había voces que afirmaban que el partido conspiraba con el salafismo; y el aparato estatal no se mostró receptivo al gobierno encabezado por el partido islamista y bloqueó varias iniciativas (Marzo y Cavatorta 2016).

También hubo partidos que llevaron a cabo una estrategia de crispación contra los islamistas, principalmente el Partido Democrático Progresista (16 escaños) y el Polo Modernista Democrático (5 escaños). Este polo tunecino minoritario tiene unas visiones laicas radicales y anti-islámicas, por lo que la discrepancia se convierte en un virulento antagonismo con el islamismo. Las tensiones en el invierno de 2012 se expresaron en las calles y en las universidades, pero la crispación se desató con los asesinatos de Chokri Belaid el 6 de febrero de 2013 y de Mohamed Brahmi el 25 de julio del mismo año (Ben Lazreg 2021). Tras el asesinato de Chokri Belaid (que el partido islamista condenó), Ennahda aceptó perder peso en la coalición de gobierno que formaba. No obstante, tras el crimen político de Mohamed Brahmi, miles de manifestantes se echaron a las calles y volvieron a acusar a Ennahda (Ferreiro 2016). También el polo laico acusó a Ennahda de este suceso, originando una profunda desestabilización del proceso político (Martín 2013). La repercusión de estos asesinatos, junto con el golpe militar en Egipto contra los Hermanos Musulmanes, aceleraron el alejamiento de Ennahda de sus raíces islamistas y a mediados de 2013 abandonó algunas de sus exigencias

³ También hay que resaltar el importante rol que tuvo el movimiento feminista en la adopción de la paridad en las listas electorales (Martínez-Fuentes 2015).

políticas clave. Estos acontecimientos le hicieron recordar lo precaria que era la posición de los islamistas en el poder (Marzo y Cavatorta 2016).

Así, ante la violencia que vivía el país en 2013, la formación islamista optó por el diálogo y el consenso entrando en el Diálogo Nacional creado en 2013 por el Cuarteto, formado por la Unión Tunecina de Industria, Comercio y Artesanía (UTICA), la Unión General Tunecina de Trabajo (UGTT), la Orden de Abogados de Túnez y la Liga Tunecina de Defensa de los Derechos Humanos (LTDH) (Izquierdo 2014). Fruto de las reuniones se creó una hoja de ruta hasta las próximas elecciones y el nombramiento de un nuevo primer ministro transitorio. Así, el partido islamista consiguió dotar de cierta estabilidad al país por medio de métodos respetuosos con la democracia (Gómez 2016).

El texto constitucional fue adoptado finalmente el domingo 26 de enero de 2014 por 200 votos a favor, 12 en contra y seis abstenciones. Ennahda, al redactar la constitución, se comprometió en varios temas ideológicos: retiró un artículo que habría tipificado como delito la blasfemia; se abstuvo de utilizar un lenguaje que describiera a hombres y mujeres como complementarios; y abandonó los esfuerzos por agregar la sharía como fuente de legislación (Ben Lazreg 2021; Ferreiro 2016). De este modo, la constitución de Túnez es la más liberal y democrática del mundo árabe (Gómez 2016).

En 2014 se celebraron elecciones legislativas y presidenciales. En las legislativas, Nidaa Tounes consiguió 86 de los 217 escaños. Ennahda se convirtió en el principal partido de la oposición con 69 escaños. Pese a su derrota, el partido continuó siendo un actor clave en la escena política tunecina (Ben Lazreg 2021). El 23 de noviembre de 2014 se celebró la primera vuelta de las presidenciales y Ennahda anunció que no presentaría ningún candidato. Solo dos aspirantes pasaron a la segunda vuelta: Mohamed Béji Caïd Essebsi (39,46%) y Moncef Marzouki (33,43%). El 21 de diciembre se celebró la segunda ronda. El primero ganó con más de 11 puntos de ventaja sobre el segundo, que gozaba del apoyo oficioso de Ennahda. El 5 de enero de 2015 el nuevo presidente nombró jefe de gobierno a Habib Essid, quien debía formar gobierno en el plazo de un mes. En un primer momento optó por excluir del gabinete a Ennahda, pese a la voluntad de cooperación que este partido había manifestado. Pero la necesidad de formar un ejecutivo estable lo llevó a reconsiderar su postura e incluir a los islamistas en el gobierno, concediéndoles dos ministerios. Entre los 26 ministros restantes y los 17 secretarios de Estado había miembros de Nidaa Tounes, Afek Tounes y de

Unión Patriótica Libre (sumando 179 escaños entre los cuatro partidos) (Ferreiro 2016).

Nidaa Tounes y Ennahda, de ser enemigos políticos e ideológicos irreconciliables, pasaron a convertirse en socios efectivos de gobierno debido principalmente a la dimisión en bloque de 32 diputados de Nidaa Tounes a finales de 2015. Esta situación provocó que negociar con la bancada islamista dejara de ser un tabú para la coalición secular. Ennahda optó por un perfil bajo, favoreciendo el entendimiento en aras de mantener la estabilidad, lo que además le beneficiaba tácticamente (Gómez 2019).

Ennahda estaba decidido a evitar enfrentamientos con la vieja guardia de Nidaa Tounes. En su lugar participó en la coalición de gobierno con este partido y, además, el líder de Ennahda apoyó la ley propuesta por el presidente de la república sobre reconciliación económica y financiera, pese a las fuertes críticas de la sociedad civil. La coalición de gobierno también le valió al partido para protegerse contra la posible actitud excluyente de la corriente principal de la izquierda secular (Nidaa Tounes y Frente Popular), organizaciones que defendieron la exclusión de los islamistas del gobierno. Este pragmatismo radical generó tensiones en el seno de Ennahda, amenazando su cohesión (Ben Lazreg 2021).

El partido celebró su décimo congreso en mayo de 2016 y decidió convertirse en una organización estrictamente política (González 2016, 2017; Labrado 2018). Más del 80% de los delegados votaron a favor de centrarse totalmente en los asuntos políticos y separar oficialmente el proselitismo de la política (Marzo y Cavatorta 2021). Decidieron especializarse en la política partidaria y dedicar la organización exclusivamente a actividades políticas. Este cambio implicó que el proceso de islamización de la sociedad dirigido por el Estado fuese reemplazado por el proyecto de democratizar el partido y el islam político (Ben Lazreg 2021). Así, desde ese congreso celebrado en 2016, la formación se define como “islamo-demócrata” (González 2020). Sin embargo, el congreso no fue tanto una ruptura con el pasado como un paso más en el camino hacia la moderación iniciado hace más de dos décadas, cuando el partido abrazó los derechos humanos y la democracia (González 2016, 2017).

En 2017, el partido fue uno de los principales defensores de la ley para poner fin a la violencia contra la mujer, ratificada por el parlamento. En contrapartida, hay que decir que el partido, aunque no hizo movimientos para revisar las leyes de familia de Túnez, parecía tener un límite cuando se trataba de apoyar la igualdad de género. Una muestra es que algunos miembros rechazaron una propuesta legislativa del presidente Béji Caïd Essebsi para

establecer la plena igualdad entre mujeres y hombres en la herencia (Ben Lazreg 2021).

Otro tema que no va en la línea del bagaje ideológico de Ennahda es el relacionado con las minorías sexuales, más precisamente con los derechos LGTB. En 2018, Ghannouchi declaró que cada uno es libre de tomar sus propias decisiones y que no le preocupaba lo que la gente hiciera en su casa. No dudó en manifestar su oposición a la criminalización de la homosexualidad. Sin embargo, en 2019, el líder de Ennahda, declaró en el canal Al Zeitouna que “la homosexualidad está prohibida por la ley y la religión. El partido cumple con la ley y la religión.” De estas declaraciones se puede inferir que Ghannouchi el clérigo rechaza la homosexualidad, mientras que el político destaca que no hay necesidad de que se infrinjan las libertades individuales. En este sentido, se identifican al menos dos motivos para la evolución de su pensamiento. Primero, su participación en los debates sociales sobre libertades individuales durante el periodo de la transición. En segundo lugar, gobernar puede tener un efecto debilitador sobre los partidos ideológicos, lo que explicaría la táctica a mantenerse en línea con las normas sociales imperantes (Ben Lazreg 2021).

Finalmente, entre septiembre y octubre de 2019 tuvieron lugar en Túnez las últimas elecciones legislativas y presidenciales. De este proceso resultó el parlamento más fragmentado y con mayor polarización ideológica de la historia democrática de Túnez. En las presidenciales, el candidato declaradamente independiente Kais Saied obtuvo la victoria con una amplia mayoría (72,71% de los votos). Estos resultados son una muestra del rechazo a los partidos tradicionales. No obstante, Ennahda volvió a ser la formación con mayor número de votos (561.132) y de diputados (52 de 217), aunque bien es cierto que se debió en gran parte al demérito de sus rivales. Si se tienen en cuenta los resultados de las elecciones de 2011 y 2014, Ennahda lleva perdidos un millón de votos desde la primera convocatoria y medio millón desde la segunda (Gómez 2020). Además, pese a vencer en los comicios legislativos del pasado octubre, Ennahda perdió el monopolio de la representación de la familia ideológica islamista por primera vez desde 2011. Otros dos partidos islamistas han conseguido acceder al parlamento: Rahma (4 escaños), de orientación salafista y la Coalición Karama, el tercer partido en número de escaños (21), que podría definirse como islamo-revolucionario (González 2020). ¿Cambiará Ennahda la postura conciliadora que ha mantenido hasta ahora para evitar seguir perdiendo peso en la política tunecina?

4. COMENTARIOS FINALES

A lo largo de estas páginas se ha examinado la transformación de Ennahda desde sus orígenes hasta la actualidad. El texto se ha centrado en exponer cómo han ido evolucionando los principios de esta formación desde sus orígenes hasta la actualidad. Aunque se percibe una moderación, lo cierto es que ésta es patente desde sus orígenes (Smolka y del Moral 2019), pues, aunque la evolución ideológica y organizativa se ha acelerado desde la transición lo cierto es que viene desarrollándose desde hace más de tres décadas (González 2020).

La transición del islamismo a la democracia musulmana o islamo-democracia no es mero tacticismo, sino que constituye una profunda adaptación conceptual. Por una parte, representa un intento de repensar el rol del islam en política, así como qué significa ser un partido islámico que compite dentro de un marco democrático secular. Por otra parte, este giro ayuda al partido a distanciarse de otras formas de islamismo violento con mala reputación en occidente (Ben Lazreg 2021).

El partido entendió que, para sobrevivir políticamente y asegurar su presencia activa en la arena política, tenía que adaptarse a los desafíos del escenario sociopolítico de transición. Tanto en sus alianzas, con las que logró trascender las divisiones ideológicas, como en la decisión de constituirse en una organización exclusivamente política demostró una gran flexibilidad. El apoyo de Ennahda a una constitución que acepta la noción de un Estado civil y la inclusión de la libertad de conciencia mientras renuncia a las referencias a la sharía y al establecimiento de un Estado islámico dice mucho de la evolución del partido. No obstante, éste conserva una referencia islámica como su fuente de inspiración que puede entenderse como un intento de armonizar el islam y la democracia secular (Ben Lazreg 2021).

Aunque se trata de un único caso de estudio, este trabajo pone de relieve que no todas las corrientes dentro del islamismo rechazan la democracia secular. En este sentido, islam y democracia no son incompatibles. Futuros trabajos podrían enfocarse en el análisis de la evolución doctrinal de otras organizaciones que forman parte de la corriente política – reformista del islamismo. En tanto que en los países árabes los partidos islamistas cuentan con un importante apoyo social, es vital para la democratización de esos países que se tenga en cuenta a esas organizaciones y que desde occidente se de apoyo a las mismas. ¿O acaso es posible una democracia que excluya a amplios sectores de la sociedad?

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez-Ossorio, Ignacio. 2012. "Primavera democrática árabe: ¿otoño islamista?" *Anuario CEIPAZ* 5: 107-122. Consulta 21 de julio de 2021 (<https://ceipaz.org/wp-content/uploads/2020/05/6.IgnacioAlvarez.pdf>).
- Ben Lazreg, Houssein. 2021. "Post-Islamism in Tunisia and Egypt: Contradictory Trajectories." *Religions* 6: 1-22. Consulta 12 de agosto de 2021 (<https://doi.org/10.3390/rel12060408>).
- Boubekur, Amel. 2016. "Islamists, secularists and old regime elites in Tunisia: Bargained competition." *Mediterranean Politics* 1: 107-127. Consulta 22 de julio de 2021 (<https://doi.org/10.1080/13629395.2015.1081449>).
- Burgat, François. 1996. *El islamismo cara a cara*, Barcelona: Bellaterra.
- Coller, Xavier. 2000. *Estudio de casos*, Madrid: CIS.
- Ferreiro, Juan. 2016. "Primavera árabe en Túnez: hacia un Estado democrático confesional." *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* 32: 381-443. Consulta 10 de septiembre de 2021 (https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/articulo.php?lang=fr&id=ANU-E-2016-10038100443).
- Fuller, Graham E. 2004. "Islamists in the Arab world: the dance around democracy." Middle East series 49. Carnegie Endowment for International Peace. Washington, DC.
- Ghalioun, Burhan. 1997. "El islamismo como identidad política: o la relación del mundo musulmán con la modernidad." *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 36: 59-76. Consulta 12 de septiembre de 2021 (https://www.cidob.org/es/articulos/revista_cidob_d_afers_internacionals/el_islamismo_como_identidad_politica_o_la_relacion_del_mundo_musulman_con_la_modernidad).
- Gómez, Pablo. 2016. "La transición democrática en Túnez: ideologías y partidos." *Historia del presente* 28: 75-87. Consulta 10 de septiembre de 2021 (http://historiadelpresente.es/sites/default/files/revista/articulos/28/gomezgodoypablo.la_transicion_democratica_entunez.pdf).
- Gómez, Pablo. 2019. "El secularismo político se resquebraja en Túnez." Granada: Global Strategy. Recuperado 12 de julio de 2021

(<http://www.seguridadinternacional.es/?q=es/content/el-secularismo-pol%C3%ADtico-se-resquebraja-en-t%C3%Banez>).

- Gómez, Pablo. 2020. “La difícil formación de gobierno en Túnez: investidura de Elyès Fakhfakh, o nuevas elecciones.” Granada: Global Strategy. Recuperado 10 de julio de 2021 (<https://global-strategy.org/la-dificil-formacion-de-gobierno-en-tunez-investidura-de-elyes-fakhfakh-o-nuevas-elecciones/>).
- González, Ricard. 2008. “Democracia e islamismo: ¿un matrimonio imposible?” *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 84: 181-200. Consulta 14 de agosto de 2021 (<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2797404>).
- González, Ricard. 2016. “Ennahda abandona las tareas religiosas para centrarse en política.” *El País*, 22 de mayo.
- González, Ricard. 2017. ““El islam no debe imponerse desde arriba, desde el Estado.”” *El País*, 17 de abril.
- González, Ricard. 2020. “Túnez y Egipto, espejos invertidos del islamismo.” Documento de trabajo. Fundación Alternativas. Madrid.
- Izquierdo, María J. 2014. “La Constitución de Túnez de 2014. Incontestable primer efecto de la primavera árabe.” DIEEEA23. Instituto Español de Estudios Estratégicos. Madrid.
- Jorge, Gloria. 2018. “La revolución tunecina: una perspectiva social.” Documento de opinión. Instituto Español de Estudios Estratégicos. Madrid.
- Kurzman, Charles. 2003. “Liberal Islam.” Pp. 191-202 en *Revolutionaries and Reformers. Contemporary Islamist Movements in the Middle East*, editado por B. Rubin. Nueva York: State University of New York Press.
- Labrado, Elena M. 2018. “An analysis of the plurality of Political Islam. The Cases of Tunisia, Turkey and Morocco.” *Journal of the Spanish Institute for Strategic Studies* 11: 193- 216. Consulta 14 de septiembre de 2021 (<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6426400>).
- McCarthy, Rory. 2015. “Protecting the Sacred: Tunisia's Islamist Movement Ennahdha and the Challenge of Free Speech.” *British Journal of Middle Eastern Studies* 4: 447-464. Consulta 04 de julio de 2021 (<https://doi.org/10.1080/13530194.2015.1005055>).

- Maddy-Weitzman, Bruce. 2006. "Maghreb regime scenarios." *The Middle East Review of International Affairs* 3: 1-13. Consulta 15 de septiembre de 2021 (<https://dayan.org/content/maghreb-regime-scenarios-meria>).
- Maget, Franz. 2020. Primavera árabe: ¿una rebelión que no dio frutos? Nueva Sociedad. Consulta 15 de septiembre de 2021 (<https://nuso.org/articulo/la-rebelion-que-no-dio-frutos/>).
- Martín, Gema. 2013. "Democracia e islamismo en las transiciones políticas árabes." *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 30: 163-186. Consulta 10 de agosto de 2021 (<https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/view/47918>).
- Martínez-Fuentes, Guadalupe. 2011. "El islam político tunecino. Conflicto y cooperación electoral en los comicios presidenciales de 2004 y 2009." *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 93-94: 89-109. Consulta 12 de junio de 2021 (https://www.cidob.org/ca/articulos/revista_cidob_d_afers_internacionals/93_94/el_islam_politico_tunecino_conflicto_y_cooperacion_electoral_en_los_comicios_presidenciales_de_2004_y_2009).
- Martínez-Fuentes, Guadalupe. 2013. "El islamismo político en Túnez: un paisaje en cambio." Pp. 269-294 en *El islam político en el Mediterráneo: radiografía de una evolución*, editado por F. Izquierdo. Barcelona: CIDOB.
- Martínez-Fuentes, Guadalupe. 2014. "Ennahda ante el cambio político en Túnez: 2011-2013." *Revista de Estudios Internacionales del Mediterráneo (REIM)* 15: 31-53. Consulta 12 de junio de 2021 (<http://hdl.handle.net/10486/670443>).
- Martínez-Fuentes, Guadalupe. 2015. "Política electoral transicional en Túnez (2011-2014): desinstitucionalización del autoritarismo y aprendizaje democrático." *Revista de Estudios Políticos*: 235-265. Consulta 14 de junio de 2021 (<https://doi.org/10.18042/cepc/rep.169.08>).
- Marzo, Pietro y Francesco Cavatorta. 2016. "El viaje de Ennahda." *Afkar ideas: Revista trimestral para el diálogo entre el Magreb, España y Europa* 52: 48-50. Consulta 17 de agosto de 2021 (<https://www.iemed.org/wp-content/uploads/2021/01/El-viaje-de-Ennahda.pdf>).
- Moya, Sergio I. 2011. "Las revueltas árabes: ¿fracaso o recomposición del islamismo?" *Anuario Centro de Investigación y Estudios Políticos* 17: 148-168. Consulta 11 de julio de 2021 (<https://hdl.handle.net/10669/13446>).

- Munteanu, Anca. 2020. "Intégration politique des partis islamistes et processus de «spécialisation»: perspective comparée Tunisie-Maroc." *L'Année du Maghreb* 22. Consulta 08 de agosto de 2021 (<https://journals.openedition.org/anneemaghreb/6378>).
- Peña-Ramos, José A. 2009. "Hacia la articulación política del islam en España. Una primera aproximación a Renacimiento y Unión." *Gazeta de Antropología* 25: 1-5.
- Peña-Ramos, José A. y Francisco J. Llera-Ramo. 2013. "El impacto del Partido Renacimiento y Unión de España en el proceso de articulación sociopolítica de los musulmanes en España." *Revista DEBATES* 7: 137-158. Consulta 12 de julio de 2021 (<https://doi.org/10.22456/1982-5269.38690>).
- Peña-Ramos, José A., Giselle García-Hípola y Alberto Díaz-Montiel. 2019. "Partidos Políticos islámicos en la Unión Europea en el post 11-S: El caso del PRUNE en España (2009-2018)." Pp. 231-256, en *Democracia, administración pública federalismo y sistemas políticos locales*, editado por D. J. de la Garza, E. A. Arroyo, A. A. Hernández y G. Tamez. Ciudad de México: Tirant lo Blanch.
- Price, Daniel E. 1999. *Islamic political culture, Democracy and Human Rights. A comparative study*, Westport: Praeger Publishers.
- Szmolka, Inmaculada. 2012. "Factores desencadenantes y procesos de cambio político en el mundo árabe." *Documentos CIDOB* 19: 1-27.
- Szmolka, Inmaculada. 2015. "Introducción: actores y dinámicas de cambio en el Norte de África y Oriente Próximo." *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 109: 7-21.
- Szmolka, Inmaculada y Lucía G. del Moral. 2019. "Una propuesta de tipología de sistemas de partidos para regímenes democráticos y autoritarios pluralistas. Su aplicación a los países del Magreb." *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 168: 93-110. Consulta 22 de julio de 2021 (http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_168_061564408182806.pdf).

El impacto actual y futuro del “islam político” del Magreb noroccidental sobre España: una aproximación

The current and future impact of north-western Maghreb "political Islam" on Spain: an approximation

MONSSEF YOUSSEF

Asociación Argiak

URTATZA AUZOA 26-2 DR LEGAZPIA 20230

monssef.youssef@irse-ebi.org

ORCID: 0000-0001-5080-9797

06-06-2022/12-09-2022

Cómo citar: Youssef, M. 2022. “El impacto actual y futuro del “islam político” del magreb noroccidental sobre España: una aproximación”, *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 15 (2023): 57-77

DOI: <https://doi.org/10.24197/jstr.1.2023.57-77>

Resumen: El presente artículo trata de enfocar el fenómeno político llamado “islam político”, su nacimiento y evolución en el Magreb noroccidental (Marruecos, Argelia, y Túnez), analizando las sus fuentes ideológicas, con el fin de crear un estado de la cuestión de su impacto actual, así como una previsión del futuro, en España. Se analizará, en particular, el desarrollo del islam político y su instrumentalización por parte tanto de partidos como asociaciones, y también el Estado de Marruecos, en el contexto de la política interior de los países citados. Posteriormente, se enfocará el fenómeno de la instrumentalización de la migración en relación con la identidad política musulmana en España en comparación a otros vecinos europeos. Finalmente, se presentará el impacto actual, y sobre todo, las posibilidades futuras del islam político como un factor de decisión en la configuración de gobiernos de distinto nivel en España.

Palabras clave: islamismo, Hermanos Musulmanes, Marruecos, Túnez, Argelia, inmigrantes, identidad musulmana.

Abstract: This article focuses on the political phenomenon known as 'political Islam', its birth and evolution in the north-western Maghreb (Morocco, Algeria, and Tunisia), analysing its ideological sources, with the aim of creating a state of the question of its current impact, as well as a forecast for the future, in Spain. In particular, the development of political Islam and its instrumentalisation by parties and associations, as well as the Moroccan state, will be analysed in the context of the domestic politics of these countries. Subsequently, it will focus on the phenomenon of the instrumentalisation of migration in relation to Muslim political identity in Spain in comparison to other European neighbours. Finally, the current impact and, above all, the future possibilities of political Islam as a decision-making factor in the configuration of governments at different levels in Spain will be presented.

Keywords: Islamism, Muslim Brotherhood, Morocco, Tunisia, Algeria, immigrants, Muslim identity.

1. INTRODUCCIÓN

El sintagma “islam político” puede entenderse como una paradoja, considerando que los países donde el islamismo político se ha desarrollado en la última década, no lo ha hecho en contra de comunidades no islámicas. Por otro lado, ese mismo concepto de “islam político”, en Europa, se podría ver igualmente como paradójico por naturaleza, al estar tan asentada la cultura laica en los Estados europeos.

Sin embargo, y teniendo cada caso particularidades, existe una base etiológica común para todos los fenómenos políticos que se engloban en el término. Desde los fundamentos de la religión, se entiende que la política es inseparable de la propia religión, como indica el Corán (libro sagrado del islam) así como la Sunna. Ambos no son sólo una guía de práctica religiosa, sino que contienen preceptos relativos a la convivencia social y la gobernanza, existiendo, además, un vínculo entre quien ostenta el poder y la divinidad. En otros términos, la autoridad es representante de poder divino en la tierra, como dicta el Corán en su sura 4, An-nisae, verso 59:

¡Oh creyentes! Obedeced a Ala, obedeced al enviado y a aquellos de vosotros que tengan autoridad. Y si discutís por algo, referidlo a Allah y al enviado, si es que creéis en Allah y en el último Día (Corán, 2017: 82).

Analizando los logros de la narrativa islamista, se hace evidente que se ve que estos se deben a los principios islámicos de igualdad social y económica. Normalmente, el islamismo gestiona numerosas asociaciones que se dedican a actividades de bondad y ayuda social (Del Miño, 2011: 33-51), con el fin de obtener influencia que pase a significar poder político.

Además, una de las principales fuentes de ingresos de los grupos islamistas es el Azaque o “Zakat”, uno de los cinco pilares del islam, y que constituye una suerte de impuesto sobre la renta de un 2,5% sobre la riqueza, que todo musulmán debe pagar si supera un mínimo, el *nisab* (Islamic Relief, 2021). La otra gran fuente son las donaciones de fieles o simpatizantes políticos, y ambas formas de ingreso han sido fundamentales en la organización del islamismo político en países como Marruecos o Egipto.

Esto, unido a las persecuciones que grupos como Hermanos Musulmanes han vivido, hace del islamismo político una ideología fuertemente anti-institucionalista.

2. MATERIALES Y MÉTODOS

En el presente artículo pretende desarrollar un contenido exploratorio en torno al nacimiento y evolución del islam político en el norte del Magreb, en relación con la influencia política de dicha corriente en sus sistemas políticos correspondientes, y, finalmente, las posibles perspectivas de desarrollo de un islam político, presente y futuro, en España, con breves referencias a otros casos europeos.

Para ello, recurriremos al estudio de caso en Marruecos, Túnez, y Argelia, además de España además del análisis de casos. Se abordará el nacimiento del islam político en Marruecos, Argelia y Túnez, sus instituciones representativas principales, y su posible relación con la población que ha migrado a Europa.

Por tanto, el objetivo del artículo es explicar si se están creando factores vinculados al islam político de Argelia, Marruecos, y Túnez, que puedan generar dinámicas políticas islamistas en España, y si esto debe ocurrir forzosamente.

Recurriremos como marco teórico a dos definiciones complementarias del término “islamismo” o “islam político”, que se usarán indistintamente en este artículo.

Izquierdo Brichs (2019), aúna dos definiciones de “islamismo” a partir de Gómez (2009/2019) y Denouex (2002). Se puede definir como un:

“Conjunto de proyectos ideológicos de carácter político cuyo paradigma de legitimación es islámico (...). [E]l término sirve para caracterizar una panoplia de discursos y tipos de activismo que tienen en común la reivindicación de la charia como eje jurídico del sistema estatal y la independencia del discurso religioso de sus detentadores tradicionales (ulemas, alfaquíes, imames). El islamismo, los islamismos, recorren el arco que va de las propuestas políticamente pluralistas y teológicamente inclusivas a los modelos autocráticos y excluyentes” (Izquierdo Brichs 2019: 12; Gómez 2009/2019: 165).

La segunda definición posible señala:

“El islamismo es una forma de instrumentalización del islam por individuos, grupos y organizaciones que persiguen objetivos políticos. Proporciona respuestas políticas a los desafíos de la sociedad actual imaginando un futuro cuyas bases se apoyan en la reapropiación y reinención de conceptos tomados de la tradición islámica”. Más allá de las definiciones, es importante retener que

(...) hay una gran diversidad de islamismos que se desarrollan de forma distinta en contextos diferentes, y con idearios y estrategias no coincidentes” (Izquierdo Brichs 2019: 12; Denoëux 2002: 61).

3. EL ISLAM POLÍTICO EN NORTE DE ÁFRICA: NACIMIENTO Y EXPANSIÓN

El siglo XX estuvo marcado por diversos movimientos políticos basados en fundamentos religiosos, como la revolución islamita chiita en el Reino (hoy República Islámica) de Irán, o el movimiento de los Hermanos Musulmanes (sunní) en la región de Oriente Próximo.

Especial importancia ganó entre estos el caso de Egipto, debido al enfrentamiento con el régimen, dirigido por militares, gracias a lo que acabó por constituir un ejemplo a seguir para los otros grupos islamistas aspirantes al poder en el Norte de África. La organización de los Hermanos Musulmanes nació en Egipto en 1928, y aunque sus actividades han sido relacionadas con el terrorismo de Al-Qaeda y se han dado en la marginación política durante décadas, protagonizaron el paroxismo del islamismo no-yihadista tras derrocar al régimen de Hosni Mubarak en el año 2011 y presidir Egipto de la mano de Mohamed Morsi (y el partido Libertad y Justicia) hasta el golpe de Estado de Al-Sisi en el año 2013.

La relación entre los representantes del “islam político” en la región de Oriente Próximo y el Norte de África con los de Egipto ha quedado constatada en numerosas ocasiones (Alsoudi 2015; Ibrecht y Wegner 2006: 124-130; Bañon 2012: 52-57; Castaño Riaño 2013).

Así, los Hermanos Musulmanes de Egipto han sido una fuente ideológica vital para el islamismo político internacional. Gracias a su influencia, como organización (ejemplo y fuente de financiación), así como inspiración ideológica mediante autores islamistas, han podido desarrollarse organizaciones como el Partido de Justicia y Desarrollo (en adelante, PJD), como partido representador de los movimientos islamistas en Marruecos, el Frente Islámico de Salvación (FIS) en Argelia, o *Ennahda* en Túnez.

El auge político y social de estas organizaciones, empero, ha sido fuente de preocupación para las élites políticas y la opinión pública de los países árabes. Y si bien esto ya era así antes del inicio de la “Primavera Árabe”, se convertiría en una amenaza real al coincidir su auge con momentos políticos de tensión y crisis (Izquierdo Brichs 2011: 11-32).

3.1. Argelia

Argelia es un país tradicionalmente influenciado por Egipto a nivel diplomático, político, económico y cultural, siendo la influencia política la más destacada entre los dos regímenes de orientación socialista apoyados por el frente comunista. Argelia durante su guerra de independencia, recibió un importante apoyo militar y logístico por parte de Egipto de Gamal Abdel Nasser.

El régimen argelino devolvió la ayuda recibida a Egipto ofreciéndole ayuda económica y militar, la primera tras la derrota de Egipto en la guerra de 1967 contra Israel, mientras que la militar se cristalizó (además de, también, financiación económica) en su participación en la guerra de 1973 (Guerra de Yom Kipur).

El acercamiento entre los dos regímenes produjo otro acercamiento paralelo a nivel político islamista (Servicio de Información de Estado de Egipto 2021). Los islamistas de Argelia se alimentaron ideológicamente de los islamistas de Egipto (Roy 1992:78-89). De esa influencia nació el Frente Islámico de Salvación.

La llegada al poder del FIS en Argelia se dio tras las protestas que comenzaron en el país durante los años 80. Su primera muestra de fuerza fueron unos buenos resultados en las elecciones municipales de 1990, donde consiguieron el 54,3 % de los votos. Sin embargo, es en las elecciones legislativas de 1991 donde triunfarían, ya que, en primera vuelta, los islamistas se hicieron con el 47.27 % del voto frente un 23,38% del Frente de Liberación Nacional. Ello implicó un claro apoyo de los votantes a la formación islamista, como una alternativa con capacidad del cambio político (Ageron 1991: 52), en la línea de los Hermanos Musulmanes de Egipto.

Asimismo, tras el golpe de estado de los militares para evitar la segunda vuelta de las elecciones y perder así el poder, el FIS de Argelia fue prohibido y sus dirigentes encarcelados. La respuesta FIS al golpe de estado se transformó en la creación de una organización armada bajo nombre del “Ejército Islámico de Salvación” (EIS).

Prohibir la participación de los partidos de ideología islámica en la vida política tras los resultados vistos, motivó a la expansión del rencor contra el estado militar y a acudir a la violencia bajo lema de la yihad, lo que llevaría al país a una guerra civil (García 1998: 51-96), que acabaría en 1999. La escala de la violencia y la inestabilidad causaron grandes pérdidas al país, y

hasta día de hoy está prohibida cualquier presentación del islam político en Argelia.

Argelia fue una excepción durante las revueltas de la “Primavera Árabe”, dado el poco tiempo transcurrido desde el fin formal de la guerra civil y la década de 2010. Sin embargo, durante los últimos años, existió un movimiento contestatario ante el régimen de Buteflika en el que el islamismo puede infiltrarse para instrumentalizarlo a su favor, posibilidad que ya ha sido avistada por observadores argelinos y europeos durante las protestas (Ghanem 2019: 1).

3.2. Túnez

En Túnez, la institución que más ha representado al islam político ha sido el Partido *Ennahda* (“Partido del Renacimiento”), conocido, también como simplemente *Ennahda*. Éste fue perseguido como movimiento político desde su fundación en los años 80, hasta su legalización tras la caída de régimen dictatorial y huida del presidente Zine El Abidine Ben Ali al extranjero en 2011, en el contexto de la Primavera Árabe.

Ya como partido legalizado, *Ennahda* ganó las primeras elecciones democráticas del país -las constituyentes-, y quedó segundo en las elecciones legislativas de 2014, y de nuevo el primero en las de 2019. Sin embargo, su apoyo electoral ha caído con cada elección tal como los reflejan los resultados en la Tabla 1.

Tabla 1. Resultados electorales de *Ennahda* en Túnez

Elecciones	Posición	Votos	Escaños
2011	1º	1.501.320	89/217
2014	2º	947.014	69/217
2019	1º	561.132	52/217

Fuente: Elaboración propia.

Ennahda es el partido islamita más moderado de los que representan el islam político (Worth 2016: 198). *Ennahda* admite una cercanía con los Hermanos Musulmanes de Egipto y de Turquía, pero si observamos su forma de gobernar se puede decir que coincide más con Hermanos Musulmanes de Turquía (el Partido de la Justicia y el Desarrollo de Turquía, partido del presidente Erdoğan) que, con los Hermanos Musulmanes de Egipto, aunque

todos los analistas coinciden que el origen ideológico del islam político en Túnez ha sido el Egipto de los Hermanos Musulmanes (Worth, Robert F. 2016: 198)

Los resultados obtenidos reflejan la crisis de valores islamistas del partido. Tras ganar las elecciones de 2011, y como un paso de acercamiento a los votantes laicos y los partidos progresistas, *Ennahda* (i) renunció a implantar la Charia, (ii) prometió fomentar la libertad religiosa y la igualdad en derechos entre hombre y mujeres, y (iii) prometió trabajar para crear una Constitución democrática en un plazo máximo de un año (López Fernández 2017:11).

Pero las declaraciones realizadas en campaña electoral, y las realizadas ante sus fieles, indican que el partido emplea la ambigüedad en su discurso o un desnivel en la radicalización de sus miembros, o bien o una crisis ideológica interna. Muestra de ello son las declaraciones del “número dos” del partido, Hamadi Jebali: “Estamos en un momento histórico, divino, entramos en el ciclo de una nueva civilización bajo la égida del sexto califato”, así como las de la diputada Souad Abderrahim: “Las madres solteras no deben gozar de derechos mientras no se casen” (López Fernández 2017: 11).

Aun con todo, el partido islamista tunecino es el que mejor posición tiene hoy en día en términos de representación y apoyo, de entre las experiencias islamistas del norte de África y del mundo árabe, ya que es el único que aún permanece en poder.

Sin embargo, la encarcelación del candidato en segunda posición en las elecciones de 2019 (y favorito en las encuestas), Nabil Karoui (France 24, 2019), podrían indicar una futura tendencia a la persecución política de opositores.

3.3. Marruecos

El caso de marruecos es algo más parecido al caso tunecino que al argelino, aunque el islam político en Marruecos es muy variado tanto en el ámbito ideológico como en su representación institucional. Esto se debe a que hay diversos partidos y movimientos islamistas, más o menos extremistas en sus postulados, y diferentes en torno a su posición frente a la monarquía alauí.

En 1967, Abdelkarim al-Khattib fundó el Partido de la Justicia y el Desarrollo marroquí después de abandonar el partido “*Movimiento Popular*” o *Alharak Ashábia*, de ideología islamista conservadora.

Por otro lado, Justicia y Caridad, o *Al Adl Wa Al Ihssane*, es un movimiento islamista fundado por el islamista Abdessalam Yassin en los años

70, cuyos seguidores se estiman en alrededor de un millón, distribuidos, entre las ciudades y pueblos del norte y de oeste de Marruecos, con especial arraigo en los pueblos (Spiegel 2011). La ideología religiosa del movimiento se inspira en las ideas de los principales pensadores y líderes religiosos de los Hermanos Musulmanes, como Hasan al-Banna y Sayyid Qutb (García 1998: 51-96).

En 1992, Yassin, al no poder crear el Partido de la Renovación Nacional por parte del movimiento de *“Reforma y Renovación”* o *Jamaat-e-islami*, contactó con Al-Khattib con fin de formar una alianza política. Este último puso tres condiciones para unirse con el movimiento islamista: (i) islam como base de cada acción; (ii) reconocimiento de la monarquía constitucional y; (iii) renuncia al uso de la violencia.

En 1996 se celebró una Asamblea General Extraordinaria para que se unieran formalmente a la Junta General del partido los líderes religiosos. Desde entonces comienza el periodo, que dura hasta la actualidad, en el que el Partido de la Justicia y el Desarrollo recibe la clasificación de partido islamista, y principal representación del islam político en Marruecos.

En mismo año se llevó a cabo la unión entre dos movimientos religiosos: la *“Liga del Futuro Islamista”* o Ligue de l'avenir islamique, y *“Reforma y Renovación”*, o Réforme et renouveau, que darían lugar al *“Movimiento de Unificación y la Reforma”*, *Attawhid Wal Islah*, o Mouvement de l'unicité et de la réforme (MUR). Éste tiene dos funciones: En primer lugar, hace de “puente” entre el Partido de la Justicia y el Desarrollo (plenamente institucional) y sus bases sociales, y, en segundo lugar, funciona como un “regulador” ideológico del partido.

4. LA COMUNIDAD MUSULMANA EL PRINCIPAL FUENTE DE IMPACTO DEL ISLAM POLÍTICO EN ESPAÑA Y EUROPA

La comunidad musulmana europea, mayormente está compuesta por los inmigrantes que llegan a Europa desde el norte de África, especialmente de los países del Magreb occidental, siendo el principal origen de inmigración en Europa si se los analiza como una unidad.

La cifra total de inmigración ilegal en el año 2020 por parte de los tres países norteafricanos del Magreb supuso el 34,8% del total. Concretamente, Túnez implicó un 10,5%, Argelia un 10,6%, y Marruecos un 13,7%, mientras que Siria ocupó el primer puesto con un 17,3%, debido a su guerra civil (Comisión Europea 2020). Sin embargo, en circunstancias migratorias normales, el mayor porcentaje de inmigración musulmana es el de Marruecos.

Tradicionalmente, las “puertas de entrada” hacia Europa han sido España e Italia para los migrantes musulmanes. Sin embargo, debido a los desplazados por los distintos conflictos civiles en Oriente Próximo, y la llegada de refugiados afganos, sirios, o iraquíes, son otros los países más utilizados como vía de entrada a la UE.

Las crisis migratorias no han implicado cambios sociales e ideológicos en las comunidades musulmanas de Europa, teniendo, por tanto, un impacto insignificante en el tejido social del continente. Sin embargo, a nivel de seguridad, sí se generó una alerta y una alta preocupación en los gobiernos de la UE, temiendo la infiltración de yihadistas entre los refugiados.

Este elemento obliga a focalizar la atención en el impacto del islamismo como única influencia ideológico-política de interés en las comunidades musulmanas. Así, esta ideología política no solo se refleja en los países que han vivido las experiencias de la “Primavera Árabe”, sino también en las comunidades musulmanas europeas.

Una de las más desarrolladas, de entre estas, es la compuesta por individuos y organizaciones de las comunidades turcas en Europa, que tienden a apoyar a su país de origen mediante el voto a los partidos que favorecen comercial o diplomáticamente a la Turquía de Erdoğan.

En algunos países, las olas de migración de la última década han alterado la composición demográfica de manera relevante. De hecho, los porcentajes de los inmigrantes (musulmanes y no musulmanes) en algunos países de la UE son suficientes para jugar un gran papel en la política de los mismos: Alemania con un 15,73% del total de la población, Francia con un 12,7%; Reino Unido, 12,63%; Italia, 11,44%; y España, 8,89% según las estadísticas realizadas 2019 y publicados en la página web statista.com.

De una lectura a medio plazo de estos datos, se deduce claramente que la inmigración juega un papel de cierto peso en actualidad, ya que los partidos políticos intentan ganar el voto inmigrante o, mejor estipulado, el voto de las minorías culturales como la latina y la musulmana, una vez naturalizados.

Sin embargo, se espera una participación directa con la creación de partidos políticos que nazcan desde las minorías culturales, étnicas, o religiosas, como caso del Partido del Renacimiento y Unión de España (PRUNE) (Peña-Ramos 2009; Peña-Ramos y Medina 2011; Medina y Peña-Ramos 2012: 594; Peña-Ramos y Llera, 2013). Según Echeverría (2017), se han creado múltiples partidos de ideología islamista en diferentes países de la UE:

El diario turco Daily Sabah publicó el 7 de marzo pasado una lista de 11 partidos musulmanes europeos “surgidos en un contexto de creciente populismo

e islamofobia”: 3 en Francia (Parti de l’Egalité et de la Justice; Union des musulmans Démocrates de France; Parti des Musulmans Français); 3 en Bulgaria (Democrats for Responsibility, Freedom and Tolerance; Movement for Rights and Freedom; Freedom and Honor People’s Party); 2 en España (Coalición por Melilla; Coalición Caballas); el DENK Party de Holanda (musulmanes de origen turco que obtuvieron tres escaños en las recientes elecciones); New Movement for the Future en Austria (también musulmanes de origen turco); y el Friendship Equality Peace Party en Grecia. La lista es aproximativa, porque ya en lo que a España se refiere no se mencionaban ni el PRUNE ni el Catalunya Omnium creado a finales del 2011. Y tampoco señalaba el Daily Sabah algunos partidos musulmanes cuyas actividades han cesado, como el Islamic Party of Britain activo entre 1989 y 2006; el “Parti Jeunes Musulmans”, activo en Bélgica de 2004 a 2010; y el “Parti Citoyenneté Prospérité” que tuvo su primer congreso en 2003 en Molenbeek, la ciudad belga que es nido de jihadistas, y que cesó sus actividades en 2015 (Echeverría 2017).

Estos intentos de la comunidad musulmana en tener una representación política son un indicador del papel que aspiran a jugar en la política europea en el futuro. Quizás dicha posibilidad quede todavía lejos de darse en España, aunque la constitución de una fuerza política de peso electoral y parlamentario significativo podría acabar creando una posición de “arbitraria” para esta posible formación político. Por posición o formación “arbitraria”, referimos al tipo de partidos pivote cuyo voto determina la gobernabilidad en favor de un partido mayoritario u otro.

La necesidad de una representación política de la comunidad musulmana en Europa, en general, y en España en particular, abre una posible vía de desarrollo para un creciente islam político, que, además, es apoyado desde el exterior, ya que los países del Magreb pretenden exportar su ideología y su experiencia a Europa mediante la comunidad musulmana, en especial Marruecos y Túnez (Cembrero 2011). Una necesidad que crece con la expansión del discurso de inspiración racista y xenófoba por parte de los partidos políticos (Alcalá 2015: 4).

En el caso de nuestro país, desde hace una década, aparece en los debates políticos, particularmente durante las campañas electorales, el uso de la imagen de los inmigrantes por los principales partidos del país. Tanto el Partido Popular como el Partido Socialista han usado la imagen del inmigrante como algo positivo, con el fin de intentar atraer el voto de los “nuevos españoles” que han adquirido la nacionalidad, así como el voto de los votantes favorables a los valores de diversidad y multiculturalidad. También se usa negativamente la imagen del musulmán, cuando se la incluye

en el programa electoral medidas que pueden frenar la llegada de los inmigrantes al país, o se vincula al inmigrante con la delincuencia.

4.1. La politización de la migración por parte del islamismo

Actualmente, Marruecos le otorga a la inmigración un gran papel en su política exterior e interior, ya que percibe en la misma un factor muy importante a nivel económico, político y cultural. Y para favorecer su reproducción y control sobre la misma, Marruecos ha tomado medidas cuya función es fortalecer los lazos culturales de los descendientes de los inmigrantes con el país de origen.

En 1985 se creó el Programa de Enseñanza de la Lengua Árabe y la Cultura Marroquí (ELACM) en España, después de firmar el Convenio de Cooperación Cultural firmado, el 14 de octubre de 1980, en Rabat, entre el Gobierno de Marruecos y el de España.

En 2012, se firmó otro acuerdo, el Convenio de Asociación Estratégica en materia de Desarrollo y de Cooperación Cultural, Educativa y Deportiva firmado, el 3 de octubre de 2012, en Rabat, entre ambos países. Y como fruto de ellos, en 2019, el número de los alumnos marroquíes que se beneficiaban de este servicio fue de 9.435, destruidos en 12 comunidades autónomas y en 358 centros educativos, según el portal de la embajada de marruecos en España. Desde 1991 la gestión de esta organización quedó en manos de la Fundación Hasan II para los marroquíes residentes en extranjero. Dicha organización destina 85% de sus recursos económicos a empleo de más de 600 profesores en los diferentes países europeos atendiendo una media de 80.130 alumnos al año según el portal de la embajada de reino de marruecos.

Los inmigrantes marroquíes y sus descendientes conservan su nacionalidad originaria, aunque adquieran la nueva nacionalidad en el país de residencia en el extranjero. con la llegada de Mohammed VI al poder se realizó una modificación sustancial en esta materia, permitiéndose a los hijos de mujeres marroquíes la posibilidad de heredar su nacionalidad, aun teniendo hijos con hombres no marroquíes, lo que antes era imposible.

Las medidas descritas, tomadas por Marruecos, se consideraron necesarias para fortalecer el vínculo de los recién nacidos en extranjero. Sin embargo, lo cierto es que esas políticas públicas han beneficiado no solo al conjunto del Estado, sino que especialmente han sido instrumentalizadas por el islamismo de tal forma que es posible infiltrar dentro de las comunidades musulmanas en el extranjero, para cuando sea necesario, individuos que

puedan ejercer roles en planes de contingencia frente a los países donde se encuentran dichas comunidades.

La inmigración por sí sola ha hecho que numerosos inmigrantes marroquíes lleguen al poder en países europeos. Varios ejemplos son: (i) Najat Vallaud-Belkacem, que fue Ministra de los Derechos de las Mujeres y Portavoz del Gobierno francés; (ii) Mounir Mahjoubi, que fue nombrado secretario en el Ministerio de Economías y Finanzas del mismo gobierno; (iii) o Rachida Dati, ministra de Justicia en los dos primeros gobiernos de Nicolás Sarkozy, de mayo de 2007 a junio de 2009.

Estas son casos de políticos que aún conservan conexiones con sus raíces culturales y con su país de origen. Najat y Mounir, de hecho, nacieron en Marruecos. Se ha llegado a señalar la importancia de varias de las mujeres francesas de origen marroquí como un avance feminista y un modelo de éxito para las comunidades islámicas, que, además, refuerza la alianza entre Marruecos y Francia (Monitor de Oriente 2016).

La llegada al poder del PJD en 2012 y 2013 (con los gobiernos de Benkiran I y II) implicaron una importante victoria para el islamismo en Marruecos. En ambos gobiernos, el papel de la inmigración ha sido fundamental para su Ministerio de Asuntos Extranjeros (des Affaires étrangères et de la Coopération), existiendo en el primer periodo un ministro delegado para los marroquíes residentes en el extranjero (Ministre délégué aux Marocains résidant à l'étranger).

Estos gobiernos crearon varios servicios sociales en los diferentes consulados que tenemos en nuestro país, así como un programa de becas para estudiantes con nacionalidad de Marruecos (Embajada de Marruecos 2021). Como fruto de este esfuerzo las remesas de los marroquíes de España han crecido un 33%, 766 millones en año 2019 a 1022 millones de euros en 2020 (López 2021).

Desde diferentes consulados, la monarquía Alauí estrecha labores de cooperación con diferentes asociaciones religiosas y culturales que existen en España, estén dirigidas por marroquíes, o españoles con origen marroquí. En este sentido, Marruecos ha creado un registro de asociaciones propio, con el fin de facilitar la comunicación con la comunidad marroquí en España, así como para cooperar para desarrollar los lazos culturales y políticos de interés, en especial en lo relativo a posibles eventos y gestación de opinión pública favorables a la posición marroquí en el conflicto de Sahara.

Según el Observatorio Andalusi, hay 1.832 entidades jurídicas, de las cuales 1.762 son "comunidades religiosas", 21 "asociaciones confesionales", y 49 "federaciones confesionales". Estas están destinadas para satisfacer las

necesidades religiosas y de comunidad de los 2.216.513 de musulmanes de España, de entre los cuales, 921.912 son españoles, 864.546 marroquíes, y 66.778 argelinos. Su principal impacto en términos geográficos se da en Ceuta, Melilla, Madrid, Cataluña, Comunidad Valencia, Andalucía y Murcia (Observatorio Andalusí 2021: 2, 6-8, 14).

Al análisis del futuro impacto del “islam político” en España, que ejerce un rol tanto de gobierno como de oposición en la vecina Marruecos debe añadirse diversas actividades consulares dirigidas por Justicia y Caridad para influir en organizaciones españolas. Entre ellas, destacan la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (en adelante, FEERI), la Comisión Islámica de España (en adelante, CIE), o la Federación Islámica del País Vasco (Fivasco), que manifiestan lealtad a la organización representante del islamismo más radical marroquí, preocupando a la comunidad e inteligencia española (Cembrero 2020).

En las últimas décadas Marruecos ha usado a su favor la migración en su negociación con Europa, y especialmente con nuestro país, lo que ha vivido un paroxismo durante la crisis de Ceuta y Melilla del año 2021 (Martín y Varo, 2021). Esto no es sino una manifestación del uso doloso de la migración cuando el gobierno de Marruecos está en manos del partido islamista PJD.

El empleo de la inmigración en las negociaciones varía en función de las circunstancias. A veces es usada como moneda de cambio cuando Marruecos colabora con la U.E en el control de sus fronteras del sur, o cuando es necesario como un actor estratégico en lucha contra el terrorismo, o incluso un mero gesto de fuerza como el ya citado caso de Ceuta y Melilla de 2021.

Queda fuera de toda duda que la cooperación con el país vecino es fundamental para España, pero ésta no sólo se limita a una relación intergubernamental, sino que también implica influencia cultural, social, y finalmente, política, especialmente mediante la comunidad musulmana que es mayoritariamente de origen marroquí.

4.2. La presencia del islam político en la comunidad musulmana de España

La comunidad marroquí es, actualmente, casi la mitad de la comunidad musulmana de España. Si bien, es cierto que no es una comunidad que se comporte políticamente de forma homogénea. Con todo, según los datos demográficos, se observa que la comunidad musulmana crece mucho más rápido que todas las otras comunidades (Observatorio Andalusí 2021: 7).

Esta alta natalidad de la población migrante sea natural, naturalizada, o residente, contrasta con la tasa de hijos por mujer de España que lleva siendo de las más bajas del mundo desde hace años (Europa Press 2019).

Por tanto, cabe esperar en un futuro no lejano, que dicha población podrá tener un papel político relevante en las elecciones de España, si bien este peso diferiría en función de dos factores: (i) la concentración de la población y el porcentaje que representen del total (Ceuta, Melilla, Valencia, Cataluña); y (ii) el tipo de elecciones, teniendo una mayor facilidad para tener un papel relevante en las elecciones municipales, regionales, europeas (debido a la circunscripción única), y finalmente nacionales.

La jerarquía de esta comunidad está compuesta por organizaciones de carácter religioso como FEERI u otras uniones de identidades religiosas, las cuales votan a unos representantes que componen la CIE. Aparentemente, existe un proceso democrático y representativo entre la comunidad musulmana, cuando, realmente, su sistema adolece de fallas y carencias democráticas muy importantes, lo que puede sentar un peligroso precedente para la organización política futura del islam en España.

Como ejemplificación, expondremos que las Federaciones y Uniones islámicas están creadas por conjuntos de mezquitas y oratorios, y en función de cuantas compongan la organización, varía el peso en los órganos superiores. Es decir, no se sigue un criterio de representatividad, sino de proporcionalidad en función del registro oficial de mezquitas, lo que crea desproporciones entre la realidad social y la representación en las comisiones islámicas de España.

En este contexto, los rivales tradicionales son la Unión de Comunidades Islámicas de España (en adelante, UCIDE) y la citada FEERI. Actualmente, es la primera la que domina el panorama ideológico y político de la representación del “islam político” en España, aunque FEERI también aspira a hacerse con el poder en la CIE. Esta última, FEERI, se presenta como una organización derivada del grupo (ilegal) Justicia y Caridad de Marruecos.

Normalmente esta se opone al régimen del país vecino, y esto fue especialmente importante durante la época de Hassan II, pero con la llegada del “islam político” institucional al poder en Marruecos en 2013, de la mano del PJD, se observa una coexistencia pacífica entre el ejecutivo y la organización islamista.

Así, la coexistencia ha dado lugar a casos de apoyo explícito al PJD en las elecciones generales y municipales marroquíes desde el extranjero. También se ha observado el uso de FEERI para atacar a los activistas antigubernamentales u opositores al islamismo en la propia Marruecos:

Todo vale a la hora de atacar a Aminatou Haidar y, de paso, a Argelia y al Frente Polisario. Marruecos ha echado mano de un instrumento religioso en España y ha recurrido al islam para arremeter contra la activista saharauí en huelga de hambre en Lanzarote y los que, según Rabat, inspiran su reivindicación. La Federación de Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) emitió, el martes por la noche, un comunicado en el que asegura que "el comportamiento de Aminatou Haidar" obedece "a motivos políticos y se sitúa en el marco de un complot orquestado por las autoridades argelinas y otros sectores hostiles a Marruecos". El comunicado figuraba en la portada de la web de la agencia de prensa oficial marroquí (Cembrero 2009).

Este caso no deja lugar a duda de que el “islam político” es una influencia poderosa y bien organizada que se organiza en la propia España, actualmente, en función de intereses ligados tanto al islamismo como a la política exterior marroquí. Así, la frontera entre la oposición y el gobierno del PJD es muy permeable cuando se trata del interés general de los islamistas. En definitiva, el caso de FEERI es una muestra de la expansión de la influencia del “islam político” en España.

Otro caso, también de interés y representativo, es el del imám de Logroño repatriado a Egipto a petición de las autoridades de dicho país, por su vinculación con la organización de los Hermanos Musulmanes. El imám era una figura de importancia en la región de norte de España, y presidía la Unión Islámica de Imanes y Guías de España, una organización que le permitía transmitir ideas políticas y su orientación religiosa, así como recaudar fondos desde países del golfo. Se ha llegado a afirmar que “[e]l imam egipcio expulsado recaudó desde Logroño 1,5 millones entre fieles locales y transferencias desde países del Golfo” (ABC 2018), indicándose, además, que habría intentado negociar una salida hacia Turquía, Catar, Nigeria o Malasia, dado que la organización [Hermanos Musulmanes] es considerada terrorista en Egipto (Carrión 2018; La Rioja 2018).

La cónyuge del ex imam de la mezquita del *Al-Ferdaws* de Logroño acusa a las autoridades españolas de ceder ante las presiones del régimen de Egipto, y considera a su marido un preso de político por pertenecer a la oposición egipcia. Llegó, de hecho, a mandar una carta a la reina Leticia para pedir su mediación, ante el peligro que, según ella, se cernía sobre su marido (Carrión 2018). Es decir, la esposa de un actor del islamismo en España, vinculado a los Hermanos Musulmanes egipcios y monarquías del Golfo, se

ha llegado a comunicar directamente con la reina consorte de España. Ello demuestra, de nuevo, la influencia actual del islamismo político en España.

5. CONCLUSIONES: PROYECCIÓN FUTURA DEL ISLAM POLÍTICO EN ESPAÑA

El “islam político” se ha asentado como una ideología en crecimiento en los países del Magreb noroccidental. En Argelia, es posible que se de una nueva ola e islamización en las protestas contra Buteflika. En Túnez, *Ennahda* también corre el riesgo de actuar de manera autoritaria si ve su hegemonía política amenazada por otros candidatos y/o partidos. Y finalmente en Marruecos, el islamismo institucional (PJD), aunque ya no disfruta del gobierno del país, y el islamismo social vertebrado a través de grupos como Justicia y Caridad conviven en coexistencia y apoyo mutuo, e intentando instrumentalizar la migración y hacia Europa la identidad islámica en España.

Por otro lado, el islam en nuestro país es una realidad cultural, social, y política, que podría jugar un papel fundamental en la gobernabilidad a nivel de política nacional a medio plazo, y un papel competitivo a largo plazo según el crecimiento demográfico de la población de origen arabo-islámico y su identidad relacionada con el islam (Observatorio Andalusí 2021: 5).

Sin embargo, lo cierto es que ese escenario no tiene por qué darse de manera necesaria, ya que de entre los musulmanes de origen extranjero de nuestro país solo se interesan por la política aquellos que se entiende que son pertenecientes al islam político, es decir, aquellos que están ideologizados, mientras que la comunidad islámica. En general, no tiene un comportamiento político homogéneo.

Basándonos en la historia y experiencia en los países del Magreb del islamismo, se hace evidente que a esta ideología política le faltan instrumentos básicos para poder competir en un escenario político como el español. Unificar la comunidad musulmana para convencerla a votar a único partido en todo el territorio nacional es una tarea virtualmente imposible, salvo en un escenario en el que se presenciara una evidente amenaza para su existencia o sus derechos fundamentales, como se señala a menudo en los discursos de partidos considerados de “ultraderecha” (Piélagos 2021; Carrasco 2018; El Mundo 2011).

Ante un fuerte *input* como puede ser el crecimiento del poder de partidos con discursos xenófobos, los musulmanes de España podrían formar una masa electoral enfocada en un asunto electoral concreto como es la defensa del grupo (conformando un *issue* electoral capitalizable por uno o varios

partidos). La identidad extranjera-islámica sería, por tanto, el factor decisivo para la orientación del voto en los individuos de esta comunidad.

Si un partido, cualquiera fuera su ideología, es capaz de ofrecer en su programa electoral avales sólidos para la conservación de la libertad religiosa y de la multicultural, podrá atraer el voto de los inmigrantes y los “nuevos españoles”, especialmente el voto de los de origen arabo-musulmán.

También podría darse que, a raíz de una polarización política entre españoles de origen y/o fe musulmana, frente a una “pureza española” (se entiende, cristiana o atea, y étnicamente europea), se den las condiciones para el nacimiento de un partido de ideología islamista, sin duda lo que sería un ejemplo claro de islam político en Europa.

Con todo, y como ya hemos señalado, si bien el “islam político” puede manifestarse de varias maneras, organizaciones, y favoreciendo los intereses políticos de marroquíes, es también posible que los partidos que pretendan representar los intereses de los musulmanes españoles se comporten de manera similar a Coalición por Melilla. Es decir, que los votantes musulmanes y sus partidos se comporten como una facción dentro de otro partido, como un partido regionalista, o simplemente, un grupo parlamentario favorecedor de cualquier posible gobierno que actúe según sus intereses, como han actuado durante décadas los partidos nacionalistas catalanes y vascos.

Queda abierta la posibilidad el estudio electoral y social de los distintos grupos islámicos en España, sus relaciones con Marruecos, y sus posibilidades futuras o comportamiento político empírico en los distintos niveles de elecciones en España (municipales, regionales -CCAA), europeas y nacionales).

BIBLIOGRAFÍA

ABC. 2018, 23 de abril. “Alaa Mohamed Said, una amenaza para la seguridad nacional”, *ABC*. Recuperado de: https://www.abc.es/espana/abci-alaamohamed-said-amenaza-para-seguridad-nacional-201804230310_noticia.html

AGERON, Charles-Robert. *Modern Algeria: A History from 1830 to the Present*, trans. Michael Brett (Trenton, NJ: Africa World Press, 1991), 1991, vol. 52.

Alcalá, C. Q. 2015. “La labor del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en torno al discurso de odio en los partidos políticos: coincidencias y contradicciones

con la jurisprudencia española”. *Revista electrónica de estudios internacionales (REEI)*, (30), 4.

- Alsoudi, A. 2015. “The impact of the Arab Spring on the political future of the Muslim Brotherhood in the Middle East: Jordan as a case study”. *Middle East Review of International Affairs (Online)*, 19(3), 41.
- Bañon, L. 2012. “Salafistas y Hermanos Musulmanes: la toma del poder por el islamismo político”. *Pasajes*, (39), 52-65.
- Carrasco, L. 2018, 27 de febrero. “El Consejo de Europa pone a Albiol como ejemplo del discurso racista y xenófobo que incita al odio”. *Infolibre*. Recuperado de: https://www.infolibre.es/politica/consejo-europa-pone-albiol-ejemplo-discurso-racista-xenofobo-incita-odio_1_1153255.html
- Carrión, F. 2018, 24 de septiembre. “El imam de Logroño, de la expulsión exprés en España a una cárcel egipcia”, *El Mundo*. Recuperado de: <https://www.elmundo.es/espana/2018/09/24/5ba7b4fd46163f20468b4669.html>
- Castaño Riaño, S. 2013. “El movimiento internacional de los Hermanos Musulmanes”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*.
- Gómez, L. 2009/2019. *Diccionario de islam e islamismo*. Trotta.
- Cembrero, I. 2009, 10 de diciembre. “Marruecos utiliza a los musulmanes de España para atacar a la activista y a Argelia”, *El País*. Recuperado de https://elpais.com/diario/2009/12/10/espana/1260399607_850215.html
- Cembrero, I. 2011. “Marruecos utiliza la religión para controlar a sus inmigrantes en España”. *El País*. Recuperado de: https://elpais.com/diario/2011/08/02/espana/1312236001_850215.html
- Cembrero, I. 2020, 17 de julio. “Justicia y el CNI se resignan a que el islam en España siga en manos de exiliados árabes”. *El Confidencial*. Recuperado de: https://www.elconfidencial.com/espana/2020-07-17/islam-espana-rebelion-marroquies-arabes-oriente-proximo_2687404/
- Comisión Europea. 2020. “Estadísticas sobre la migración a Europa”. *Europa.eu*. Recuperado de: https://ec.europa.eu/info/strategy/priorities-2019-2024/promoting-our-european-way-life/statistics-migration-europe_es#developmentsin20192018

- Corán. 2017. Cortés, J. (Trad.). Nueva Delhi. Goodword Borks.
- Del Miño, P. G. 2011. “El movimiento islamista en Marruecos: Entre la institucionalización y el asociacionismo”. *Revista CIDOB d'afers internacionals*, núm. 93-94, pp. 33-51.
- Denoeux, G. 2002. “The forgotten swamp: navigating political Islam”. *Middle East Policy*, 9 (2), 56.
- Echeverría, R. 2017, 27 de marzo. “Partidos políticos musulmanes en Europa”, en *CIDAF-UCM*. Recuperado de: <https://cidafucm.es/partidos-politicos-musulmanes-en-europa-por-ramon-echeverria>
- El Mundo. 2011, 8 de mayo. “El racismo entra en campaña”, Recuperado de: <https://www.elmundo.es/elmundo/2011/05/08/barcelona/1304845837.html>
- Embajada de Marruecos. 2021. “Estudiantes Marroquíes en España”, *embajada-marruecos.es*. Recuperado de: <http://www.embajada-marruecos.es/category/noticias-estudiantes-marroquies-en-espana/>
- Europa Press. 2019, 12 de marzo. “España tiene la segunda tasa de fertilidad más baja de Europa y las madres primerizas más mayores”, *El Economista*. Recuperado de: <https://www.economista.es/economia/noticias/9756090/03/19/Espana-tiene-la-segunda-tasa-de-fertilidad-mas-baja-de-Europa-y-las-madres-primerizas-mas-mayores-.html>
- France 24. 2019. “Arrestan a Nabil Karoui, el candidato presidencial más popular de Túnez”. Recuperado de: <https://www.france24.com/es/20190823-tunez-nabil-karoui-candidato-presidencial>
- García, L. G. 1998. “El islamismo en Marruecos”. *CESEDEN- Boletín de Información*, (253), 51-96.
- Ghanem, D. 2019. *The Shifting Foundations of Political Islam in Algeria*. Carnegie Endowment for International Peace.
- Islamic Relief. 2021. “Zakat”. Recuperado de: <https://www.islamic-relief.es/que-hacemos/zakat/>
- Izquierdo Brichs, F. 2011. “Islam político en el siglo XXI”. *Revista CIDOB d'afers internacionals*, núm. 93-94, pp. 11-32.

- La Rioja. 2018, 14 de junio. “El imam radical de Logroño acaba detenido en Egipto tras ser expulsado de España”. *Diario La Rioja*. Recuperado de: <https://www.larioja.com/la-rioja/detenido-egipto-imam-20180613004823-ntvo.html>
- lbrecht, H., y Wegner, E. 2006. “Autocrats and Islamists: Contenders and containment in Egypt and Morocco”. *Journal of North African Studies*, 11(2), 123-141.
- López Fernández, T. (2017). “Qué fue de la Primavera Árabe: de la euforia a la indiferencia mediática”. Trabajo de Fin de Máster, *Universidad de Santiago de Compostela*. Recuperado de: <https://minerva.usc.es/xmlui/bitstream/handle/10347/16113/L/%c3%b3pez%20Fern%c3%a1ndez%2c%20Tamara.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- López, D. 2021, 17 de septiembre. “España dispara un 33% el envío de remesas a Marruecos en la pandemia”, *El País*. Recuperado de: https://cincodias.elpais.com/cincodias/2021/09/17/economia/1631878233_540537.html
- Martín, M., y Vago, L. J. 2021, 18 de mayo. “El Ejército se despliega para controlar Ceuta tras la entrada de más de 8.000 inmigrantes”, *El País*. Recuperado de: <https://elpais.com/espana/2021-05-18/el-ejercito-se-despliega-para-controlar-las-calles-de-ceuta-tras-la-entrada-de-5000-inmigrantes.html>
- Medina, I. y Peña-Ramos, J. A. 2012. Musulmanes y Política: Las comunidades islámicas como grupos de interés religioso. *Política y Sociedad*, 49:3:591-608.
- Meneses, R. 2011. “La exclusión del islam político en Argelia”. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, núm. 93-94, pp. 73-88.
- Monitor de Oriente. 2016, 1 de abril. “Mujeres árabes en la cima de los gobiernos europeos”. Recuperado de: <https://www.monitordeoriente.com/20160401-mujeres-arabes-en-la-cima-de-los-gobiernos-europeos/>
- Observatorio Andalusi. 2021. *Estudio demográfico de la población musulmana*. Unión de Comunidades Islámicas de España. Recuperado de: <http://observatorio.hispanomuslim.es/estademograf.pdf>
- Peña-Ramos, J. A. 2009. Hacia la articulación política del islam en España. Una primera aproximación a Renacimiento y Unión. *Gazeta de Antropología*, N°25.

- Peña-Ramos, J. A. y Medina, I. 2011. Interpreting muslim religious interest groups in Spain: Frames, Organisation and Influence. *Journal of US-China Public Administration*, 8:4:287-400.
- Peña-Ramos, J. A. y Llera Ramo, F. J. 2013. El impacto del Partido Renacimiento y Unión de España en el proceso de articulación sociopolítica de los musulmanes en España. *Debates*, 7:2:137-158.
- Piélago, Á. 2021, 22 de abril. “Ni menor ni inmigrante ni en España: la foto del cartel de Vox se la hizo un joven a un amigo en Bangladesh”, *El diario*. Recuperado de: https://www.eldiario.es/sociedad/autor-imagen-cartel-vox-foto-amigo-doloroso-utilice-faltar-respeto-ninos-migrantes_1_7848676.html
- Roy, O. 1992. “Le néofondamentalisme: des frères musulmans au fis algérien”. *Esprit (1940-)*, 78-89.
- Servicio de Información de Estado de Egipto. 2021. “Egipto y Argelia”, *africa.sis.gov.eg*. Recuperado de: <https://africa.sis.gov.eg/espa%C3%B1ol/egipto-y-%C3%A1frica/argelia/egipto-y-argelia/>
- Spiegel, A. 2011, 13 de junio. “The Unknown Moroccan Islamists”. *Foreign Policy*, 13(06).
- Wickham, C. R. 2015. *The Muslim Brotherhood*. Princeton University Press.
- Worth, Robert F. (2016). *A Rage for Order: The Middle East in Turmoil, from Tahrir Square to ISIS*. Pan Macmillan. p. 198. Consultado el 31 de julio de 2016.

Discriminación, libertad religiosa y migración en Europa: el caso de las comunidades musulmanas en España

Discrimination, freedom of religion and migration in Europe: the case of Muslim communities in Spain

NIEVES ORTEGA PÉREZ

Departamento de Sociología, Universidad de Granada
C/Rector López Argüeta, 4. 18001 Granada

ortega@ugr.es

ORCID: 0000-0002-9379-7850

13-07-2022/10-10-2022

Cómo citar: Ortega Pérez, Nieves. 2023. “Discriminación, libertad religiosa y migración en Europa: el caso de las comunidades musulmanas en España”, *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 15 (2023): 78-103

DOI: <https://doi.org/10.24197/jstr.1.2023.78-103>

Resumen: Este artículo aborda la construcción de la relación entre discriminación, libertad religiosa e inmigración a partir del discurso político en las arenas europea y nacional. En España el reconocimiento legal de la diversidad religiosa llega en los noventa, coincidiendo con el crecimiento de las comunidades musulmanas de la mano de la inmigración. Este hecho ha conllevado que el islam sea erróneamente considerado una religión de poblaciones extranjeras. Las arenas migratorias locales muestran estrategias de integración de migración musulmana que pasan por la fórmula del asociacionismo de naturaleza religiosa y el debate con los gobiernos locales -inesperados protagonistas- de las necesidades del culto.

Palabras clave: Islam, discurso político, asociacionismo inmigrante, integración, derechos humanos.

Abstract: This article addresses the relationship forged among discrimination, freedom of religion and immigration through the political discourse in the European and national arenas. In Spain the legal recognition of religious diversity took place in the 90s, coinciding the growth of the Muslim communities with the immigration. This fact leads to Islam being wrongly considered a foreign populations' religion. The local migratory arena shows, on the one hand, Muslim migrants' integration strategies involving religious nature associations and, on the other hand, the debate with the unexpected-protagonist local governments on its worship needs.

Keywords: Islam, political discourse, immigrant associations, integration, human rights.

La Unión Europea (UE, en adelante) hilvana en su documentación migración y religión al considerarlas áreas de acción conjunta, e identifica las comunidades religiosas como representantes e interlocutores de la cuestión

migratoria (Unión Europea, 2017). Este binomio se mantiene en su discurso y actuación en la defensa de los derechos y libertades fundamentales, y acaba definiendo el culto religioso en España como una cuestión de potencial discriminación.

Desde un enfoque constructivista, este artículo aborda la formulación discursiva de la relación entre discriminación, libertad religiosa y migración en la Unión Europea y en España. En la arena nacional, esta trenza conceptual ha hecho que la cuestión del culto se gestione desde las premisas de la estructura de la migración, entendiendo que religiones, como la musulmana, son categorías organizadoras de la población extranjera. El islam adquiere así carácter de una religión de comunidades migrantes, y al margen del debate identitario del estado. El contexto local, con sus limitaciones competenciales, ofrece experiencias de integración de la migración, donde la religión y la naturaleza de las asociaciones culturales islámicas nos ofrecen ejemplos de gestión del culto que, dentro del espacio discriminación-libertad religiosa-migración, elevan el debate del islam en España a la esfera pública.

El corpus de análisis está compuesto por documentos de carácter político-jurídico. En primer lugar, en la arena europea se han analizado la Carta de los Derechos Fundamentales de la UE, el Convenio Europeo de Derechos Humanos como marco jurídico de protección de la desigualdad de trato por razones religiosas, y las sentencias más emblemáticas del Tribunal de Justicia de la Unión Europea y del Tribunal Europeo de Derechos Humanos. En segundo lugar, se ha trabajado con los documentos y directivas comunitarias que han construido la política de inmigración de la Unión Europea y condicionado el desarrollo de la española. Por último, para el estudio de la dimensión nacional, han sido abordados los principales planes de integración de la migración a nivel nacional y andaluces, como ejemplo del nivel de gobierno autonómico.

1. DISCRIMINACIÓN Y LIBERTAD RELIGIOSA EN LA ARENA POLÍTICA EUROPEA

En la arena europea, el artículo 10.1 de la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea desarrolla la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión: “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de cambiar de religión o de convicciones, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, en público o en

privado, a través del culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos.”¹

El derecho que recoge ese artículo tiene su correspondencia con el artículo 9 del Convenio Europeo de Derechos Humanos (CEDH, en adelante) y con el apartado 3 del artículo 52 de la Carta. Por lo tanto, cualquier limitación debe respetar el apartado 2 de dicho artículo 9: “La libertad de manifestar su religión o sus convicciones no puede ser objeto de más restricciones que las que, previstas por la ley, constituyen medidas necesarias, en una sociedad democrática, para la seguridad pública, la protección del orden, de la salud o de la moral públicas, o la protección de los derechos o las libertades de los demás”. Son por tanto los legisladores nacionales los encargados de su desarrollo.²

Por su lado, el artículo 5 del Tratado de Lisboa firmado en 2007 establece que “En la definición y ejecución de sus políticas y acciones, la Unión tratará de luchar contra toda discriminación por razón de sexo, raza u origen étnico, religión o convicciones, discapacidad, edad u orientación sexual”.³

En esa línea, la Resolución de 14 de enero de 2009 del Parlamento Europeo instaba a los Estados a combatir toda forma de discriminación garantizando la igualdad de oportunidades como un derecho fundamental. Esta se refería a la Directiva 2000/43/CE del Consejo, sobre aplicación del principio de igualdad de trato de las personas independientemente de su origen racial o étnico, y la Directiva 2000/78/CE, relativa al establecimiento de un marco general para la igualdad de trato en el empleo, como “normas mínimas” y fundamentos para una “política exhaustiva contra las discriminaciones”. Ambas introducían una serie de instrumentos jurídicos para garantizar la igualdad de trato, protegiendo a las personas contra toda discriminación por origen racial o étnico, su religión o convicciones, discapacidad, edad u orientación sexual, aunque no obligaban a los Estados miembro a imponer sanciones penales.

Posteriormente, las recomendaciones de la Agencia Europea de Derechos Fundamentales de 2008 y la Decisión Marco 2008/913/JAI del Consejo Europeo, de 28 de noviembre, relativa a la lucha contra determinadas formas y manifestaciones de racismo y xenofobia mediante el derecho penal,

¹ Además, la Carta contiene otras disposiciones en materia de igualdad, el artículo 21 protege de la discriminación por razón de religión, y el artículo 22 introduce la obligación de respetar la diversidad cultural, religiosa y lingüística.

² Diario Oficial de la Unión Europea C 303/17 - 14.12.2007

³ Tratado de Lisboa por el que se modifican el Tratado de la Unión Europea y el Tratado constitutivo de la Comunidad Europea (2007/C 306/01)

acabaron impulsando en los Estados miembro el desarrollo de las normas penales necesarias que castigaran conductas intencionadas dirigidas a la incitación pública a la violencia o al odio, contra cualquier persona o grupo definido en relación con la raza, el color, la religión, la ascendencia o el origen nacional o étnico. Tanto las directivas como la mencionada decisión marco unieron discriminación, religión y origen étnico.

1. 1. Discriminación, religión y origen étnico

Las citadas directivas de igualdad de trato protegen de la discriminación directa, indirecta e interseccional/múltiple, refiriéndose concretamente a las mujeres en la Directiva 2000/78/CE.⁴ La discriminación es entendida como la diferencia de trato en una lista cerrada y fija de “motivos protegidos”, como son el sexo, el origen racial o étnico, la edad, la discapacidad, la religión o las creencias, y la orientación sexual; en consecuencia, no necesariamente prohíben un trato desigual *per se*.

Conjuntamente, las Directivas 2000/43/CE y 2000/78/CE recogen causas de justificación de un trato diferente basándose en requisitos profesionales esenciales. No obstante, la Directiva 2000/78/CE suma también, por un lado, la admisibilidad de la discriminación basada en creencias religiosas por parte de los empleadores en organizaciones/instituciones cuya ética se base en la religión o las convicciones; y, por otro lado, por motivos de edad en ciertas circunstancias.

La Directiva (2000/78/CE) establece que estas instituciones religiosas podrán imponer determinadas condiciones a sus requisitos sin prejuicio “del derecho de las iglesias y de las demás organizaciones públicas o privadas cuya ética se base en la religión o las convicciones [...] [a] exigir en consecuencia a las personas que trabajen para ellas una actitud de buena fe y de lealtad hacia la ética de la organización”. Por ejemplo, permite que esas organizaciones religiosas se nieguen a contratar mujeres como sacerdotes, pastores o ministros, cuando ello contravenga la ética de su religión. De hecho, estas

⁴ Por su lado, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH, en adelante) ha reconocido también la discriminación interseccional, como es el caso S. A. S. contra Francia que hace referencia a la prohibición del uso en público de prendas de carácter religioso que cubran el rostro. En este caso, los terceros intervinientes (Amnistía Internacional y la ONG Article 19) señalaron el riesgo de doble discriminación contra las mujeres musulmanas. El TEDH consideró la medida objetiva y razonable, aunque admitió los efectos negativos contra aquellas mujeres que, por motivos religiosos, quisieran portar el velo integral en público. (TEDH, S. A. S. contra Francia [GS], n.o 43835/11, 1 de julio de 2014)

condiciones de carácter religioso impuestas podrán estar bajo el amparo de los “requisitos profesionales esenciales”, que sí están recogidos en ambas directivas. El Tribunal de Justicia de la Unión Europea (TJUE, en adelante) recomienda una interpretación restrictiva de estas causas de justificación de trato diferente por ser discriminación directa; aunque no ha tenido la oportunidad aún de pronunciarse sobre su interpretación, sí la han tenido los tribunales nacionales.⁵

Volviendo a la lista de motivos protegidos frente a la discriminación, el CEDH contempla en su artículo 14 una lista abierta de motivos con un alcance mayor; los derechos y libertades deben asegurarse sin distinción “alguna, especialmente por razones de sexo, raza, color, lengua, religión, opiniones políticas u otras, origen nacional o social, pertenencia a una minoría nacional, fortuna, nacimiento o cualquier otra situación”. La categoría “cualquier otra situación” ha permitido además sumar discapacidad, edad y orientación sexual, recogidas en las directivas comunitarias y no en el Convenio.

Esta interpretación mutua entre el derecho de la Unión Europea y el Convenio del Consejo de Europa se ha visto también en la igualdad de trato por razones de raza y el concepto de origen étnico. Aunque el derecho de la UE excluye nacionalidad de su concepto de raza y origen étnico, el TJUE ha interpretado, a la luz del artículo 14 del CEDH, que el concepto de origen étnico “proviene de la idea de que los grupos sociales se identifican en especial por una comunidad de nacionalidad, de fe religiosa, de lengua, de origen cultural y tradicional y de entorno de vida”.⁶

El derecho de la UE protege con limitaciones la religión frente a la discriminación; no obstante, tal y como se planteaba al comienzo de este trabajo, el alcance del CEDH es mayor al dedicarles un artículo específico a la libertad de conciencia, religión y creencias. El Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH, en adelante) ha manifestado en diversas ocasiones que el Estado no debe prescribir lo que considera una religión o una creencia; protege así a los que no tienen o no practican ninguna religión, reconoce el carácter subjetivo y personal de las creencias religiosas, sustrayéndolas de una

⁵ El Tribunal Federal del Trabajo alemán enjuició el despido en 2013 de un empleado de una guardería, gestionada por una formación católica, que había abandonado la Iglesia Católica. El Tribunal estimó que el demandante había incumplido con su obligación de lealtad, aunque la naturaleza de su trabajo no era religiosa, su religión y sus convicciones constituían un requisito profesional esencial legítimo y justificado. Tribunal Federal del Trabajo de Alemania, 2 AZR 579/12, 25 de abril de 2013.

⁶ TJUE, C-83/14, «CHEZ Razpredelenie Bulgaria» AD/Komisija za zashtita ot diskriminatsia [GS], 16 de julio de 2015, apartado 46.

estructura de fe ordenada y jerarquizada, y da cabida a los nuevos movimientos religiosos que pasan a ser considerados objeto de protección.⁷

Figura 1. Marco de protección frente a la desigualdad de trato por motivos religiosos

UNIÓN EUROPEA	CONSEJO DE EUROPA
Artículos 10 y 21 de la Carta de los Derechos Fundamentales TJUE, C-188/15, Bougnaoui y ADDH/Micropole SA [GS], 2017 TJUE, C-157/15, Achbita y Centrum voor gelijkheid van kansen en voor racismebestrijding/G4S Secure Solutions NV [GS], 2017	Artículo 3 (prohibición de la tortura); artículo 8 (derecho al respeto de la vida privada y familiar); artículo 9 (libertad de religión); artículo 10 (libertad de expresión); y Protocolo n.o 1, artículo 2 (derecho a la educación), del CEDH TEDH, İzzettin Doğan y otros contra Turquía [GS], n.o 62649/10, 2016 TEDH, Ebrahimian contra Francia, n.o 64846/11, 2015 TEDH, S. A. S. contra Francia [GS], n.o 43835/11, 2014 TEDH, Eweida y otros contra Reino Unido, núms. 48420/10 y otros tres, 2013 TEDH, Vojnity contra Hungría, n.o 29617/07, 2013 TEDH, Milanović contra Serbia, n.o 44614/07, 2010 TEDH, O'Donoghue y otros contra Reino Unido, n.o 34848/07, 2010 TEDH, Alujer Fernández y Caballero García contra España (dec.), n.o 53072/99, 2001. TEDH, Cha'are Shalom Ve Tsedek contra Francia [GS], n.o 27417/95, 2000.

Fuente: Unión Europea (2019: 181)

⁷ TEDH, S. A. S. contra Francia [GS], n.o 43835/11, 1 de julio de 2014, apartado 124; TEDH, İzzettin Doğan y otros contra Turquía [GS], n.o 62649/10, 26 de abril de 2016, apartado 103; TEDH, Unidad de Moscú del Ejército de Salvación contra Rusia, n.o 72881/01, 5 de octubre de 2006, apartados 57-58; TEDH, Iglesia metropolitana de Besarabia y otros contra Moldavia, n.o 45701/99, 13 de diciembre de 2001, apartado 114; TEDH, Hasan y Chaush contra Bulgaria [GS], n.o 30985/96, 26 de octubre de 2000, apartados 62 y 78.

1. 2. Estados laicos y símbolos religiosos en espacios públicos

La libertad religiosa ejercida a través del uso de símbolos en espacios públicos, particularmente el uso del velo islámico, ha sido objeto de debate principalmente en los estados que quieren preservar su carácter laico. En estos casos, el TEDH ha protegido con especial celo el propósito del estado y dice evitar, por lo que se desprende de la documentación analizada, los considerados por el Tribunal “conflictos de convivencia”. La casuística es variada y las argumentaciones se mueven entre la primacía de los derechos de los demás -para evitar el conflicto social-, la protección del derecho individual a portar símbolos religiosos, o soluciones intermedias en función del contexto.

Francia es uno de los estados que más ejemplos ofrece sobre este debate, uno de ellos es el ya comentado S. A. S. contra Francia. Una modificación de la legislación nacional impedía el uso del velo integral en los espacios públicos. Ante la demanda de un mujer francesa y musulmana practicante, el TEDH determinó que esa prohibición era necesaria para garantizar la convivencia en armonía, primando así el “respeto del conjunto de valores mínimos de una sociedad democrática abierta” sobre la elección de llevar el velo integral. El Tribunal entendía que ninguna disposición legal se refería expresamente a vestimentas religiosas y que la ley prohibía toda prenda que cubriera el rostro.⁸ La primacía del derecho de los demás frente al derecho individual fue el motivo por el que el Tribunal no estimó la demanda de una trabajadora social a la que no se le renovó el contrato en un hospital francés al negarse a abandonar el velo islámico. En este caso, el Tribunal alegó que el derecho a manifestar su religión era incompatible con la neutralidad obligatoria de un hospital público.⁹ En otro sentido, en agosto de 2016 el Consejo de Estado francés declaró nulas unas ordenanzas municipales que prohibían el bañador islámico en la playa.

En Alemania, en un sentido muy distinto al francés y en la línea de lo sostenido por Bélgica, en enero de 2015 el Tribunal Constitucional limitó la posibilidad de prohibición del velo basándose en el riesgo de vulneración de la neutralidad o de los derechos de los demás.¹⁰ Austria muestra una posición intermedia en el caso de la demanda de una mujer que trabajaba como secretaria en una notaría y que relataba que cuando empezó a utilizar el velo islámico (*hiyab*) y la *abaya* vio como su exposición al público disminuyó y

⁸ TEDH, S. A. S. contra Francia [GS], n.o 43835/11, 1 de julio de 2014.

⁹ TEDH, Ebrahimian contra Francia, n.o 64846/11, 26 de noviembre de 2015.

¹⁰ Tribunal Constitucional de Alemania, 1 BvR 471/10, 1 BvR 1181/10, 27 de enero de 2015.

que, cuando empezó a llevar el velo integral, fue despedida. El Tribunal Supremo austriaco consideró que el no llevar velo no era requisito profesional y no limitaba el alcance de sus tareas, y que por tanto la demandante había sufrido una discriminación directa en un primer momento. No obstante, señaló que el velo integral (*nicab*) sí dificultaba su comunicación e interacción con los clientes y colegas de trabajo, y que por tanto la abstención de su uso sí era requisito profesional.¹¹

El TJUE se manifestó por primera vez en materia de discriminación por motivos religiosos en 2017 en el caso de Samira Achbita en Bélgica. Esta había sido despedida por llevar el pañuelo islámico y, por tanto, por contravenir el reglamento interno de la empresa que prohibía signos visibles de creencias políticas, filosóficas o religiosas en el trabajo. El Tribunal consideró que esta prohibición de la empresa no establecía diferencia de trato porque se aplicaba a todas las creencias y a todos los empleados por igual, y por tanto no contravenía la Directiva relativa a la igualdad de trato en el empleo (2000/78/CE). Sin embargo, señaló que ese reglamento interno de la empresa podría constituir discriminación indirecta si suponía una desventaja particular para las personas que profesaran una religión concreta; esta apreciación supuso una limitación a la prohibición del uso de vestimenta o símbolos religiosos, si esta no perseguía una política de neutralidad de forma congruente y sistemática.¹² Ese fue el caso de Asma Bougnaoui en Francia, a la que se instó a no llevar el velo en el trabajo a petición de un cliente. La demandante fue despedida al negarse. El Tribunal recordó que no se podían prohibir los símbolos de creencias políticas, filosóficas o religiosas si no respondía a una neutralidad justificada; no caben consideraciones subjetivas como la voluntad del empresario o el deseo de un cliente. El no llevar velo no constituía un requisito profesional esencial y determinante, es decir, objetivo y justificado por la naturaleza de la actividad profesional o del contexto en el que se lleve a cabo.¹³

2. RELIGIÓN Y MIGRACIÓN EN EUROPA

La regulación de la libertad religiosa y sus referencias al origen étnico ha impregnado todo el discurso de la Unión Europea en materia de gestión de la

¹¹ Tribunal Supremo de Austria, 9 ObA 117/15, 25 de mayo de 2016.

¹² TJUE, C-157/15, Samira Achbita y Centrum voor gelijkheid van kansen en voor racismebestrijding/G4S Secure Solutions NV [GS], 14 de marzo de 2017

¹³ TJUE, C-188/15, Asma Bougnaoui y Association de défense des droits de l'homme (ADDH)/Micropole SA [GS], 14 de marzo de 2017.

migración desde los años 2000 y las directivas de igualdad de trato, que supusieron una clara reactivación en el discurso de la UE del debate sobre la integración de los nacionales de terceros países (NTP, en adelante). Además de los hasta ahora citados, los instrumentos vectores han sido la Agenda Social Renovada, los Principios Básicos Comunes para la Integración y las posteriores conferencias interministeriales que abordaron el concepto de integración.

En el marco de la Agenda Social Renovada, la Comunicación de la Comisión al Parlamento Europeo, al Consejo, al Comité Económico y Social Europeo y al Comité de las Regiones de 2 de julio de 2008 planteaba la necesidad de ampliar los ámbitos donde garantizar la prohibición de toda forma de discriminación, entre los que se encuentra la religión. La Unión Europea insta así al desarrollo del artículo 5 del Tratado, y a la inclusión expresa de la lucha contra cualquier forma de discriminación no solo en el ámbito del empleo, sino también en los ámbitos como la sanidad, las prestaciones sociales, la educación, vivienda y acceso a otros bienes y servicios.

En este sentido, los Principios Básicos Comunes para la Política de Integración de los Inmigrantes en la Unión Europea (COM/2005/0389 final) recogen la posición del Consejo de la Unión Europea a este respecto y señalan en su octavo punto:

“La práctica de diversas culturas y religiones está garantizada por la Carta de los Derechos Fundamentales y debe quedar salvaguardada, a menos que dichas prácticas entren en conflicto con otros derechos europeos inviolables o con la legislación nacional. Las culturas y religiones introducidas por los nuevos ciudadanos pueden facilitar un mayor entendimiento entre los pueblos, la transición de los inmigrantes hacia la nueva sociedad y el enriquecimiento de esta (...)”. (Unión Europea, 2005)

Esta Comunicación (2005/0389) constituyó un primer paso en la creación de un marco europeo compartido para la integración de los llamados nacionales de terceros países. No obstante, la Unión no establecía cómo desarrollarlos, sí apuntaba que los Estados Miembros debían garantizar “que las prácticas culturales y religiosas no impidan a las personas migrantes ejercer otros derechos fundamentales o participar en la sociedad de acogida”.

Finalmente, en la línea de las conferencias europeas interministeriales en materia de inmigración organizadas la década pasada se instaba en breves

líneas a los Estados miembro a reconocer los aspectos positivos de la migración y promover fórmulas contra el racismo y la xenofobia.

El actual Plan de Acción sobre Integración e Inclusión 2021-2027 de la UE no ha variado respecto a lo planteado en las conferencias interministeriales de la década anterior, y vuelve a sus planteamientos más básicos, abandonando discursos tan estimulantes como el de ciudadanía activa y participación políticas de los inmigrantes (Ortega-Pérez, 2015). Sus áreas de actuación son educación y formación, empleo, salud y vivienda. Solo hace una breve referencia al apoyo de las autoridades locales al fortalecimiento del diálogo interreligioso entre las comunidades, con el fin de evitar la radicalización de los grupos, y mejorar la interacción con la sociedad de acogida.¹⁴

Como se ha mostrado en la documentación analizada, las instituciones comunitarias definen en su discurso la cuestión religiosa relacionándola con “conflictos de convivencia” y prácticas religiosas y culturales enfrentadas a “los derechos fundamentales y con los valores básicos de la UE”, como señalaba el Consejo y posteriormente recogería literalmente el I Plan Estratégico Ciudadanía e Inmigración:

“el diálogo intercultural e interreligioso constructivo, la educación, un discurso público basado en la reflexión y el apoyo a las expresiones culturales y religiosas que respeten los valores, derechos y leyes nacionales y europeos. Las culturas y religiones introducidas por los inmigrantes pueden facilitar un mayor entendimiento entre los pueblos, la transición de los inmigrantes hacia la nueva sociedad y el enriquecimiento de ésta (...). No obstante, los Estados miembro tienen también la responsabilidad de garantizar que las prácticas culturales y religiosas no impidan a las personas migrantes ejercer otros derechos fundamentales o participar en la sociedad de acogida.” (España, 2007: 183)

Se trenza así la libertad de religión con la lucha contra la discriminación y la migración en la arena política europea y en su posterior desarrollo en las nacionales. Los Estados miembro desarrollan un marco normativo ligado a la idea de la convivencia y de la interculturalidad. Como se verá en el siguiente apartado, en el caso español a diferencia de otros modelos,

¹⁴ Comunicación de la Comisión al Consejo, al Parlamento Europeo, al Comité Económico y Social Europeo y al Comité de las Regiones, Action plan on Integration and Inclusion 2021-2027 COM(2020) 758 final.

“la convivencia es entendida como la primacía de los derechos individuales sobre los colectivos, en el respeto a la pluralidad de opciones y proyectos personales y colectivos, y en la existencia de un Estado aconfesional que ampara y promueve la efectividad de dichos derechos. El principio de interculturalidad implica que debe regir la relación entre personas y grupos de distintas culturas, a fin de garantizar la cohesión social y el respeto a la diversidad.” (Ortega-Pérez, 2017:132)

3. LA DICOTOMÍA ENTRE RELIGIÓN E INMIGRACIÓN EN ESPAÑA

El marco de desarrollo nacional es la Constitución española en su artículo 16:

“1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley. 2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias. 3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones.”

Sin embargo, la religión ha sido una cuestión intencionalmente bloqueada en la agenda política española. Desde la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de libertad religiosa se ha incluido la reforma de esta ley en la agenda pública en dos ocasiones que se evidenciaron en 2006 con unas declaraciones de la entonces vicepresidenta del Gobierno M.^a Teresa Fernández de la Vega, y en 2010 con el planteamiento de una reforma legal del Gobierno del presidente José Luis Rodríguez Zapatero, finalmente retirada aludiendo a falta de consenso social y político. Esta última propuesta giraba en torno a avanzar en la laicidad, entendida ésta como una promoción del espacio público desprovisto de elementos religiosos, y en la incorporación a la ley de los acuerdos firmados con las confesiones religiosas. Se han firmado Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede, y de cooperación con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, la Federación de Comunidades Judías de España, y la Comisión Islámica de España. El contenido de los acuerdos recoge un conjunto de derechos individuales y colectivos. Entre los primeros, se encuentran por ejemplo la atribución de efectos civiles al matrimonio celebrado según la forma religiosa específica de la confesión, o el reconocimiento del derecho a la asistencia religiosa en las Fuerzas Armadas, centros penitenciarios, hospitalarios, u otros

de carácter público. Los colectivos recogen, entre otros, el derecho al culto y al establecimiento de lugares de culto y de cementerios propios, al nombramiento y designación de los ministros de culto y al secreto profesional, y el derecho a ser incluidos en el Régimen General de la Seguridad Social. (Ortega-Pérez, 2017)

Por supuesto también las Leyes Orgánicas 2/2009, de 11 de diciembre, y 10/2011, de 27 de julio, de reforma de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social en sus artículos 23 y 24 incluyen la definición de discriminación y establece procedimientos para la tutela judicial en caso de práctica discriminatoria con vulneración de derechos y libertades fundamentales.

La relación entre religión y la gestión de la inmigración tiene su reflejo en los llamados planes estratégicos de ciudadanía e inmigración 2007-2010 y 2011-2014 que han vertebrado la gestión de las comunidades migrantes en los distintos niveles de gobierno. En ellos se recogen medidas relativas a la religión o “prácticas religiosas”.

El primer PEGI 2007-2010 refiere la religión en las áreas relativas a educación, igualdad de trato, participación (social y política) y en la de sensibilización. La primera refiere muy superficialmente la diversidad étnica y de religiones del alumnado inmigrante como un reto en la formulación de políticas sociales y educativas. La segunda remite directamente a lo establecido en el artículo 13 del Tratado de la Comunidad Europea, incluido por el Tratado de Ámsterdam, que ofrece a la Unión Europea una base jurídica para combatir cualquier forma de discriminación “por motivos de sexo, de origen racial o étnico, religión o convicciones, discapacidad, edad u orientación sexual”. En el ejercicio de estas competencias, la UE aprobó las ya mencionadas Directiva 2000/43/CE y 2000/78/CE. El área de sensibilización viene a respaldar la posición del Consejo de Europa al plantear la necesidad de fomentar una imagen positiva de la inmigración en los medios de comunicación, de modo que se eviten imágenes estereotipadas o peyorativas.

Finalmente, el área de participación es la única que aborda la diversidad religiosa más profundamente al apoyar la incorporación política de las comunidades migrantes a través de asociaciones, sindicatos, organizaciones profesionales, etc., y la promoción de iniciativas de diálogo intercultural e interreligioso. En estos casos la arena local se define como la privilegiada para financiar proyectos de carácter cultural, educativo y de integración de las confesiones religiosas minoritarias (Ortega-Pérez, 2019). Esta última área,

que puede parecer menor, es la que más independencia muestra en el ámbito local y ofrece una casuística más diferenciada de experiencias de gestión.

El trato que recibió la diversidad religiosa vinculada a la migración en el segundo PECEI fue mucho menor. En él se aludía a la protección de las prácticas religiosas mayoritariamente vinculadas a tres de sus cinco áreas transversales: convivencia, igualdad de trato y lucha contra la discriminación, y género. Estas combinaban medidas de actuación de carácter regulador, -- como la creación de espacios y estructuras de interacción y fomento de procesos participativos de las distintas comunidades étnicas en el espacio local como nivel privilegiado--, y persuasivas al prever acciones informativas, formativas y sensibilizadoras dirigidas a responsables, funcionarios, técnicos, líderes sociales y vecinos en general. No hay otras referencias a religión o prácticas religiosas en las áreas temáticas del plan (acogida, empleo y promoción económica, educación, salud, servicios sociales e inclusión, movilidad, y desarrollo), ni en las restantes transversales (infancia, juventud y familias, y participación y educación cívica). Por otro lado, y a pesar del impulso de la Unión Europea, no se han desarrollado más planes de ámbito nacional de esta magnitud.

3. 1. El papel del nivel autonómico en la construcción del binomio religión-migración: Andalucía como ejemplo

La organización política y administrativa del Estado español concede un grado máximo de descentralización en el proceso decisorio y de ejecución a los niveles de gobierno autonómico y local. La gestión de la migración es una de las áreas directamente beneficiada por esa descentralización como lo es también el reconocimiento y desarrollo de la libertad religiosa. La Unión Europea ha reconocido, tanto en directivas como en comunicaciones de la Comisión o en resoluciones del Parlamento -algunas de ellas ya citadas en este artículo-, la importancia del carácter multinivel y de ampliar el número de actores partícipes en las decisiones en materia de integración, como son los sindicatos, las empresas, las organizaciones de empresarios, los partidos políticos y los medios de comunicación, las asociaciones deportivas y las organizaciones culturales, sociales y religiosas.

El Estatuto de Autonomía de Andalucía en su artículo 14 prohíbe cualquier tipo de discriminación en el ejercicio de derechos, el cumplimiento de deberes y la prestación de servicios, particularmente en lo referente al sexo, orígenes étnicos o sociales, lengua, cultura, religión, ideología, características genéticas, nacimiento, patrimonio, discapacidad, edad, orientación sexual o

cualquier otra condición o circunstancia personal o social. Este se completa con el artículo 62, que establece la competencia del gobierno autonómico en materia de inmigración, señalando: “Las políticas de integración y participación social, económica y cultural de las personas inmigrantes”. Así mismo, el artículo 37 contempla como uno de sus principios rectores: “La convivencia social, cultural y religiosa de todas las personas en Andalucía y el respeto a la diversidad cultural, de creencias y convicciones, fomentando las relaciones interculturales con pleno respeto a los valores y principios constitucionales”, uniendo así explícitamente “convivencia” y “religión” en la línea de toda la documentación analizada y la que se muestra a continuación. (Ortega-Pérez, 2017, 2018)

La Junta de Andalucía hasta ahora ha desarrollado tres planes de integración y la llamada Estrategia Andaluza para la Inmigración 2021-2025: Inclusión y Convivencia, que se han convertido en vectores de su política de inmigración. La presencia de la regulación de las prácticas religiosas es muy reducida y mayoritariamente indirecta, y en el caso del último documento -el más programático de todos y en la línea ideológica del actual gobierno andaluz- es inexistente.

De modo general, los tres planes recogían la religión como un elemento de diferenciación y potencial causa de discriminación principalmente en las áreas socioeducativa y sociosanitaria, y en menor medida en la de vivienda, y sensibilización. En la primera, el alumno extranjero es el potencial sujeto de discriminación, y en la segunda, se apela a la formación de los profesionales sociosanitarios en la atención a inmigrantes con conocimiento de sus características culturales, sociales, sanitarias y religiosas. Las medidas de sensibilización se definen como un proceso unidireccional dirigido a la población de acogida, donde priman subvenciones y campañas de sensibilización e información. También con carácter general, el desarrollo del área de investigación de los aspectos religiosos de la población inmigrante se repite de modo literal en los tres planes. El objetivo es investigar la realidad migratoria, la diversidad cultural, así como aquellos temas relacionados con la interculturalidad, a través de medidas incentivadoras como el fomento de proyectos y experiencias innovadoras y apoyo a los grupos de I+D que desarrollan líneas de investigación sobre la sociedad multicultural.

En la línea marcada por el discurso de la Unión Europea, el tercer plan incluía concretamente las “asociaciones religiosas” como indicador cuantitativo de medición de la participación social y política de los inmigrantes en las sociedades de acogida -concretamente en la arena local-,

reconociendo así las formaciones religiosas como interlocutores válidos de las comunidades extranjeras.

4. ISLAM MIGRANTE: LAS COMUNIDADES MUSULMANAS EN ESPAÑA

La definición del islam en España ha venido de la mano del crecimiento de la inmigración, y del proceso de diversificación de una sociedad hasta los años noventa muy homogénea. La inacción gubernamental en lo que se refiere a la reforma de la ley de libertad religiosa ha hecho que los documentos gestores de las comunidades extranjeras en las últimas décadas sean los que formulen el islam como una religión de la población migrante.

La cuestión migratoria y el perfil de los recién llegados, mayoritariamente magrebíes hasta los primeros años dos mil y después con un incremento de personas procedentes del África subsahariana, ha hecho que se identifique migración con islam y comunidades musulmanas. Este hecho nos separa de la experiencia de otros países como Francia, donde algunos autores hablan de la adaptación de la práctica religiosa a su contexto (Kepel, 1991; Wihtol De Wenden y Leveau, 2001). En el caso español, las reivindicaciones de las comunidades musulmanas, al verse condicionadas por sus procesos de asentamiento, han venido marcadas por cuestiones relacionadas con el culto (lugares de oración, alimentación, etc.), que se desarrollan en la arena local. De modo general, el Estado español no parece oponerse a que los países de origen de los migrantes musulmanes intervengan en algunos aspectos de la regulación del culto de sus ciudadanos en el exterior, como por ejemplo la financiación y rehabilitación de espacios de culto. (Elghazi, 2018)

La regulación del culto musulmán a partir de la gestión de la migración, sumada a las primeras reivindicaciones hechas por trabajadores extranjeros, ha contribuido a que los actores públicos formularan el islam como una religión minoritaria, y sus reivindicaciones como pasajeras y hechas por no nacionales (Morera, 1999; Ramírez y Mijares, 2005). Por otro lado, la diversidad de experiencias de gestión de diversidad religiosa en la arena local condicionadas por la incorporación política de asociaciones y de líderes como interlocutores de las comunidades migrantes ha consolidado el islam en una categoría secundaria. (Ortega-Pérez, 2015)

El reconocimiento por parte del Estado del culto musulmán llegó con el Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España el 28 de abril de 1992. El acuerdo regula cuestiones como el derecho de los musulmanes a interrumpir el viernes el trabajo para hacer la oración, el

de obtener el reconocimiento de las especificidades alimentarias en los colegios públicos, o la regulación de la enseñanza de la religión en las escuelas. La Comisión que negoció el acuerdo, formada por miembros de la Federación de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) y la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), no contó con interlocutores migrantes, que parecían no estar interesados en ese momento en esta agenda. Esta Comisión negociadora aglutinaba a musulmanes pertenecientes a la elite educada, tanto de origen español como extranjero. La UCIDE nace de la mano de un grupo de inmigrantes, procedentes mayoritariamente de Siria y Palestina que emigraron a España como estudiantes o profesionales en los setenta. La FEERI está formada por musulmanes conversos españoles. (Ramírez y Mijares, 2005: 92-94) De este modo, “en el ámbito puramente teórico, la legislación española está en armonía total con los valores universales de derechos humanos y libertades religiosas.” (Elghazi, 2018: 94)

Una década después la presencia del islam suma un actor fundamental y muy activo en el Foro para la Integración de los Inmigrantes en España, la Asociación de Trabajadores Inmigrantes Marroquíes en España (ATIME). Esta asociación federada de trabajadores inmigrantes nace en 1989, con lazos con el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) y con el sindicato de la Unión General de Trabajadores (UGT), y se mantuvo como el interlocutor válido de la población inmigrante marroquí hasta que la década pasada fuera desplazada en los foros de representación por Asociación Socio-Cultural Ibn Batuta (ASCIB). Batuta nace en 1994, como grupo político formado por migrantes magrebíes, con unos objetivos más amplios, y comienza su andadura desde Cataluña hasta convertirse actualmente en la única representante de migración del norte de África en el Foro nacional. Moreras (1999) apunta una diferencia básica en el perfil de los interlocutores, mientras aquellas asociaciones que participaron en la negociación del acuerdo buscaban el reconocimiento de la diversidad religiosa por parte del Estado español, ATIME y Batuta luchan por la satisfacción de las necesidades básicas religiosas.

A mitad de la década de 2000, el perfil de la migración cambia, hay una mayor feminización y diversidad de nacionalidades. Por otro lado, que los interlocutores reconocidos en asuntos religiosos de las comunidades musulmanas con el estado se desliguen de los trabajadores extranjeros y sean una élite formada parecía hacer pensar que podrían ejercer una mayor presión social en el desarrollo del islam en España (Ramírez y Mijares, 2005: 95). En 2004, el Ministerio de Justicia lanza una iniciativa para organizar, investigar y planificar las cuestiones relativas a libertad religiosa, así como mejorar el

diálogo interreligioso, y articular la comunicación con las administraciones públicas. El resultado fue la creación de la Fundación Pluralismo y Convivencia, que se mantiene activa.

Sin embargo, algunos hechos permiten afirmar que la gestión del culto musulmán se mantiene condicionada por la cuestión migratoria: en primer lugar, no se ha avanzado significativamente en el desarrollo del acuerdo de 1992 (Bravo, 2010) y no ha habido una reforma de la ley de libertad religiosa. Así mismo, muchos de los objetivos de la Fundación Pluralismo y Convivencia no se han alcanzado, como el impulso de un mejor registro de las mezquitas en el país. En segundo lugar, la importante división interna dentro de la comunidad musulmana, no tanto ideológica como social y política, hace que en la actualidad no se encuentre un interlocutor claro de los musulmanes en la esfera pública nacional (Elghazi, 2018: 96). En tercer lugar, todo el desarrollo discursivo en el nivel europeo y nacional -analizado en este trabajo- muestra una vinculación de la libertad religiosa con la discriminación y con la inmigración. La mayoría de los musulmanes en España son todavía extranjeros, y esto condiciona la percepción social y la opinión pública sobre el islam. En cuarto lugar, el espacio local y las asociaciones culturales islámicas siguen gestionando las necesidades básicas del culto dentro de los marcos de la migración y son considerados interlocutores no de la población musulmana sino de las comunidades extranjeras. Por último, a nivel nacional la población musulmana no ha alcanzado representantes en las Cortes, y sigue dependiendo de las medidas de la política de integración. Su representación, a través de asociaciones como Batuta con representantes elegidos en otras arenas no nacionales, sigue activa como formación interlocutora de la inmigración en foros y otras plataformas de participación. Este elemento, siendo muy positivo, no ayuda al debate y abordaje del desarrollo del culto musulmán en España como una cuestión de diversidad y transformación identitaria.

4. 1. La arena migratoria local y las asociaciones culturales islámicas

Los gobiernos locales vienen gestionando las necesidades y procesos de incorporación de la población migrante desde los años noventa; mancomunidades y municipios en el desarrollo de sus competencias y también diputaciones provinciales, asistiendo técnica, económica y materialmente, han desarrollado una variedad importante de fórmulas y servicios que pueden considerarse políticas públicas locales de inmigración. (Ortega-Pérez, 2019)

La extensión e intensidad de los servicios prestados varían en función del número, perfil y demandas de las comunidades migrantes en sus territorios. No obstante, también la orientación ideológica y la sensibilidad de la clase política y gestora han contribuido a la respuesta más o menos temprana a las necesidades de esta población y a su cobertura. Encontramos intervenciones públicas muy específicas (como son clases de idiomas, o mercados solidarios), algunas centradas en las áreas de servicios sociales (sanidad, educación, diversidad funcional, etc.), y otras de alto impacto que, siguiendo las recomendaciones de la UE, abordan elementos de convivencia, relaciones interreligiosas, participación política y asociacionismo.

En este último caso las relaciones con el movimiento asociativo han sido determinantes, no solo para alcanzar un mejor conocimiento de las demandas de los vecinos del municipio -con independencia de su situación administrativa- sino también para identificar los interlocutores de las comunidades extranjeras, en algunos casos también para el reclutamiento de los líderes de las mismas. La comunicación que se establece se puede encontrar en marcos más o menos institucionalizados, como mesas de inmigración, foros u otras plataformas que se reúnen de modo periódico, hasta encuentros o reuniones para asuntos puntuales.

Las comunidades musulmanas son consideradas un reto en el discurso político de todos los partidos, y el abordaje va desde la más absoluta inacción hasta medidas proactivas. Las demandas relativas al culto no son competencia de los gobiernos locales y suele ser el argumento utilizado para justificar la no intervención. Sin embargo, encontramos casos como Mataró (Barcelona) (Ortega-Pérez, 2015) o Zafarraya (Granada)¹⁵ con contextos migratorios muy distintos donde se ha optado por fomentar el diálogo en torno al culto con las comunidades extranjeras.

En estos casos hay dos dimensiones de análisis que son fundamentales: por un lado, el interlocutor de la comunidad musulmana y, por otro lado, las demandas y necesidades expresadas del grupo que el gobierno local puede atender dentro de sus competencias. Las asociaciones de las comunidades migrantes musulmanas encontradas son de naturaleza muy diversa en función de la historia de inmigración del territorio. También se han encontrado formaciones que han utilizado la religión como elemento definidor y han

¹⁵ Esta investigación forma parte del contrato de investigación “Granada-Inmigrante”: *Análisis de la acción pública sobre la población inmigrante en la provincia de Granada*, suscrito entre la Delegación de Bienestar Social de la Diputación de Granada y la Universidad de Granada (Julio 2018-Mayo 2019)

adoptado la fórmula de asociaciones culturales islámicas para relacionarse con la administración y la sociedad de acogida, vinculadas a las mezquitas en el municipio, el imán ha podido ejercer de presidente de la asociación (caso de Zafarraya) aunque no necesariamente (Mataró). Las demandas de las asociaciones culturales islámicas se han referido a necesidades básicas del culto como un lugar acondicionado para el rezo, que a veces ha acabado siendo la sede de la asociación (Zafarraya).

Esta situación, sumada a que como asociaciones culturales se registran en las bases de datos de organizaciones del tercer sector y como religiosas en el Ministerio de Justicia, da una idea de la dificultad para conocer el número exacto de lugares de rezo, que en muchas veces acaban siendo cocheras u otros espacios particulares. Esto sin duda no contribuye a desligar la libertad religiosa y el islam en España de la inmigración; no obstante, no carece de ventajas. La comunicación establecida entre el gobierno local y el liderazgo inmigrante musulmán ha elevado el debate de la diversidad religiosa en el territorio a la esfera pública y al debate político.

5. REFLEXIONES FINALES

El discurso de la Unión Europea sobre religión se ha construido en torno a las dimensiones de discriminación e inmigración, y el potencial conflicto que las prácticas religiosas pueden generar en la sociedad de acogida. Además de los tribunales competentes para la defensa del derecho de libertad religiosa en las distintas arenas, uno debe volver a las legislaciones nacionales de reconocimiento y protección para comprender el alcance de esa vinculación.

En el caso español, la religión y el reconocimiento de la diversidad religiosa como una cuestión identitaria son objeto de inacción política, y es la estructura de gestión de la migración, incluso en la actualidad, la que nos ofrece las clave de cómo se formulan y se ejerce la libertad religiosa. En un proceso de remisión mutua, la UE insta a los estados a un mayor desarrollo de las relaciones interreligiosas, y el estado español recurre a los mínimos establecidos por las instituciones comunitarias. Nos encontramos en una situación de bloqueo intencional que no avecina un cambio próximo.

Los planes de integración de la migración a nivel nacional y autonómico han actuado de vectores a la hora de organizar la diversidad religiosa, utilizándola como una característica de su población extranjera y potencial causa de discriminación. Es ahí donde más claramente se recurre al marco comunitario y se observa una posición más reactiva de los decisores públicos y en todo caso programática; pareciera que la cuestión religiosa demandara

una intervención solo cuando es objeto de desigualdad de trato. El debate sobre la libertad religiosa se diluye al vincularlo a la inmigración, y se asume así que el reto en la protección de la libertad religiosa se encuentra vinculada a la gestión de las comunidades migrantes, y que cualquier posterior desarrollo es competencia de las legislaciones nacionales.

El reconocimiento del islam de la mano del acuerdo de 1992 abrió la puerta de un proceso que para muchos musulmanes en España suponía un acuerdo de mínimos, pero supuso el comienzo del debate de la diversidad religiosa como una cuestión socioidentitaria. No obstante, la bloqueada reforma de la ley de libertad religiosa, la ausencia de un interlocutor claro a nivel nacional de los musulmanes, no solo de los inmigrantes musulmanes, y el peso del discurso político vinculando religión, migración y libertad religiosa muestran una situación de *impasse* de varias décadas.

La arena política local sorprende en procesos decisorios por su casuística y flexibilidad; aunque dependiendo de sensibilidades y colores políticos, en algunos casos excepcionales ha incorporado en su agenda la religiosidad de las comunidades inmigrantes a través de sus interlocutores, las asociaciones culturales islámicas, como respuesta a las demandas recibidas en sus procesos de asentamiento. Aún manteniendo en su formulación y discurso el culto musulmán como uno profesado por las comunidades extranjeras, y la limitación que conllevan las competencias locales, no deja de ser estimulante la apertura de otras vías para habilitar su debate político y público en torno a lugares de rezo y liderazgos musulmanes.

BIBLIOGRAFÍA

- Bastenier, A. y F. Dassetto. 1993, *Immigration et espace public. La controverse de l'intégration*. París : L'Harmattan.
- Bravo López, F. 2010. "Islam in Spain", *Euro Islam.info: News and Analysis on Islam in Europe and North America*, Marzo. Recuperado de: <http://www.euro-islam.info/2010/03/08/islam-in-spain/> [Consulta: 13/4/2022]
- Cesari, J. 1994. *Être musulman en France. Associations, militants et mosquées*. París: Éditions Karthala et Iremam.

- Delgado, L. 2002. “La política de inmigración: la importancia de Europa en la elaboración de la agenda nacional”, Pp. 95-136 en *Análisis de políticas en España: enfoques y casos*. Valencia: Tirant Lo Blanc.
- Elghazi, S. 2018. “La gestión del islam en España: entre el islam inmigrante y el islam español”, *Historia Actual Online*, 46 (2): 91-104
- Gomá, R. y J. Subirats (coord.). 1998. *Políticas Públicas en España. Contenidos, redes de actores y niveles de gobierno*. Barcelona: Ariel.
- Kepel, G. 1991. *Les banlieues de l’islam. Naissance d’une religion en France*. Paris : Éditions du Seuil.
- López García, B. y otros. 1993. *Inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos*. Madrid: MAPFRE.
- López García, B. y M. Berriane (Direcc.). 2004. *Atlas de la inmigración marroquí en España*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Moreras, J. 1999. *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*, Barcelona: Ediciones del CIDOB.
- Odgers Ortiz, O. 2013. “Religión e integración: Creencias y prácticas de los inmigrantes”. *Migración y desarrollo*, 11: 133-157.
- Ortega-Pérez, N. 2015. “La conquista inmigrante del espacio público. Asociacionismo y procesos de incorporación política de los inmigrantes en España”, Pp. 63-84 en *Islam: Pasado, presente y futuro*. Madrid: Dykinson.
- Ortega-Pérez, N. 2017 “¿ Buscando una quimera? Análisis de la relación entre religión y género en la política de inmigración en España”, *Clepsydra*, 16: 123-144.
- Ortega-Pérez, N. 2019, “Aproximación a la gestión de la inmigración en el gobierno multinivel español”, Pp. 38-48 en *Diversidad y desarrollo social*. México: Pearson.
- Ramírez, A. y L. Mijares. 2005. “Gestión del islam y de la inmigración en Europa: tres estudios de caso”, *Migraciones* 18: 77-104.

- Vertovec, S. y S. Wessendorf (ed.). 2010. *The multiculturalism backlash. European discourse, policies and practices*. Nueva York: Routledge.
- Weiner, Myron. 1996. "Determinants of immigrants' integration: an international comparative analysis", Pp. 46-64 en *Immigrants and Integration in Post-industrial societies: Theoretical analysis and Policy-Related research*. Basingstoke: Macmillan Press.
- Wihol De Wenden, C. y R. Leveau. 2001. *La bourgeoisie. Les trois âges de la vie associative issue de l'immigration*. París: CNRS Éditions.

OTRAS FUENTES CITADAS

- Andalucía. 2001. I Plan Integral para la Inmigración en Andalucía 2001-2004. Recuperado de: https://www.juntadeandalucia.es/organismos/presidenciaadministracionpublicaeinterior/consejeria/transparencia/planificacion-estadistica/planes.html?text=inmigraci%C3%B3n&sort_by=search_api_relevance&items_per_page=10 [Consultado el 13 de abril de 2022]
- Andalucía. 2008. II Plan Integral para la Inmigración en Andalucía 2001-2004. Recuperado de: https://www.juntadeandalucia.es/organismos/presidenciaadministracionpublicaeinterior/consejeria/transparencia/planificacion-estadistica/planes.html?text=inmigraci%C3%B3n&sort_by=search_api_relevance&items_per_page=10 [Consultado el 13 de abril de 2022]
- Andalucía. 2016. III Plan Integral para la Inmigración en Andalucía Horizonte 2016. Recuperado de: https://www.juntadeandalucia.es/organismos/presidenciaadministracionpublicaeinterior/consejeria/transparencia/planificacion-estadistica/planes.html?text=inmigraci%C3%B3n&sort_by=search_api_relevance&items_per_page=10 [Consultado el 13 de abril de 2022]
- Andalucía. 2021. Estrategia Andaluza para la Inmigración 2021-2025: Inclusión y Convivencia. Recuperado de: https://www.juntadeandalucia.es/organismos/presidenciaadministracionpublicaeinterior/consejeria/transparencia/planificacion-estadistica/planes.html?text=inmigraci%C3%B3n&sort_by=search_api_relevance&items_per_page=10 [Consultado el 13 de abril de 2022]

- España. 2007a. Consejo de Ministros. Plan Estratégico Ciudadanía e Integración 2007-2010. Recuperado de: <https://aulaintercultural.org/?ddownload=13667> [Consulta: 13/4/2022]
- España. 2007b. Ley Orgánica 2/2007, de 19 de marzo, de reforma del Estatuto de Autonomía para Andalucía. Boletín Oficial del Estado, de 20 de marzo de 2007, núm.68, pp. 11871-11909.
- España. 2009. Ley Orgánica 2/2009, de 11 de diciembre, de reforma de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social. Boletín Oficial del Estado, de 12 de diciembre de 2009, núm. 299, pp. 104986-105031.
- España. 2012. Consejo de Ministros. Plan Estratégico Ciudadanía e Integración 2011-2014. Recuperado de: <https://ec.europa.eu/migrant-integration/sites/default/files/2018-12/PECI-2011-2014.pdf> [Consulta: 13/4/2022]
- TEDH. 2000. Hasan y Chaush contra Bulgaria [GS], n.o 30985/96, 26 de octubre de 2000. Recuperado de <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22:%5B%22001-58921%22%5D%7D> [Consulta: 13/4/2022]
- TEDH. 2001. Iglesia metropolitana de Besarabia y otros contra Moldavia, n.o 45701/99, 13 de diciembre de 2001. Recuperado de <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22:%5B%22001-59985%22%5D%7D> [Consulta: 13/4/2022]
- TEDH. 2006. Unidad de Moscú del Ejército de Salvación contra Rusia, n.o 72881/01, 5 de octubre de 2006. Recuperado de <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22:%5B%22001-77249%22%5D%7D> [Consulta: 13/4/2022]
- TEDH. 2014. S. A. S. contra Francia [GS], n.o 43835/11, 1 de julio de 2014. Recuperado de <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22:%5B%22001-145466%22%5D%7D> [Consulta: 13/4/2022]
- TEDH. 2015. Ebrahimian contra Francia, n.o 64846/11, 26 de noviembre de 2015. Recuperado de: <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22:%5B%22001-158878%22%5D%7D> [Consulta: 13/4/2022]

- TEDH. 2016. İzzettin Doğan y otros contra Turquía [GS], n.o 62649/10, 26 de abril de 2016. Recuperado de: <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22:%5B%22001-162697%22%5D%7D> [Consulta: 13/4/2022]
- TJUE. 2015. C-83/14, «CHEZ Razpredelenie Bulgaria» AD/Komisia za zashtita ot diskriminatsia [GS], 16 de julio de 2015. Recuperado de: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX:62014CA0083> [Consulta: 13/4/2022]
- TJUE. 2017. C-157/15, Samira Achbita y Centrum voor gelijkheid van kansen en voor racismebestrijding/G4S Secure Solutions NV [GS], 14 de marzo de 2017. Recuperado de: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/HTML/?uri=CELEX:62015CJ0157&from=EN> [Consulta: 13/4/2022]
- TJUE. 2017. C-188/15, Asma Bougnaoui y Association de défense des droits de l'homme (ADDH)/ Micropole SA [GS], 14 de marzo de 2017. Recuperado de: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/HTML/?uri=CELEX:62015CJ0188&from=EN> [Consulta: 13/4/2022]
- Tribunal Constitucional de Alemania, 1 BvR 471/10, 1 BvR 1181/10, 27 de enero de 2015. Recuperado de: https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2015/01/rs20150127_1bvr047110.html [Consulta: 13/4/2022]
- Tribunal Supremo de Austria. 2016. 9 ObA 117/15, 25 de mayo de 2016. Recuperado de: https://www.ris.bka.gv.at/Dokument.wxe?Abfrage=Justiz&Dokumentnummer=JIT_20160525_OGH0002_009OBA00117_15V0000_000 [Consulta: 13/4/2022]
- Unión Europea. 2000a. Directiva 2000/78/CE del Consejo, de 27 de noviembre de 2000, relativa al establecimiento de un marco general para la igualdad de trato en el empleo y la ocupación, DO L 303 de 2.12.2000. Recuperado de: <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=DOUE-L-2000-82357> [Consulta: 13/4/2022]
- Unión Europea. 2000b. Directiva 2000/43/CE del Consejo, de 29 de junio de 2000, relativa a la aplicación del principio de igualdad de trato de las personas independientemente de su origen racial o étnico. Recuperado

de: <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=DOUE-L-2000-81307>
[Consulta: 13/4/2022]

Unión Europea. 2003. Conclusiones de la Presidencia del Consejo Europeo de Salónica de 19 y 20 de junio de 2003 (11638/03), 1 de octubre de 2003. Recuperado de <https://www.consilium.europa.eu/media/20841/76282.pdf> [Consulta: 13/4/2022]

Unión Europea. 2005. Comunicación de la Comisión al Consejo, al Parlamento Europeo, al Comité Económico y Social Europeo y al Comité de las Regiones - Programa Común para la Integración - Marco para la integración de los nacionales de terceros países en la Unión Europea (COM/2005/0389 final) Recuperado de: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/es/TXT/?uri=CELEX:52005DC0389> [Consulta: 13/4/2022]

Unión Europea. 2008. Decisión Marco 2008/913/JAI del Consejo, de 28 de noviembre de 2008, relativa a la lucha contra determinadas formas y manifestaciones del racismo y la xenofobia mediante el Derecho penal (Decisión Marco relativa al racismo y la xenofobia), DO L 328 de 6 de diciembre de 2008. Recuperado de: <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=DOUE-L-2008-82444>
[Consulta: 13/4/2022]

Unión Europea. 2009. Resolución del Parlamento Europeo, de 2 de abril de 2009, sobre problemas y perspectivas de la ciudadanía europea (2010/C 137 E/03). Recuperado de <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/?uri=celex%3A52009IP0204> [Consulta: 13/4/2022]

Unión Europea. 2013. Resolución del Parlamento Europeo, de 14 de marzo de 2013, sobre el refuerzo de la lucha contra el racismo, la xenofobia y los delitos motivados por el odio [2013/2543(RSP)]. Recuperado de

Unión Europea. 2017. Shared space of religion and human rights. Report of high-level expert meeting. Recuperado de: <https://fra.europa.eu/en/publication/2017/shared-space-religion-and-human-rights-meeting-report-0> [Consulta: 13/4/2022]

Unión Europea. 2019. *Manual de legislación europea contra la discriminación*, Luxemburgo: Oficina de publicaciones de la Unión Europea. Recuperado de:

https://www.echr.coe.int/documents/handbook_non_discri_law_spa.pdf

[Consulta: 13/4/2022]

Unión Europea. 2020. Comunicación de la Comisión al Consejo, al Parlamento Europeo, al Comité Económico y Social Europeo y al Comité de las Regiones, Action plan on Integration and Inclusion 2021-2027 COM(2020) 758 final. Recuperado de: https://ec.europa.eu/home-affairs/system/files_en?file=2020-

[11/action_plan_on_integration_and_inclusion_2021-2027.pdf](https://ec.europa.eu/home-affairs/system/files_en?file=2020-11/action_plan_on_integration_and_inclusion_2021-2027.pdf)

[Consulta: 13/4/2022]

Movimientos islámicos en Asia Central

Islamic movements in Central Asia

PAULO BOTTA

Pontificia Universidad Católica Argentina
Av. Alicia Moreau de Justo 1300
Santa María de los Buenos Aires.
Email: paulo.botta@usal.edu.ar
ORCID: 0000-0002-8144-3553

JOSE ANTONIO PEÑA-RAMOS

Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
C/ Rector López Argüeta, S/N 18071 Granada
Email: japramos@ugr.es
ORCID: 0000-0001-7073-9562

16-07-2022/21-10-2022

Cómo citar: Botta Paulo y Peña-Ramos, José Antonio. 2023. "Movimientos islámicos en Asia central", *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 15 (2023): 104-115

DOI: <https://doi.org/10.24197/jstr.1.2023.104-115>

Resumen: En este artículo se analizan las diversas manifestaciones del Islam político en los países de Asia Central, particularmente en las últimas tres décadas de vida independiente. El Islam ha inspirado a partidos políticos y una base de identidad social que no debe confundirse con movimientos de inspiración salafista-yihadista. El estudio del Islam político sirve para entender que Asia Central no es una región totalmente aislada de los desarrollos en el resto del mundo islámico o del Gran Medio Oriente.

Palabras clave: Islam; Asia Central; Salafismo; Yihadismo; Islam Político.

Abstract: This article analyzes the various manifestations of political Islam in Central Asian countries, particularly during the last three decades since the end of the Soviet Union. Islam has inspired political parties and a component of the social identity that should not be confused with movements of Salafi-jihadist inspiration. The study of political Islam allows us to understand that Central Asia is not a region totally isolated from developments in the rest of the Islamic world or the Greater Middle East.

Keywords: Islam; Central Asia; Salafism; Jihadism; Political Islam

1. INTRODUCCIÓN

La caída de Kabul en agosto de 2021 y el retorno de los Talibán al poder en Afganistán ha vuelto a poner al islamismo en Asia Central en la

agenda internacional, aunque constituye un tema que no ha desaparecido por completo a lo largo de las últimas cuatro décadas, sino que ha mutado con el tiempo: desde la lucha contra la invasión soviética en los años 80 del siglo pasado -pasando por el impacto del Islam en los primeros años posteriores a la disolución de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) en los años 90- hasta la primera década de la invasión de Estados Unidos a Afganistán en momentos posteriores al 11 de septiembre de 2001 y hasta los combatientes de Asia Central en las filas del Estado Islámico de Siria e Irak. Hace, en definitiva, cuarenta años que hablamos de movimientos de inspiración islámica o directamente de ideología salafista-yihadista en Asia Central y su influencia regional y global.

En este trabajo analizamos, en líneas generales, el pasado y el presente del Islam en esta región así como los movimientos de inspiración islámica que se han desarrollado, para establecer el impacto local e internacional que pueden tener en el campo de la seguridad.

2. LLAMADA DE ATENCIÓN

A finales de abril de 2015 el Teniente Coronel de las fuerzas especiales de la policía de Tayikistán, Gulmurod Khalimov, desapareció. Unas semanas después se dio a conocer en Internet un video donde el militar aparecía en Siria como parte de ISIS-ISIL-Daesh (Estado Islámico en Siria e Irak) amenazando al gobierno tayiko, del cual era uno de los mejores y más entrenados especialistas en contraterrorismo (había realizado cursos en los mismos Estados Unidos).

La desertión de Khalimov no es una excepción; se han registrado centenares de ciudadanos de Asia Central que en los últimos años han tomado la decisión de unirse a grupos terroristas luego de procesos de radicalización en el ámbito religioso.

Por otra parte, ha tomado estado público que un ciudadano kazajo, que vivía en Estados Unidos, Ahror Saidahmetov, fue condenado a 15 años de prisión por los tribunales de ese país en diciembre de 2017 por prestar ayuda a ISIS.

Estos ejemplos demuestran que el peligro de la radicalización de las poblaciones musulmanas de Asia Central es una realidad, que preocupa a los Estados de la región, así como a otras potencias por las consecuencias regionales que tales desarrollos puedan tener.

Pero ello no debe hacernos pensar que toda la región se encuentre al borde de un proceso de radicalización acelerado. Se trata de un proceso complejo que afecta a sectores sociales diversos donde las motivaciones religiosas se combinan con el contexto político y la situación social y personal.

3. EL ISLAM EN ASIA CENTRAL

La población de los cinco países de Asia Central, ex miembros de la URSS, es mayoritariamente de religión islámica. Cuatro de ellos son lingüística y culturalmente turcos (Kazajstán, Kirguistán, Turkmenistán y Uzbekistán) y uno de ellos es de cultura y lengua irania (Tayikistán).

El Islam que se practica es el Islam sunita de la escuela *hanafi* con gran influencia del sufismo. Esta escuela tuvo como uno de sus grandes centros la ciudad de Bojara, hoy parte de Uzbekistán.

Dos escuelas sufíes se encuentran presentes en la región: *Naqshanbadiya* y *Qadiriya*. La primera de ellas fue fundada por Muhammad Ibn Muhammad Bahaudin Naqshband (1317-89) en Bojara. También hay comunidades chiitas, aunque son minoritarias y ubicadas en puntos específicos de la geografía de la región.

Si bien gran parte de la población es formalmente musulmana, lo cierto es que hay minorías de otras confesiones religiosas, particularmente cristianos, y la diversidad religiosa es un elemento central de la historia de esta región. También, y como resultado de las capas culturales preexistentes de la región, se mantienen algunos elementos preislámicos, como las referencias a “*Tengri*”, la deidad túrquica de los pueblos nómadas. Estas creencias coexisten en una forma de sincretismo.

El Islam llegó a esta región en el siglo VIII, y algunas de sus ciudades, como las famosísimas Bojara y Samarcanda -hoy en territorio uzbeko- se convirtieron con el paso de los siglos en importantes centros culturales islámicos. Grandes personalidades como Al-Farabi, Avicena, Al-Juarismi, Biruni, vivieron y escribieron desde Asia Central (al respecto puede verse: Starr 2013).

Con la llegada del Imperio Ruso a la región, particularmente a lo largo del siglo XIX, y la incorporación de estos territorios al poder de los Zares no se implementaron políticas específicas contra el Islam. Se trataba de una región recientemente colonizada y tratada más como ocupación militar que como incorporación plena de sus habitantes al Imperio zarista.

Las revoluciones del año 1917 (febrero y noviembre) fueron recibidas con escasa simpatía en esta región, que no aceptó el poder de los soviets establecido en San Petersburgo y Moscú. Luego de una guerra civil entre las distintas facciones, las fuerzas soviéticas recién pudieron entre 1919 y 1920 tomar el control de la región.

Es interesante notar que recién en 1926 fueron derrotadas las últimas fuerzas que se oponían a los soviéticos. Esta oposición, conocida como “revuelta de los Basmachi” en la historia de la región, representó el primer movimiento de inspiración islámica que se opuso a la ideología soviética, lo mismo que lo había hecho en sus inicios al gobierno de los zares.

La represión estalinista de los años 30 del siglo pasado hizo lo suyo para suprimir cualquier intento de oposición. El esquema básico del poder soviético, como ideología dominante, fue no solo desalentar la práctica del Islam sino también controlar a las instituciones religiosas. Sólo después de las purgas estalinistas y en base a la necesidad de cohesión y control derivadas del inicio de la Segunda Guerra Mundial luego del ataque nazi a la URSS, se procedió a implementar un control menos violento.

Se estableció una organización denominada SADUM (por sus siglas en ruso correspondiente a Administración Espiritual de los musulmanes de Asia Central y Kazajstán), cuyo objetivo principal era centralizar todas las actividades referidas al Islam, como centros de formación, designación de líderes religiosos, publicaciones, y otros.

De esta manera, desde 1943 -año del establecimiento formal de esta institución- hasta el fin de la URSS los musulmanes de Asia Central fueron controlados por el Estado soviético que aceptaba al Islam y sus prácticas como un elemento más de la identidad de estos pueblos, siempre y cuando no pusiera en dudas la ideología oficial.

Los setenta años de dominio soviético y su ideología antirreligiosa hicieron disminuir la adscripción de la población al Islam, pero en los últimos 25 años de vida independiente se han registrado movimientos tendientes a revivir las prácticas religiosas en estos países, aunque algunas de las visiones sean cercanas al salafismo-yihadismo.

4. LA PRIMERA DÉCADA DE VIDA INDEPENDIENTE

Las nuevas repúblicas establecidas a comienzos de los años 90 del siglo pasado conformaron instituciones nacionales derivadas del SADUM

soviético con la misma intención: mantener el control sobre el Islam en los respectivos países.

Sin embargo, ni en la época soviética ni en la post-soviética, el “Islam oficial” fue la única manifestación existente. Existieron otras formas de vivir el Islam que recibieron desde un silencio benévolo hasta una persecución acusados de socavar los principios del Estado soviético o la seguridad de las nuevas repúblicas post-soviéticas.

El establecimiento de estas nuevas repúblicas y su apertura al exterior, incluyendo los países islámicos, generó una creciente actividad de proselitismo desde algunos sectores foráneos que se combinó con una búsqueda de identidad por parte de grupos sociales de estos países. Ya desde antes del final de la Unión Soviética, hechos como la Revolución Islámica de Irán (1978-1979) y la Guerra de Afganistán (1980-1988) habían generado grupos de al menos simpatía en los países de Asia Central.

Las actividades de proselitismo de comienzos de la década de los años 90 del siglo pasado generaron gran preocupación en los gobiernos de estas repúblicas, que utilizaron el argumento de que todo movimiento islámico tenía bases en el exterior como una forma de deslegitimación.

Entre los sectores que propugnaron una islamización o re-islamización podemos mencionar a Arabia Saudita, Irán y Turquía (CSIS 2012). Cada uno de estos Estados propició una particular versión del Islam, o al menos intentó hacerlo.

Esta primera década de vida independiente (1991-2001) fue rica en iniciativas islamizadoras desde el exterior que, debemos decirlo, se mostraron casi totalmente incapaces de penetrar en estas sociedades prácticamente impermeabilizadas a este discurso religioso luego de décadas de comunismo.

Si bien no podemos hablar de logros masivos en este sentido, sí podemos afirmar que, en algunos sectores, la prédica islámica pudo hacer pie. Debemos considerar que, en algunos países, como es el caso de Tayikistán, esas prácticas islámicas, por ejemplo el uso del *hiyab*, son consideradas como “extranjeras” y no vinculadas con la historia del país, y, por lo tanto, son prohibidas. Se trata de una manera de evitar que prácticas del Islam basadas en experiencias históricas no vinculadas con Asia Central sean aceptadas, aunque detrás de estas prohibiciones se encuentra la voluntad de las autoridades de controlar todos los ámbitos de la vida social, incluso la religiosa. En el caso de Tayikistán, las prohibiciones han ido más allá del *hiyab* para alcanzar incluso a los

nombres de los recién nacidos, y se ha prohibido el uso de nombres árabes (Solehov 2015).

Este es un ejemplo claro de la confusión premeditada de algunos gobiernos al azuzar el fantasma del peligro islámico para tratar, como decimos, de controlar todos los aspectos de la vida social.

En este sentido, y a los fines de evitar malos entendidos, consideramos que es importante realizar una diferenciación entre movimientos islamistas o de inspiración islámica, por un lado, y movimientos salafistas-yihadistas, por otro. Ambas manifestaciones de lo que podríamos denominar “renacimiento islámico”¹ reflejan procesos complejos que no son monolíticos ni en sus causas ni en sus manifestaciones.

En el primero de los casos, lo que se evidencia son grupos sociales que hacen suyos elementos de la religión islámica como base de su identidad y actividades, pero que no utilizan la violencia como forma de acción. Son “creyentes musulmanes moderados” (Ro’i y Wainer 2009) que separan, en la medida de lo posible, su vida privada de la vida política. El Islam es parte de la identidad personal y colectiva pero no se manifiesta políticamente. Un Islam liberal, podríamos decir. Su identidad islámica tampoco refleja necesariamente el cumplimiento total de todas las prácticas del Islam, algo, sin duda, herencia de los años soviéticos. Este hecho constituye una de las principales diferencias con poblaciones musulmanas en otras regiones como por ejemplo en Medio Oriente.

También es importante resaltar el papel que tienen escuelas sufíes en las prácticas religiosas del Islam en Asia Central. Un punto que merece ser tenido en cuenta. También prácticas locales que serían difíciles de aceptar en otras regiones como es el caso de las *atynchas*, mujeres eruditas en el Islam que enseñan a otras mujeres reglas de la recitación coránica.

En el caso de considerarse el Islam como parte de la identidad personal, eso no significa que una solidaridad con musulmanes de otros países sea un elemento automático tal, como lo han demostrado algunos estudios realizados (Ro’i y Wainer 2009). En este sentido, resaltamos que los procesos de “islamización” no necesariamente implican procesos de “radicalización”. También podemos señalar que estos procesos pueden

¹ La relevancia del concepto “renacimiento” en el Islam resulta incluso observable en la denominación de los partidos políticos islámicos en Europa. Véase al respecto: Peña-Ramos (2009), Peña-Ramos y Llera-Ramo (2013) y Peña-Ramos, García-Hípola y Díaz-Montiel (2019).

tener una motivación cultural-social y no necesariamente una de carácter político con la intención de establecer estructuras estatales basadas en el Islam de manera exclusiva. Por otra parte, adscribirse de manera visible al Islam y sus prácticas no significa un camino hacia la violencia. Los movimientos salafistas-yihadistas se caracterizan por su aceptación del uso de la violencia para lograr sus fines políticos, y son, particularmente, los grandes desestabilizadores.

La religión, como aspecto central de la identidad en los países de Asia Central, no se ha limitado sólo a las poblaciones musulmanas y a un redescubrimiento o revitalización de las prácticas religiosas que puedan derivar en procesos de radicalización, sino que ha generado procesos tan curiosos como la conversión al cristianismo de grupos musulmanes en Kirguistán (Radford 2014). Esto viene a demostrar que el proceso de revitalización del ámbito religioso en el período post-soviético excede al Islam en sí.

En esta región se han dado los dos tipos de movimientos, y se han registrado casos de movimientos de inspiración islámica que han mutado hacia movimientos salafistas-yihadistas, y también casos de movimientos salafistas-yihadistas que han abandonado el uso de la fuerza para convertirse en movimientos de inspiración islámica incorporados a la vida política de los Estados.

Incluso se da el caso de movimientos, como el Partido de Liberación Islámico (*Hizb ut-Tahrir al-Islami*) en Tayikistán, Kirguistán y Kazajstán, que propugnan el establecimiento de un Califato pero no aceptan la utilización de metodología violenta; es decir, tienen postulados extremistas pero no violentos (Karagiannis 2005; 2006; 2007). Son movimientos salafistas pero no salafistas-yihadistas, y que, en este caso particular, no hacen suyos los preceptos del wahabismo saudita. Se trata de un partido político con base islámica más que de un movimiento extremista islámico.

A partir de la gran diversidad de Asia Central, podemos entender que los desarrollos de los movimientos islámicos han variado de país en país. Durante la primera década de vida independiente dos manifestaciones islámicas acapararon gran interés: el Partido del Renacimiento Islámico en Tayikistán, y el Movimiento Islámico de Uzbekistán.

El Partido del Renacimiento Islámico, fundado en 1988 por Sayed Abdullah Nuri y Muhammad Sharif Himmatzoda, ha sido el de mayor influencia, ya que fue una de las partes en conflicto durante la guerra civil en Tayikistán (1992-1997). Se trata de un grupo que reclama para sí la

herencia del movimiento Basmachi de comienzos del siglo XX. Con posterioridad al conflicto civil en Tayikistán ingresó a la vida política tayika al unirse a la denominada Oposición Unida Tayika, convirtiéndose en un partido legalizado que pasó de ser un movimiento que aceptaba el uso de la violencia hacia un integrante más del sistema político de su país (Peña-Ramos, 2021; Peña-Ramos, Bagus y Fursova, 2021).

El Movimiento Islámico de Uzbekistán, entre cuyos fundadores se encontraba un combatiente en Afganistán y ex miembro del Partido del Renacimiento Islámico, Juma Namangani, demuestra lo permeables que suelen ser estos movimientos a influencias exteriores aún desde la época soviética. En este caso, la influencia del pensamiento de la escuela saudí del wahabismo es particularmente importante. Se trata de un movimiento salafista-yihadista clásico en cuanto a su conformación ideológica con vocación internacional. Hacia finales de 2001 participó, junto con los talibanes, del esfuerzo bélico contra la coalición internacional; de hecho; cambió oficialmente su nombre por el de Movimiento Islámico del Turkestán, para dejar en claro que su proyección era de carácter regional.

5. DESDE EL 11-S HASTA ISIS A TRAVES DE LA PRIMAVERA ÁRABE

El peligro del “extremismo islámico” se convirtió en una percepción compartida por los Estados de Asia Central y por las potencias regionales (Rusia y China), que hicieron de este tema uno de los ejes a partir de los cuales desarrollaron la cooperación enmarcada en la Organización para la Cooperación de Shanghái.

Así, a partir de un acuerdo regional, le agregamos en esos años la misma visión de Estados Unidos, embarcado en las operaciones militares en Afganistán a partir de octubre de 2001. La necesidad del gobierno de Washington de contar con el apoyo de los países de Asia Central para su despliegue en Afganistán, fue la oportunidad de oro para que el peligro islámico en la región se convirtiera en omnipresente.

Las políticas de lucha contra el terrorismo implementadas en esos años (2001-2011) realizaron uso excesivo del calificativo islámico o de la caracterización como extremista islámico a todos los movimientos sociales y políticos (Omelicheva 2011). De esa manera, los gobiernos de Asia Central, tal como lo señala el trabajo de Mariya Omelicheva, exageraron la importancia de esta amenaza a los fines de asegurar apoyo externo en un momento en que el tema ocupaba un lugar destacado en la agenda de seguridad de Estados Unidos.

En el caso de Kazajstán, cuyas autoridades están realmente preocupadas por los movimientos islámicos, se ha establecido un programa estatal para combatir el extremismo religioso y el terrorismo (Beissembayev 2016). En este país es clara la tendencia que muestra cómo el extremismo islámico se convirtió, de un fenómeno donde los extranjeros formaban el núcleo, a una mayor presencia de kazajos, como lo demostraron los atentados de 2011 y 2012.

No hay dudas sobre que los movimientos islámicos en Asia Central y sus implicancias comenaron a centrar atención a partir de la irrupción de ISIS en 2014 y sus combatientes extranjeros, muchos de los cuales provenían de los países de Asia Central.

Las estadísticas indicarían que 1 de cada 14.000 turkmenos, 1 de cada 40.000 tayikos, 1 de cada 56.000 kirguizios, 1 de cada 58.000 uzbekos y 1 de cada 72.000 kazajos se han unido a ISIS en Siria (Dyner et al. 2015). Si bien pueden parecer importantes comparadas con las de otros países como Jordania (1 de cada 5.300), Líbano (1 de cada 6.500), Bélgica (1 de cada 23.800) o Francia (1 de cada 55.200), puede comprobarse que el fenómeno de los combatientes de Asia Central en ISIS no es un fenómeno privativo de esta región.

Entre 2011 y 2014, según fuentes rusas, la mayoría de los combatientes ruso-parlantes en Siria e Irak provenían del Cáucaso norte; posteriormente, con el establecimiento de ISIS, la importancia de combatientes provenientes de Asia Central comenzó a tener mayor peso. A partir de septiembre de 2015, la intervención militar rusa en Siria tuvo como una de los objetivos centrales las bases de esos combatientes, una manera de evitar el eventual regreso de los mismos a territorios rusos o cercanos a sus fronteras.

6. CONCLUSIONES Y CONSIDERACIONES FINALES: EL FUTURO

Si bien, como se ha visto, el renacimiento islámico es una realidad y existen grupos salafistas-yihadistas, ello no significa que nos encontremos ante un fenómeno de radicalización de niveles masivos. Constituyen casos aislados donde factores personales, sociales y externos se combinan para generar estos procesos.

En Rusia se observa con especial preocupación el posible regreso de combatientes de Asia Central a sus países de origen luego de estar en Irak o en Siria, según lo refirió el director del FSB, Alexander Bortnikov, en una reunión del Comité Antiterrorista ruso (NAK) (Swissinfo.ch 2017).

La misma preocupación manifiestan autoridades iraníes; recordemos que, para los salafistas-yihadistas, los principales enemigos son los musulmanes chiitas, a los que consideran herejes.

El segundo eje de preocupación es la situación en Afganistán y la influencia que los talibanes pueden tener en Asia Central como centro de reorganización de combatientes de ISIS de Siria e Irak. La Federación de Rusia, en cooperación con Tayikistán, ha fortalecido esa frontera afgano-tayica con capacidades militares diversas como “carros de combate T-72B1, transportes blindados BTR-80 y BTR-70, vehículos de infantería de combate BMP-2, helicópteros Mi-24 y Mi-8, morteros D-30, sistemas antiaéreos y de comunicaciones, repuestos para blindados y gran cantidad de armas ligeras” (HispanTV 2017).

Si bien la población musulmana de Asia Central podría resultar la base para intentos de radicalización, no se trata de un peligro unidimensional o inminente, sino de un peligro latente que podría incrementarse si factores externos (escasa cooperación entre actores regionales, proselitismo con recursos económicos) e internos (crisis económica endémica, falta de representatividad política) se combinan para crear un ambiente propicio para este tipo de desarrollos.

BIBLIOGRAFÍA

Beissembayev, Serik, *Religious Extremism in Kazakhstan: From Criminal Networks to Jihad*, The Central Asia Fellowship Papers, No. 15, Febrero de 2016.

CSIS – Center for Strategic and International Studies, Conferencia “Secular and Moderate Islam in the South Caucasus and Central Asia: Models and Challenges”, 11 de septiembre de 2012, Washington DC, disponible en <https://www.csis.org/events/secular-and-moderate-islam-south-caucasus-and-central-asia-models-and-challenges>

Dyner, Anna; Legieć, Arkadiusz y Rękawek, Kacper, *Ready to Go?: ISIS and Its Presumed Expansion into Central Asia*, Policy Paper, No. 19 (121), Junio de 2015, The Polish Institute of International Affairs, disponible en https://www.pism.pl/files/?id_plik=20020

HispanTV, “Rusia abre nuevo frente antiterrorista en frontera tayiko-afgana”, 20 de diciembre de 2017, disponible en

<http://hispanTV.com/noticias/rusia/363155/despliegue-militar-afghanistan-estado-islamico-tayikistan>

- Karagiannis, Emmanuel, “The rise of political Islam in Kazakhstan: Hizb ut-tahrir al Islami”, en *Nationalism and Ethnic Politics*, No. 13, 2007, pp. 297–322,
- Karagiannis, Emmanuel, “Political Islam and Social Movement Theory: The Case of Hizb ut-Tahrir in Kyrgyzstan”, en *Religion, State & Society*, Vol. 33, No. 2, Junio de 2005, pp. 137-149.
- Karagiannis, Emmanuel, “The Challenge of Radical Islam in Tajikistan: Hizb ut-Tahrir al-Islami”, en *Nationalities Papers*, Vol. 34, No. 1, Marzo de 2006, pp. 1-20.
- Omelycheva, Mariya, *Counterterrorism policies in Central Asia*, Routledge, Nueva York, 2011.
- Peña-Ramos, José A. 2009. “Hacia la articulación política del islam en España. Una primera aproximación a Renacimiento y Unión.” *Gazeta de Antropología* 25: 1-5.
- Peña-Ramos, José A. 2021. “Russia’s geo-energy interests and secessionist conflicts in Central Asia: Karakalpakstan and Gorno-Badakhshan”. *International Journal of Oil, Gas and Coal Technology* 27(4): 399-423.
- Peña-Ramos, José A. y Francisco J. Llera-Ramo. 2013. “El impacto del Partido Renacimiento y Unión de España en el proceso de articulación sociopolítica de los musulmanes en España.” *Revista DEBATES* 7: 137-158. Consulta 12 de abril de 2022 (<https://doi.org/10.22456/1982-5269.38690>).
- Peña-Ramos, José A., Giselle García-Hípola y Alberto Díaz-Montiel. 2019. “Partidos Políticos islámicos en la Unión Europea en el post 11-S: El caso del PRUNE en España (2009-2018).” Pp. 231-256, en *Democracia, administración pública federalismo y sistemas políticos locales*, editado por D. J. de la Garza, E. A. Arroyo, A. A. Hernández y G. Tamez. Ciudad de México: Tirant lo Blanch.
- Peña-Ramos, José A., Philipp Bagus y Daria Fursova. 2021. “Water conflicts in Central Asia: Some recommendations on the non-conflictual use of water”. *Sustainability* 13(6): 1-24 (<https://doi.org/10.3390/su13063479>).

- Radford, David, "Contesting and negotiating religion and ethnic identity in Post-Soviet Kyrgyzstan", en *Central Asian Survey*, Vol. 33, No. 1, Enero 2014, pp. 15–28.
- Ro'i, Yaakov y Wainer, Alon, "Muslim identity and Islamic practice in post-Soviet Central Asia", en *Central Asian Survey*, Vol. 28, No. 3, Septiembre 2009, pp. 303–322.
- Solehov, Saidehson, "Tajik Muslims Told to Change Names, Ways", 2 de junio de 2015, disponible en <https://iwpr.net/global-voices/tajik-muslims-told-change-names-ways>
- Starr, Frederick, "Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane", Princeton University Press, 2013.
- Swissinfo.ch, "Rusia teme el retorno de yihadistas de Siria", 12 de diciembre de 2017, disponible en <https://swissinfo.ch/spa/rusia-teme-el-retorno-de-yihadistas-de-siria/43748722>
- Tasar, Eren, *Soviet and Muslim: The Institutionalization of Islam in Central Asia*, Oxford University Press, 2017.
- Vacca, Alison. 2017. *Non-Muslim Provinces under Early Islam: Islamic Rule and Iranian Legitimacy in Armenia and Caucasian Albania*. Cambridge Studies in Islamic Civilization. New York, NY: Cambridge University Press.

