

ESTADO ISLÁMICO Y DEMOCRACIA EN EL ISLAM POLÍTICO NORTEAFRICANO: CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE UN DEBATE INCIERTO*

JUAN A. MACÍAS AMORETTI
Universidad de Granada

El “debate” entre islam y democracia en la teoría del islam político

Es conocida y abundante la literatura académica que en los últimos decenios ha abordado la cuestión del islam político como fenómeno político, sociológico, antropológico y religioso, de manera que las aproximaciones a la cuestión de dicho fenómeno tienden a presentar diferentes análisis sobre aspectos concretos del mismo.¹ Generalmente, se ha tratado profusamente la cuestión desde el análisis empírico de los movimientos islamistas en el mundo árabe e islámico a partir de sus prácticas políticas y su toma de postura práctica con respecto a la ciudadanía musulmana (sociología)² y al poder (ciencia política),³ en términos de seguimiento y apoyo social,

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 17 de mayo de 2010 y aceptado para su publicación el 8 de marzo de 2011.

*Este trabajo se llevó a cabo en el marco del proyecto de investigación I+D+i financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España: “Estabilidad, gobernabilidad y cambio político en Turquía, Oriente Medio y Norte de África: impacto en la política española hacia la región” (CSO2008-06232-C03-02/CPOL).

¹Thierry Desrués, “El islamismo en el mundo árabe: interpretaciones de algunas trayectorias políticas”, *Revista Internacional de Sociología*, vol. 67, núm. 1, enero-abril 2009, pp. 9-28.

²Sobre el debate en torno a los conceptos de “ciudadanía” y “democracia” en el mundo árabe, cf. ‘Ali Jalifa al-Kawāri (ed.), *Al-muwātana wa-l-dīmuqrāṭiyya fī l-buldān al-‘arabī*, Beirut, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 2004.

³Sobre la relación entre poder y práctica política en el mundo árabe, cf. Fe-

participación o rechazo de los procesos políticos y electorales en determinados países, etcétera.

La atención prestada al análisis de la producción ideológica y al discurso político y religioso de dichos movimientos islamistas ha sido sin embargo minoritaria, debido, entre otras cosas, a la dificultad del análisis de las fuentes por motivos diversos: desde la dificultad de acceder a las fuentes documentales de manera directa, a la falta de conocimiento de la lengua árabe, vehículo privilegiado de expresión ideológica y simbólica de los pensadores islamistas, pasando por la ausencia de referentes claros en el análisis conceptual y la influencia decisiva de los tamicés ideológicos de los analistas secundarios.

Es por ello que, generalmente, cuando se plantea la cuestión del islam político y su relación con la democracia, las posturas suelen presentarse en términos excluyentes de aceptación o rechazo sin matices. Sin embargo, la relación ideológica y conceptual que plantean diferentes ideólogos y pensadores islamistas presenta un arco mucho más amplio en el que pueden encontrarse posturas contrapuestas y similares, que abarcan desde el rechazo rotundo y frontal al concepto de “democracia” como tal y como desarrollo social y político desde una lectura concreta de los valores endógenos presentes en la tradición islámica, a la aceptación de la democracia como marco dinamizador de las relaciones sociales y políticas en una sociedad islámica, pasando por el rechazo del concepto en sí y la aceptación de sus valores intrínsecos.⁴ Estos serían a grandes rasgos los elementos presentes en un debate que, como titulamos el presente trabajo, se presenta como un debate incierto. Incierto por la forma en la que se plantea y la dificultad de proponer un marco epistemológico determinado para su desarrollo, por la diversidad metodológica y conceptual, así como por la atención que se presenta al discurso y la posibilidad que éste tiene de llegar a la población en los diferentes países. Incierto también

rrian Izquierdo Brichs (ed.), *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*, Barcelona, Bellaterra, Cidob, 2009.

⁴Entre los estudios más destacados que han abordado la teoría y la práctica de los movimientos islamistas con respecto a la democracia en los últimos años, destaca la obra colectiva de Ma'ûdi Ḥamâd *et al.*, *Al-Ḥarakât al-islâmiyya wa-l-dîmuqrâtiyya: dirâsât fi l-fîk'r wa-l-mumârâsa*, Beirut, Markaz Dirâsât al-Waḥda al-'Arabiyya, 2001.

por las dificultades de acceso a los propios discursos y por la necesidad de interpretación de los mismos, cuyo análisis debe ser enfocado teniendo en cuenta el desarrollo del pensamiento político islámico y de la espiritualidad islámica, al menos, desde el último siglo, con especial atención al referente *salafí islābī* y su desarrollo en África del Norte, así como a los contextos políticos y sociales de los diferentes países en los que se insertan los discursos, que en última instancia pretenden ser universales pero que inevitablemente se plantean en un marco de relaciones sociales y políticas, además de culturales, muy concreto; a saber, el marco del Estado, en el que hay que tener en cuenta además la importancia de la lucha y las relaciones de poder entre los diferentes actores políticos.⁵ Dicha referencia al Estado sitúa el discurso islamista en un plano de modernidad política, pues la referencia al Estado “como ámbito fundamental del pensamiento y de la acción política islamista, constituye claramente una innovación respecto a las teorías políticas clásicas, siendo sin duda el resultado de la dialéctica desarrollada entre el islamismo y sus antagonistas ideológicos en el mundo árabe”.⁶

Todo ello enmarca y condiciona los elementos citados en el título: las visiones inevitablemente ideológicas de los pensadores islamistas y sus opositores de acuerdo con los diferentes contextos y circunstancias políticas, fundamentalmente, así como los conceptos fundamentales que se presentan en el debate sobre la democracia y que, si bien es cierto que en muchos casos se produce una coincidencia en el uso de dichos conceptos fundamentales, también es cierto que dichos conceptos son a veces empleados de una forma sensiblemente diferente en cada caso, como queda de manifiesto en el propio análisis islamista del concepto de “democracia”.

La adscripción de la presente investigación al Norte de África se debe a que, quizá más que en ninguna otra región del mundo árabe, en dicha área se ejemplifica de manera esencial

⁵En este sentido, es interesante mencionar el enfoque complementario de la sociología del poder en el mundo árabe, en la que los islamistas juegan un papel importante como actor político y, en algunos casos, como élites secundarias. Ferran Izquierdo Brichs, “Poder y transición política en el mundo árabe”, *Awrāq*, núm. 24, 2007, pp. 149-192.

⁶Maximo Campanini, *Islam y política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 231.

un debate, casi un diálogo, entre diferentes sensibilidades y posturas dentro del islam político, procedentes asimismo de trayectorias históricas y culturales diversas. Marruecos, Túnez y Egipto son, concretamente, los países en los que se centra el presente trabajo, pues sus experiencias históricas y políticas poscoloniales, todas ellas de larga tradición estatal, han propiciado el desarrollo de diferentes movimientos islamistas de gran relevancia, cuyos ideólogos y pensadores han tratado de analizar la realidad concreta de cada uno de dichos países desde postulados políticos islámicos contemporáneos. Así, en el Norte de África, puede encontrarse una serie de movimientos y pensadores que representan la diversidad del islamismo como ideología política, lo cual queda de manifiesto en la relación que dicha ideología establece, en términos conceptuales, entre el islam y la democracia. Entre ellos, dicha diversidad se manifiesta en la práctica política cotidiana de los movimientos al-‘Adl wa-l-Ihsān (Justicia y Espiritualidad, JyE), Ḥarakat al-Tawḥīd wa-l-Islāh (Movimiento de la Unicidad y la Reforma, MUR) y Ḥizb al-‘Adāla wa-l-Tanmiyya (Partido de la Justicia y el Desarrollo, PJD) en Marruecos; Ḥarakat al-Nahḍa (antiguo Movimiento de la Tendencia Islámica, MTI, convertido en el Movimiento del Resurgimiento o Ennahda) en Túnez, y al-Ijwān al-Muslimūn (Hermanos Musulmanes, HM) en Egipto, entre otros, cuyas trayectorias históricas, ideologías y relaciones con el poder son muy distintas, así como en la obra y el discurso político de ideólogos islamistas de especial relevancia como el egipcio Ḥasan al-Banna (1906-1949), el marroquí ‘Abd al-Salām Yāsīn (n. 1928) y el tunecino Rāšid al-Gannūšī (n. 1941), referencias ideológicas del islam político norteafricano.

Por otra parte, en cualquier aproximación al supuesto debate *dīn/siyāsa* en el pensamiento islamista, puede observarse uno de los rasgos más evidentes del discurso político de los pensadores e ideólogos de dicha tendencia, tal y como recoge Lahoud:⁷ el principio de la *ṣumūliyya*. La *ṣumūliyya* o integralidad del islam, supone la aceptación del islam como modelo global en todo ámbito, tiempo y lugar. De esta forma, el islam abarca

⁷ Nelly Lahoud, *Political Thought in Islam: A Study in Intellectual Boundaries*, Londres, Routledge Curzon, 2005, pp. 56-63.

toda práctica espiritual, política, económica, social y cultural, rigiendo todas y cada una de las facetas de la vida y las estructuras subyacentes, tanto de forma individual como colectiva. Desde este punto de vista, es fácil entender que el debate entre islam (*dīn*) y política (*siyāsa*) y, más concretamente entre islam y democracia, carezca de sentido desde la epistemología islamista, lo cual se ha confundido en ocasiones con un rechazo implícito de la democracia. Es decir, si bien las posturas pueden ser favorables o contrarias a la democracia como sistema político y axiológico, en términos generales, todas ellas forman parte del islam como hecho inclusivo y aglutinante (*šāmil*). De esta forma, el ámbito político, sea democrático o no, no es divisible del hecho islámico, sino que forma parte de él. Por tanto, de una forma u otra, el debate, que suele presentarse desde el análisis externo en términos antagónicos y excluyentes entre islam “islamista” *vs.* democracia, no es tal en el desarrollo del pensamiento del islam político. Más bien se trataría, en aras de la clarificación de las diversas posturas ideológicas presentes en el abanico del islam político, de un debate entre esas mismas posturas (aceptación, asimilación, adaptación, rechazo), entendidas todas y cada una de ellas como “islámicas”. De esa forma, el debate dejaría de presentar “lados oscuros”, al aproximarse la forma al fondo de la cuestión desde el punto de vista del islam político.

Por tanto, el debate entre islam y democracia no lo es tal desde el punto de vista islamista, por lo que la supuesta dialéctica presente en el mismo se convierte en una anti-dialéctica de argumentos cruzados basados en falacias comparativas, dado que el contexto sociopolítico y académico fuerza en muchos casos un debate al que los islamistas acceden como modo de propaganda, y que es utilizado a su vez por los sectores anti-islamistas como modo de contra-propaganda y ataque. No puede compararse lo que no es semejante y, en el pensamiento islamista, islam y democracia no son elementos comparables en absoluto. En todo caso, el debate se establece entre diferentes opciones de sistema de gobierno islámico, es decir, de Estado islámico, destacando especialmente entre los pensadores islamistas el recurso a la *šūrā* como institución garante de un auténtico gobierno acorde a los principios de la *šarīʿa*. En este sentido,

el debate conceptual entre el sistema de gobierno islámico representado por la *šūrà* (*šūrà*-cracia⁸) y la democracia plantea asimismo una serie de variables que, aunque suelen serlo, no son siempre necesariamente excluyentes, como se verá, dada la complejidad de la teoría política y teológica del llamado “Estado islámico” que desarrollan la mayoría de los ideólogos islamistas en el Norte de África.

Teoría política del Estado islámico en el pensamiento islamista: gobierno y sociedad

Una de las cuestiones primordiales en este “debate” es la relación entre poder y sociedad, entre gobernantes y gobernados o, en otras palabras, el modelo de Estado e instituciones políticas planteados en la teoría política islamista. En términos generales, puede encontrarse en la expresión “*dawla islāmiyya*” (“Estado islámico”) un referente general de gran parte de dichas teorías.⁹ Sin embargo, la aproximación a dicho concepto resulta ciertamente compleja teniendo en cuenta la diversidad de connotaciones teológicas y políticas que plantea, en términos morales y políticos, principalmente. Esta diversidad se refleja no sólo en la aplicación práctica de la teoría del Estado islámico, sino también, desde el punto de vista conceptual, en la diversidad de connotaciones presentes en el sintagma nominal *dawla islāmiyya*, dado que éste no deja de ser una construcción conceptual contemporánea basada en partes iguales en un análisis político y religioso de la realidad actual.

Así, en primer término todo debate acerca de la posibilidad de desarrollo de un sistema democrático en un entorno social y religioso islámico se basa en una definición más o menos concreta de este concepto. A pesar de las diferencias ideológicas

⁸ El término *šūrà*-cracia es una traducción literal de *ḥukm al-šūra* (el gobierno de la *šūrà*), concepto desarrollado por el ideólogo islamista marroquí ‘Abd al-Salām Yāsīn (n. 1928) que representa el ideal del gobierno islámico que pretende implementar. Cf. Juan A. Macías Amoretti, “Hacia el estado ‘*šūrà*-crático’ en Marruecos: los conceptos de ‘*īyṭihād*’ y ‘*īyihād*’ en el discurso político de ‘Abd al-Salām Yāsīn”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, núm. 56, 2007, pp. 153-173.

⁹ Muḥammad Ismā‘il, *Al-Islām al-siyāsī bayna al-uṣūliyyīn wa-l-‘ilmāniyyīn*, Kuwait, Mu‘asasa al-Širā‘ al-‘Arabī, 1993, pp. 74-78.

entre diversas tendencias dentro del islam político, que se manifiestan sobre todo en el ámbito institucional y el desarrollo metodológico de un sistema político-administrativo concreto, puede decirse que el Estado islámico es entendido y definido en el desarrollo de la teoría política islamista como el “gobierno del islam” (*ḥukūmat al-islām*), lo que, a nivel teológico, no es otra cosa que el propio “gobierno de Dios” (*ḥukm Allāh*). A pesar de que esta afirmación pueda parecer una mera simplificación de los términos, no es así, ya que dicho sintagma implica un salto conceptual en el imaginario colectivo musulmán, así como una profundización en la teoría clásica del gobierno en el islam desarrollada en el derecho islámico medieval.

De esta forma, y a pesar de la aceptación y aplicación generalizada del concepto de “dawla” (Estado) a partir del desarrollo de la *salafiyya* reformista y del nacionalismo árabe, éste no deja de ser una adaptación al árabe de la idea de “Estado-nación” surgida en Europa y aplicada posteriormente de manera vehemente y antinatural por parte de las potencias coloniales a los países colonizados.¹⁰ Si bien el concepto de “dawla”, como término, fue retomado a partir del pensamiento político islámico clásico, la connotación principal del mismo varió sensiblemente, pues en el pensamiento islámico medieval, *dawla* hacía referencia al periodo de gobierno de una determinada dinastía, plenamente identificada con el “Estado” gobernado por ella,¹¹ hasta el punto de que a partir del siglo x, los visires (*wāzīr*) tomaron el título de “wālī al-dawla”, entendido literalmente como “amigo de la dinastía”.¹² No deja de ser interesante la transformación semántica del término, que de ser un término dinámico, relacionado con la raíz árabe {d-w-l} que significa principalmente “alternar”, “dar vueltas”, “volver”, lo cual está relacionado con la propia esencia histórica de las dinastías en el poder, como lo pone de manifiesto el pensamiento histórico de Ibn Jaldūn (1332-1406),¹³ pasó a significar “Estado” en el desarrollo del dis-

¹⁰ Cf. Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Barcelona, Síntesis, 1996.

¹¹ F. Rosenthal, s.v., “Dawla”, *EP*, vol. II, p. 177.

¹² *Ibid.*, p. 178.

¹³ Abd al-Rahmān ibn. Muḥammad Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, Beirut, al-Maktaba al-‘Asriyya, 2001. Cf. la traducción española: Ibn Jaldūn, *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddimab)*, estudio preliminar, revisión y notas Elías Trabluse, Juan Feres (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

curso anticolonialista en el mundo árabe desde finales del siglo XIX, en el sentido de Estado-nación contemporáneo, que precisamente, desde el punto de vista etimológico, tiene que ver con lo estático, lo inmanente, dado que ésa es la esencia primigenia del pensamiento nacionalista que subyace en el primer desarrollo de la teoría política del Estado-nación. No es casual, por tanto, que el concepto de “dawla” represente en el imaginario colectivo árabe e islámico una realidad estatal no tan estática y sí quizá más expuesta a cambios, pues a fin de cuentas se trata de un concepto utilizado desde algo menos de un siglo en muchos casos, que ha de convivir con conceptos supranacionales firmemente asentados en el imaginario colectivo como el de *umma*. Aun así, su definición hace referencia a los elementos habituales de territorio, población y vínculos lingüísticos, culturales y, en este caso, también religiosos.

En cuanto al desarrollo del concepto de “dawla islāmiyya”, no cabe duda de que el islam político ha sido el gran impulsor de dicho concepto que, como se ha visto, arraiga en la modernidad política desde una interpretación religiosa que lo equipara al mencionado *ḥukūmat al-islām*. Concretamente, es en Egipto con el desarrollo del pensamiento de Ḥasan al-Bannā donde se empiezan a asentar las connotaciones políticas del término desde el punto de vista teórico. En una segunda etapa, con el triunfo de la Revolución Iraní en 1979, la idea del “Estado islámico” cobra fuerza y es por vez primera implementada en una estructura real de poder, convirtiéndose en algo más que una mera abstracción. La República Islámica de Irán se define como un “Estado islámico”, esto es, como un sistema de relaciones políticas y de instituciones en el que queda garantizado el “gobierno del islam”, dada la primera y fundamental referencia jurídico-administrativa y moral de dicho Estado: la *šarīʿa*. No hay que olvidar que la teoría del “Estado islámico” surgida tras la Revolución de 1979 tiene unas particularidades muy concretas que, de hecho, hacen que dicha teoría sea seguida por la mayoría de los ideólogos islamistas, pero, al mismo tiempo, dificultan la implementación práctica de dicha teoría en un escenario diferente al iraní.

Entre las características más influyentes que definen el modelo del “Estado islámico” iraní figura principalmente el hecho

de que es un Estado surgido de un proceso revolucionario que implicó a diversos y muy heterogéneos sectores de la sociedad. Como afirma de manera entusiasta el pensador egipcio Hasan Hanafi al analizar la fenomenología del hecho revolucionario iraní pocos años después del triunfo de éste,¹⁴ el Estado islámico en Irán es fruto de la “reconstrucción del islam según las exigencias de los tiempos modernos: anti-imperialista, anti-despótico y anti-sionista”.¹⁵

Así, por una parte parece evidente que el Estado islámico planteado en el pensamiento islamista parte de una realidad muy concreta y responde dialécticamente a esa realidad. Por otra parte, teniendo en cuenta la importancia en el pensamiento árabe e islámico contemporáneo de la definición de los propios conceptos por oposición a sus contrarios, cabe deducir que el Estado islámico es, o debería ser, por antonomasia, un Estado justo. Esta referencia axiológica a la *justicia* será un elemento ineludible en toda referencia al “gobierno del islam” en la teoría política islamista, y será uno de los vértices en común entre la teoría islamista del Estado y la teoría democrática desde el punto de vista ético-moral.

Según la teoría política del Estado islámico iraní, éste surge de un movimiento colectivo de masas, no de una ideología de élite, lo cual hace que se convierta en una empresa colectiva y no en un mero ejercicio de toma de poder por parte de un sector concreto de la población. Dicho movimiento de masas tiene como método privilegiado de acción el recurso teológico al *tawhīd*, que conduce a un proceso de unificación en el futuro (construcción del Estado islámico) de un hecho cumplido en el pasado (la revelación islámica), lo cual implica, entre otras cosas: libertad de conciencia, liberación y rechazo de las desigualdades. En otras palabras, el Estado islámico desde la influyente teoría política islamista iraní consiste en transformar la revelación islámica en la estructura ideal del mundo, no sólo en el ámbito religioso-moral, sino también en el político y el económico, entre otros.

¹⁴ Hasan Hanafi, “Des ideologies modernistes à l’islam révolutionnaire: une analyse théorique des changements sociaux”, *Peuples Méditerranéens/Mediterranean Peoples*, núm. 21, octubre-diciembre de 1982, pp. 3-13.

¹⁵ *Ibid.*, p. 11.

El *tawhīd*, como referencia teológica fundamental, se transforma en la teoría del islam político en un elemento fundamental del Estado como configuración política, de la legitimidad del ejercicio del poder en el marco de dicho Estado, y de la sociedad islámica ideal, puesto que este principio básico es el elemento central de la revelación islámica y, por ende, de todo desarrollo humano desde el punto de vista islámico, especialmente la política. Así, el *tawhīd* es entendido no sólo como la unicidad total y absoluta de Dios como Ser absoluto y trascendente, sino también como la unicidad trascendente de toda la creación y por tanto también la de toda la humanidad, receptora última de la revelación contenida en El Corán y la *sunna* del profeta Muḥammad.¹⁶ Dicho *tawhīd*, como señala Abu-Rabi',¹⁷ abarca también la propia historia del hombre, la cual no puede entenderse fuera de la historia de la revelación islámica que de manera recurrente y profética ha acompañado al hombre desde su creación.

De esta forma, la imbricación en la realidad histórica presente de un concepto teológico fundamental en el islam como el *tawhīd*, tiene como fin último configurar un cambio histórico auspiciado y respaldado en última instancia por la revelación coránica. La autoridad de este argumento, desde el punto de vista exegético, sostiene en la teoría islamista la necesidad histórica de dicho cambio hacia la construcción de un Estado islámico gobernado de forma directa por los principios de la revelación desarrollados en la *šarī'a*. Como sostienen los principales ideólogos islamistas en el Norte de África, el *tawhīd*, por sí mismo, o más bien la lectura política contemporánea del concepto, afirma y respalda la necesidad de establecer un sistema político de acuerdo con la ley islámica como tarea histórica (*wazīfa tāriḥiyya*) de la generación actual de musulmanes en

¹⁶ El *tawhīd* o "unicidad" es un concepto clave en el pensamiento islámico, relacionado desde el punto de vista teológico con la teoría del Uno divino de al-Fārābī. Posteriormente, fue retomado por el movimiento *salafí*, y especialmente por el pensamiento de Muḥammad 'Abduh, quien escribió una obra titulada precisamente *Risālat al-tawhīd*. La lectura del *tawhīd* en el sentido político es desarrollada en primer término por Sayyid Qutb y los Hermanos Musulmanes en Egipto. Cf. D. Guimaret, s.v., "Tawhīd", *EP*, vol. x, p. 389.

¹⁷ Ibrāhīm M. Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought. Studies in post-1967 Arab Intellectual History*, Londres, Pluto Press, 2004, p. 203.

respuesta a una realidad concreta. La aplicación de la *šarī'a* en el contexto contemporáneo es considerada por el pensamiento islamista como un deber que garantiza la libertad y los derechos de los ciudadanos-creyentes. En dicho pensamiento, la *šarī'a* es el único marco legal reconocido y reconocible capaz de dotar a la sociedad de un verdadero Estado islámico de derecho basado en los principios legales derivados de la interpretación jurídica actual de El Corán y la *sunna*. Desde el punto de vista teológico, la aplicación contemporánea de la *šarī'a* se conforma, en un primer estadio, en torno al concepto islámico de “*mašlaḥa*” desarrollado por al-Gazzālī, consistente en la preservación de los principios básicos de toda comunidad humana y musulmana (*maqāṣid*),¹⁸ dado que cualquier estructura política considerada islámica debe encargarse, en primer término, de salvaguardar y garantizar dichos principios.

Por tanto, la naturaleza primordial del Estado islámico planteada por la teoría islamista es fundamentalmente una naturaleza moral, argumento que se refuerza por la práctica política de oposición a los regímenes establecidos desarrollada por algunos de los principales movimientos islamistas norteafricanos, cuyo principal argumento es la crítica moral.¹⁹ Esto se confirma al observar que, tras el establecimiento del Estado islámico y la garantía y preservación de los *maqāṣid al-šarī'a*, la labor fundamental y razón de ser del Estado islámico es la práctica del mandato coránico de “*al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*” (C, XXII, 39-41 y otras), es decir, de “ordenar lo establecido (*ma'rūf*) y prohibir lo reprochable (*munkar*)” desde el punto

¹⁸ Los *maqāṣid al-šarī'a* son los cinco principios básicos que la *šarī'a* debe salvaguardar por ser principios fundamentales y necesarios para la vida individual y comunitaria en una sociedad islámica. Según al-Gazzālī, estos principios, ordenados jerárquicamente, son la religión (*dīn*), la vida (*ḥayāt*), la razón (*'aql*), los hijos (*abnā'*) y la propiedad (*mulk*). Cf. Abū Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad al-Gazzālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, Al-Faḥāla, Dār Miṣr li-l-Ṭibā'a, 1998.

¹⁹ Es cierto que no todos los movimientos islamistas del Norte de África son movimientos de oposición, e incluso alguno de ellos colabora o ha colaborado de manera directa con el gobierno y/o con las instituciones del Estado, como es el caso de los oficialistas MUR-PJD en Marruecos y de MSP-Ḥamās y al-Nahḍa en Argelia, si bien, en general, no son los movimientos más representativos del islam político como ideología en términos de acción y de discurso, pues dada su participación política oficial tienden a elaborar discursos más enfocados al ámbito moral y conciliadores con los respectivos regímenes.

de vista de la ley islámica. Este mandato es fundamentalmente un mandato moral, individual y colectivo, para todos los musulmanes. Desde el punto de vista político, la autoridad en una estructura de poder islámica es la encargada última de establecer dicho mandato y garantizar su cumplimiento en el ámbito del Estado. Es evidente que las repercusiones del mandato del *amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar* o, mejor dicho, de los dos mandatos que contiene, sitúan la labor del Estado islámico en un ámbito moral, pero éste, a su vez, está determinado por el desarrollo jurídico de la *šarī'a*.

Otro elemento de la composición fundamental de la estructura básica del Estado islámico, desde el punto de vista del "gobierno del islam" (*ḥukūmat al-islām*) tal y como es entendido en la teoría política del islam político, es la necesidad (*darūra*) de la autoridad política entendida como dirección política y espiritual. El gobierno del islam, dado su carácter moral y religioso, necesita una dirección (*iršād*) que ejerza la autoridad entre los creyentes desde el punto de vista moral-espiritual, primero (*imām*), y político, después (*amīr*). Evidentemente, esta necesidad es expresada por los diferentes ideólogos islamistas de forma diferente en cada caso, atendiendo a la particularidad de cada contexto.

Así, si bien el ejemplo de la revolución iraní sirvió en cierta medida como modelo de acción práctica para el establecimiento real del Estado islámico, la referencia teórica islamista retoma la teoría política del islam clásico, desarrollada especialmente en la obra política de Ibn Taymiyya (1263-1328). Releyendo sus textos desde un análisis de la realidad contemporánea, los autores islamistas norteafricanos coinciden con el alfaquí *hanbalí* en la necesidad de la presencia de una autoridad moral y política que actúe conforme a la legitimidad islámica ejemplificada por el Profeta²⁰ y que sea su garante, pues es la propia *šarī'a* la que posee los mecanismos necesarios para deponer a cualquier dirigente que actúe contra dicha legitimidad.

Haciendo referencia a este recurso metodológico, si bien no se explicita en todos los casos, es claro que el modelo de

²⁰ Cf. Ibn Taymiyya, *Ma'āriḥ al-uṣūl ilā ma'arifa anna uṣūl al-dīn wa furū'ahu qad bayyana-bā al-Rasūl*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001.

estructura política que defienden los islamistas es un modelo de tipo “republicano”, pues, dicho de otro modo, el mencionado mecanismo legitimador no sería compatible con un sistema monárquico y/o hereditario, al menos en principio, pues éste se aleja de la letra coránica y del mandato divino de la *šūrā*. Evidentemente, el ideal “republicano” islamista dista mucho de lo que puede entenderse por “república” en el desarrollo de la ciencia política occidental, pero puede afirmarse que éste es un desarrollo contemporáneo del pensamiento político islámico clásico que, tomando elementos de la teoría política contemporánea,²¹ tiene como horizonte el ideal del “Estado de Medina” bajo la égida del profeta Muḥammad,²² en la que no cabe ningún tipo de referencia monárquica, lo cual, en cierto sentido, distancia la visión mesiánica *šīʿī*, desarrollada en la teoría política del Estado islámico iraní, de la visión más pragmática de los movimientos islamistas *sunníes* norteafricanos. En todo caso, dicho Estado islámico “republicano” se basa de forma general en los siguientes principios fundamentales:

- a) la afirmación de la absoluta soberanía divina (*mulk Allāh*);
- b) la necesidad del ejercicio del poder y la autoridad (*sultā*) con las atribuciones de *imāma* e *imāra* bajo la legitimidad expresa de la *šarīʿa*;

²¹ Estos elementos se manifiestan especialmente en los aspectos exteriores del sistema político desarrollado en la teoría política islamista, tales como constituciones, sistema administrativo, burocracia, elecciones, etcétera. De otro modo sería imposible hablar de “república islámica”, pues sería una contradicción en términos de soberanía. De hecho, la “república” se emplea como única alternativa conceptual a la “monarquía”, ya que el único monarca es Dios (*Mālik al-mulk*). Si bien en el caso iraní podríamos decir que se trata de una “eclesiocracia” *webweriana*, este término tampoco sería exacto para definir la teoría del sistema político desarrollado en el ámbito del islam político *sunní*, en el que dicho sistema “republicano” sería el marco de desarrollo de diferentes tipos de estructuras políticas (república democrática, república islámica, califato *šūrā-crático*...). Podría decirse que la “república” que defiende en términos generales el pensamiento islamista es una monarquía cuyo rey es Dios, y cuyos administradores son los creyentes.

²² La “constitución de Medina” (*ṣaḥīfat Madīna*) pactada entre Muḥammad, los *saḥāba*, los *anṣār* y el resto de tribus de Medina, incluyendo cristianos y judíos en torno al año 627, supone uno de los referentes fundamentales en la teoría política islámica, así como uno de los textos de tipo constitucional más antiguo, conteniendo una serie de principios políticos fundamentales por los que los ciudadanos de Medina se constituían en una comunidad política. Cf. W. M. Watt, *Islamic Political Thought*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1998.

- c) la garantía de los principios morales y jurídicos de la *šarī'a*, con referencia explícita a la justicia (*'adl*) como fin último, y al *amr bi-l-ma'rūf* como recurso metodológico;
- d) la referencia a la *šūrā* como institución política fundamental;
- e) la garantía de los derechos y libertades de los creyentes.

Evidentemente, dichos principios generales presentan una serie de matices y de elementos muy diversos atendiendo a la pluralidad de tendencias dentro del propio islam político en el Norte de África,²³ los cuales se pondrán de manifiesto, como se verá, a la hora de abordar la relación de éstos con la democracia como concepto y como práctica política. Así, en cuanto a la soberanía, encontramos una disparidad conceptual entre *mulk* y *siyāda*, entre *sulta* como poder del Estado y *sulta* como ejercicio de la autoridad política, así como entre las distintas versiones, más o menos literalistas, de relaciones entre los poderes del Estado (especialmente el ejecutivo), la guía moral-espiritual (*imāma*) y la administración de los asuntos cotidianos de los musulmanes (*idāra*). Asimismo, existen otra serie de cuestiones que deben ser abordadas desde el punto de vista conceptual, tales como la relación entre fe/creyente (*imān/mu'min*) y ciudadanía/ciudadano (*muwātana/muwātin*),²⁴ es decir, las relaciones sociales, identitarias y políticas entre la *umma* y el Estado (*dawla*) en el marco del Estado-nación o del Estado supranacional panislámico, según los casos. Muchas de estas relaciones y problemáticas conceptuales aún no han sido respondidas por el pensamiento político islamista y continúan siendo motivo de controversia entre actores y pensadores de diferentes tendencias dentro del islam político.

En términos generales, puede afirmarse que la historiografía política en torno a la construcción del Estado islámico en Irán ha servido, a partir de los años ochenta del siglo xx, como reafirmación ideológica del pensamiento islamista en el Norte de África en el sentido mencionado, es decir, con un valor funda-

²³ Cf. Aḥmad al-Muṣallalī, *Mawsū'a al-ḥarakāt al-islāmiyya fī l-waṭan al-'arabī wa-irān wa-turkiyā*, Beirut, Markaz Dirāsāt al-Wahda al-'Arabiyya, 2001, pp. 65-87.

²⁴ Ali Jalifa al-Kawārī (ed.), *Al-muwātana wa-l-dīmuqrāṭiyya fī l-buldān al-'arabīa*, op. cit.

mentalmente simbólico en el que el valor del *tawhīd* es actualizado y desarrollado en un contexto sociopolítico concreto y visible, y como plasmación de la posibilidad real de construir un Estado islámico en el presente en el que el islam se manifiesta como un potente agente de transformación de las estructuras. Sin embargo, una vez superada la etapa de la “construcción” (*taṭbīq*) del Estado islámico, en otras palabras, la “construcción del gobierno del islam” o del “gobierno de Dios” (*taṭbīq hukm Allāh*),²⁵ cabe plantearse cuál sería la configuración política y social de dicho Estado/gobierno en el caso norteafricano, dado el modelo iraní, por las evidentes diferencias que separan su visión social y religiosa del modelo mayoritario *sunní* en el Norte de África.

El debate en torno a la inclusión o rechazo de la democracia como marco de desarrollo del Estado islámico se plantea entonces en el pensamiento político islamista norteafricano partiendo de los términos señalados, los cuales sirven de base común a la teoría islamista del Estado, bien que a partir de ellos existe una notable incertidumbre en torno al proyecto político “real” a implementar, teniendo en cuenta las diferentes posiciones de los actores e ideólogos islamistas al respecto.

El Estado islámico y la crítica democrática en el islam político norteafricano: al-Bannā, Yāsīn, al-Gannūṣī

Contrariamente a lo que ocurría en el pensamiento político islámico de principios del siglo xx, fundamentalmente *salafí*, no puede entenderse el desarrollo del pensamiento político islamista sino a partir del análisis conceptual basado en un sistema de ruptura/continuidad que enfrenta conceptos opuestos, optando por la crítica y la ruptura con uno de ellos, y por la aceptación y continuidad con el otro. Esta dialéctica de contrarios tiene sin duda en el concepto de “democracia” uno de sus ejes fundamentales, lo cual se pone de manifiesto en el desarrollo del discurso político de los ideólogos islamistas más importantes del Norte de África, entre ellos el egipcio Ḥasan

²⁵ ‘Abd al-Salām Yāsīn, *Al-Minhāj al-Nabawī: tarbiyya wa-tanzīm wa-zahf*, 4ª ed., Dār al-Afāq, 2001, p. 234.

al-Bannā, el marroquí ‘Abd al-Salām Yāsīn y el tunecino Rāšid al-Gannūšī, auténticos vértices del pensamiento islamista en el mundo árabe desde sus inicios hasta la actualidad.

Si bien sus posturas son divergentes en muchos sentidos, puede afirmarse que todos ellos ponen en relación la necesidad de establecer un gobierno acorde con los principios del islam desarrollados en la *šarī‘a* en sus respectivos países, cuyos gobernantes son considerados ilegítimos y usurpadores del poder desde el punto de vista islámico, dado que ostentan un poder absoluto en detrimento de la ciudadanía, que sufre la represión y la pobreza, es decir, la falta de justicia en términos absolutos, tanto de justicia moral como de justicia económica. Dichos pensadores parten, por tanto, de la denuncia de un sistema injusto a todas luces. A partir de ahí, cada uno de ellos propone su propia alternativa, la cual es explicada en términos axiológicos y, en todo caso, puesta en relación con la democracia como modelo de desarrollo sociopolítico, pues sostienen que, a pesar de la legitimidad internacional de los gobernantes de sus respectivos países y de la apelación “democrática” de sus regímenes, éstos son ilegítimos y antidemocráticos.²⁶

Ḥasan al-Bannā, como ideólogo pionero del islam político y fundador de la primera organización autodenominada *islamista*,²⁷ los Hermanos Musulmanes, en 1928, desarrolla su pensamiento en un contexto sensiblemente diferente al de los ideólogos islamistas posteriores, marcado sin duda por el fin del periodo otomano y el desarrollo creciente del nacionalismo panarabista y otras ideologías exógenas, desde su punto de vista. Aun así, su teoría política fija muchos de los conceptos que luego serán adoptados y desarrollados por la mayoría de los pensadores islamistas árabes, especialmente magrebíes, encontrándose en su obra las primeras reflexiones en torno a un modelo político islámico diferente al califal (por necesidad estratégica coyuntural) y al democrático (por divergencia ideológica y de principios).

²⁶ Cfr. Ma‘ydi Ḥamād et al., *Al-Ḥarakāt al-islāmiyya wa-l-dimuqrāṭiyya. Dirāsāt fi l-fīkr wa-l-mumārāsa*, op. cit.

²⁷ Ḥasan al-Bannā es el primer autor árabe que utiliza el neologismo *islāmiyūn* para referirse, literalmente, a los *islamistas*. Ḥasan al-Bannā, *Al-Imām*, El Cairo, Maktaba Wahb, 1952, p. 96.

Como primer elemento destacado de su pensamiento político, hallamos la noción de “*dawla islāmiyya*” como “estado islámico”,²⁸ llamado a ser la culminación del desarrollo político del mundo islámico en el contexto de la desaparición interina de la institución califal. Para al-Bannā, por tanto, el Estado islámico como “*dawla islāmiyya*” quiere decir:

[...] una serie de esfuerzos e ideas específicas destinadas al generoso intento de revivificar los principios políticos ideales del islam —relacionados con el estado—, consolidándolos primero en las mentes para llevarlos luego a la práctica en la realidad.²⁹

En su conceptualización política, al-Bannā deja meridianamente claro que su concepto de “Estado”, en el sentido mencionado, se desarrolla como un Estado moderno, si bien trata de situarlo en una perspectiva radicalmente diferente a aquella en la que se sitúan los defensores del establecimiento de Estados nacionales (*al-dawla al-qawmiyya/al-waṭaniyya*), pues el Estado islámico no es, desde su punto de vista, una mera organización política, sino que constituye la reconstrucción, tras la caída del califato otomano, del islam como sistema de organización completo (*ṣāmīl*). Esto no significa que al-Bannā rechace el concepto moderno de “nación”, por otra parte tan evidente en el caso de Egipto, sino que éste queda incluido en el proyecto más amplio del Estado islámico.

La organización política del Estado islámico del que habla al-Bannā se basa, en primer lugar, en el concepto de “*waḥdat al-sulṭa*”, es decir, “unidad del poder”, por el cual rechaza sin ambages la división entre un supuesto poder civil (*sulṭa madaniyya*) y otro religioso (*sulṭa dīniyya*). A pesar de ello, su concepción del gobierno y del poder (*sulṭat al-ḥukm*) puede calificarse de moderna, dado que no se trata de una organización de poder teocrático al modo clásico medieval, sino que la organización política del Estado islámico que defiende al-Bannā supone la aceptación de un marco de gobierno parlamentario y constitucional (*al-ḥukm al-dustūrī al-niyābī*) pues dicho marco es el más

²⁸ Ibrāhīm al-Bayāmī Gānim, *Al-Fikr al-siyāsī li-l-imām Ḥasan al-Bannā*, El Cairo, Dār al-Tawzī‘ wa-l-Naṣr al-Islāmiyya, 1992, p. 263.

²⁹ *Ibid.*, pp. 509-510.

próximo a los ideales islámicos, al garantizar el establecimiento de los tres principios sobre los que se establece el sistema de gobierno islámico, a saber:

- a) la responsabilidad del gobernante (*mas'uliyyat al-ḥākīm*)
- b) la unidad de la *umma* (*wahdat al-umma*)
- c) el respeto de la voluntad de ésta (*iḥtirām irādatihā*).³⁰

Dichos principios están en todo caso interrelacionados y pueden ser desarrollados de diversas maneras desde el punto de vista práctico. Especial atención merece sin duda el tercer principio, dado que el respeto de la voluntad popular constituye también uno de los principios de la teoría democrática. Para garantizar dicho respeto, al-Bannā retoma el pensamiento político islámico clásico contenido en el *fiqh siyāsī* para apelar a los mecanismos de control del gobernante, cuyo elemento principal es la referencia a la *ṣūrā*, por la que un gobernante no puede ejercer su poder arbitrariamente, sino que debe remitirse a la *consulta mutua* (*ṣūrā*) establecida por la revelación coránica entre los creyentes (gobernante y gobernados).

A partir de este mecanismo puede entenderse el hecho de que al-Bannā no preste demasiada atención a uno de los elementos fundamentales de la teoría democrática al uso: el pluralismo político (*al-ta'addudiyya*), considerándolo como un elemento accesorio del sistema político islámico, contrariamente a lo esgrimido por los defensores del sistema democrático en el mundo árabe. Al-Bannā afirma que puede establecerse perfectamente un Estado islámico constitucional y parlamentario sin necesidad de contar con más de un partido político, puesto que considera que el pluralismo político puede llevar al enfrentamiento y a la destrucción del segundo de los mencionados principios del Estado islámico, a saber, la “unidad de la *umma*”.³¹ Teniendo en cuenta que dicha unidad es uno de los

³⁰ Ḥasan al-Bannā, *Uṣūl al-islām wa-l-nizām al-iḥtimā'ī*, El Cairo, Dār al-Tawzī' wa-l-Naṣr al-Islāmiyya, 1991, pp. 21-28.

³¹ Ibrāhīm al-Bayāmī Gānim considera que el mencionado rechazo al pluralismo político de al-Bannā podría estar influido en gran medida por la realidad de los partidos políticos egipcios de la época, fruto de un sistema político anquilosado y elitista que vivía bajo la ocupación. Ibrāhīm al-Bayāmī Gānim, *Al-Fikr al-siyāsī...*, op. cit., p. 314.

elementos fundamentales del Estado islámico, el pluralismo se convierte en accesorio.

No obstante, al-Bannā considera sana y necesaria la existencia de una determinada “oposición”, a la que dota de un papel concreto dentro del sistema, diferenciándola, eso sí, cualitativamente, del papel de la “oposición” en las democracias occidentales. Nuevamente, la diferencia se sitúa en el plano de la moral, puesto que al-Bannā considera que en las democracias parlamentarias occidentales el objetivo último que persigue la oposición es conseguir el poder a toda costa, utilizando para ello todos los medios políticos a su alcance. En el Estado islámico, sin embargo, el papel de la oposición sería el de aconsejar al gobierno en su labor, con el objetivo de que ésta se adecue en todo momento a los principios de la *šarī'a*, es decir, implementar en términos morales y políticos el *amr bi-l-ma'rūf* y la *naṣiḥa* o el “buen consejo” a los gobernantes.³²

En cualquier caso, como se ha mencionado, el establecimiento del Estado islámico parlamentario y constitucional que define y defiende al-Bannā se proyecta como una necesidad coyuntural fruto del grave momento histórico vivido por la comunidad de musulmanes ante la ausencia de un califato por primera vez desde la muerte del Profeta en 632. Esto quiere decir que, como luego retomarán autores como el marroquí Yāsīn, el Estado islámico supone una etapa de interinidad y, por tanto, se establece como un sistema coyuntural de gobierno destinado a establecer las bases sobre las cuales se ha de establecer de nuevo el sistema califal, eso sí, despojado de todos sus elementos negativos y reformado con base en los “auténticos” principios del califato según el modelo y el ejemplo profético. Para ello, al-Bannā establece cuatro etapas de desarrollo estrechamente relacionadas con los tres principios del gobierno islámico señalados anteriormente:

- a) establecimiento de gobiernos islámicos en las diferentes regiones (*aqtār*) del mundo islámico;

³² La *naṣiḥa* o “buen consejo” es una institución fundamentada en el derecho islámico clásico y desarrollada por juristas como Ibn Taymiyya que consiste en aconsejar y guiar al gobernante en su labor para que ésta se adscriba y se remita en todo momento a los principios morales y jurídicos de la *šarī'a*.

- b) establecimiento de relaciones de cooperación, pactos y alianzas entre dichos gobiernos con vistas a la unión de todos los pueblos musulmanes y sus gobiernos;
- c) establecimiento de una Liga de Naciones Islámicas (*‘Uṣbat al-Umam al-Islāmiyya*) como institución supra-regional y unificadora;
- d) acuerdo, partiendo de una asamblea propiciada por la Liga, sobre el *imām*-califa para todos los musulmanes.³³

Dichas etapas van a tener una especial significación en otros pensadores islamistas posteriores como Yāsīn, quien, siguiendo a grandes rasgos estas mismas etapas, hará una especial referencia al *imāmato*³⁴ como principio fundamental del califato, incluso por encima del *imārato*, es decir, remarcará la función de liderazgo espiritual, aproximándose a la teoría sufi de la *walāya*,³⁵ por encima —e incluso a expensas— de la función política del *amīr*. Aunque no cabe duda de que al-Bannā explicita la importancia de la implementación del sistema califal como un sistema político, dicho sistema se enmarca asimismo en una referencia espiritual que conviene tener en cuenta, siempre dentro de una actualización metodológica del *fiqh siyāsī* de corte eminentemente salafí.

Prueba asimismo de la adscripción metodológica salafí de al-Bannā es también la metodología de cambio que propone para lograr la consecución del objetivo del Estado islámico y el califato. Dicha metodología parte de dos de los conceptos que definen la teoría salafí: *iṣlāḥ* (reforma) y *tarbiyya* (educación), que son propuestos por al-Bannā en una perspectiva histórica como medios para lograr, por una parte:

[...] la liberación de la nación islámica de toda autoridad extranjera (*tabrīr al-waṭan al-islāmī min kull sultān aynābī*), lo cual es un derecho natural de toda persona que sólo es negado por los opresores y los déspotas tiranos.³⁶

³³ *Ibid.*, pp. 511-512.

³⁴ La última obra publicada hasta ahora por ‘Abd al-Salām Yāsīn lleva precisamente por título *Imāmat al-umma*.

³⁵ Henri Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, 2ª ed., Madrid, Trotta, 2000, pp. 177-178.

³⁶ Ḥasan al-Bannā, *Bayna al-ams wa-l-yawm*, El Cairo, Dār al-Kitāb al-‘Arabi bi-Miṣr, s.d., p. 25.

Dicha liberación debe ser tanto política como económica,³⁷ dado que no es sino mediante la plena liberación de los musulmanes en todos los ámbitos cuando podrá lograrse el segundo gran objetivo de la teoría política de al-Bannā, que no es otro que el establecimiento del Estado islámico:

[...] el establecimiento en esta patria libre [liberada de la autoridad extranjera] del estado islámico libre (*dawla islāmiyya hurra*) que trabaje por los principios del islam, la aplicación de su organización social y el anuncio de sus firmes principios nacionales, haciendo llegar su llamada a toda la humanidad.³⁸

Puede observarse cómo el discurso de al-Bannā maneja conceptos derivados de la modernidad política, pues más allá de conceptos clásicos relacionados con el derecho islámico, la llamada a la autodeterminación como derecho natural de los pueblos, a pesar de su carácter islámico, contextualiza claramente su discurso en la lucha anticolonial. Partiendo de un análisis histórico elaborado desde el primer Estado islámico de Medina, al-Bannā llega a la conclusión de que los árabes y los musulmanes han sido desposeídos de su derecho a regirse a sí mismos (autodeterminación), siendo gobernados y tiranizados por pueblos extranjeros hostiles, de los que el colonialismo y sus aliados poscoloniales en el ámbito político, económico y cultural son el último, más cruel y evidente ejemplo. Para poner fin a esta etapa, necesitan desarrollar una profunda labor de reforma y educación que desemboque en la lucha política.³⁹

En ese mismo sentido, su crítica se dirige abiertamente hacia los gobernantes coloniales y posteriormente al régimen egipcio establecido teóricamente como un sistema democrático, en el que las injusticias sociales llevan al movimiento de al-Bannā a tomar partido en la acción política más allá de la

³⁷ La liberación de la autoridad política y militar extranjera se impone como una necesidad inmediata durante el periodo colonial británico, mientras que tras la independencia, al-Bannā se centra en denunciar la colonización económica de Egipto por parte de las potencias extranjeras, que siguen manteniendo el control financiero del país y sus principales recursos económicos. Cf. Al-Sayyid Yūsuf, *Al-Ijwān al-Muslimūn: hal biyya ṣabwa islāmiyya?*, I: *Hasan al-Bannā wa-binā' al-tanzīm*, El Cairo, Markaz al-Mahrūsa li-l-Naṣr wa-l-Jidmāt al-ṣaḥāfiyya wa-l-Ma'lumāt, 1994, p. 80.

³⁸ Hasan al-Bannā, *Bayna al-ams wa-l-yawm...*, op. cit., p. 25.

³⁹ *Ibid.*, pp. 9-11.

mera labor social. Dicha crítica parte de presupuestos morales generales que quedan garantizados por el islam, pero no por un gobierno que se denomine democrático. Así, afirma:

A la gente sólo le preocupa del sistema de gobierno que éste le proporcione su felicidad y garantice sus derechos; entonces, ¿por qué los gobernantes no se preocupan de esto y proporcionan al pueblo su felicidad a través de la igualdad y el establecimiento y garantía de la justicia?⁴⁰

Ésta será la premisa seguida por el resto de los pensadores islamistas posteriores en la práctica totalidad del mundo árabe y especialmente en el Magreb, y por los propios militantes *ijwaníes* egipcios, especialmente a la hora de utilizar la referencia al Estado islámico como recurso ideológico de legitimidad y de poder, confrontándolo con el modelo “exógeno” de la democracia. Cuando se confrontan ambos modelos, los islamistas apelan de manera recurrente a la famosa carta escrita por al-Bannā en 1938 con ocasión del V Congreso de los Hermanos Musulmanes, dedicada a plantear los fundamentos de un sistema representativo de tipo parlamentario basado en los principios de la *šarīʿa*.⁴¹ Dicha obra sigue planteando los puntos discursivos fundamentales del lado islamista sobre la cuestión democrática prácticamente hasta el día de hoy, pues en ella se abordan los principios que, desde el legado endógeno islámico, recogen todo el aparato jurídico-institucional, político y social necesario para establecer un sistema consultivo semejante a la democracia en términos políticos, pero superior en términos morales. Entre dichos principios, cabe destacar los siguientes:⁴²

- a) la *umma* es la fuente de toda autoridad, de cuyo ejercicio no puede ser privada excepto mediante la propia y verdadera voluntad popular;
- b) necesidad de alternancia en el ejercicio de la autoridad mediante sufragio libre y ecúanime (*iqtirāʿ ḥurr wa-nazīh*);
- c) libertad de opinión libre y sin restricciones (*muṭlaqa bi-ḡayr quyūd*);

⁴⁰ Hasan al-Bannā, *Al-Imām*, op. cit., p. 99.

⁴¹ Cf. Hasan al-Bannā, *Risālat al-muʿtamir al-jāmis*, El Cairo, Dār al-Tawzīʿ wa-l-Našr al-Islāmiyya, 1938.

⁴² *Ibid.*, pp. 178-179, donde se hallan desarrollados todos estos principios.

- d) libertad de establecer leyes religiosas para todas las religiones *celestiales* reconocidas (*al-mu'taraf bi-hā*);
- e) libertad de formación de partidos políticos;
- f) libertad de asociaciones colectivas;
- g) derecho a manifestarse pacíficamente;
- h) derecho de representación del pueblo a través del parlamento elegido de forma libre y ecuánime por un periodo limitado;
- i) derecho de todo ciudadano/a (*muwāṭin/a*) a participar en las elecciones (*intijabāt*);
- j) derecho de todo ciudadano a ser miembro de los parlamentos mediante elecciones o designación;
- k) garantía (*kafāla*) de independencia de los jueces;
- l) separación de poderes;
- m) adecuación de la actuación de la policía y los aparatos de seguridad internos al texto constitucional, y que la seguridad nacional actúe de acuerdo con el gobierno establecido sin que sus mandos entren en posicionamientos políticos ni participen en elecciones u otras actividades políticas.

Evidentemente, no puede mantenerse, en principio, que estos puntos contradicen en forma alguna los fundamentos de la democracia. Sin embargo, hay que tener en cuenta, más allá de lo señalado anteriormente, por un lado, la necesidad programática de los Hermanos Musulmanes en la época en la que este texto fue redactado por al-Bannā, en la que era necesaria una reforma política estructural con vistas a una ampliación de las élites políticas, entre las que los Hermanos Musulmanes querían contarse. Por otra parte, dicha necesidad coyuntural no explicita los mecanismos de implementación de estos principios, lo cual deja pretendidamente un amplio margen para la especulación.

La referencia máxima, no obstante, a los mecanismos de implementación de estos principios, es decir, a la metodología del establecimiento del Estado islámico, no es otra que la *ṣūrā*. La *ṣūrā* no deja de ser un principio básico general de orden político-religioso, puesto que su referencia fundamental es El Corán. De manera amplia, la *ṣūrā* hace referencia, fundamentalmente, al mecanismo de elección del gobernante, ilustrado

históricamente en el ejemplo de los primeros califas, designados mediante *šūrā*, que expresa la libre voluntad (*al-irāda al-ḥurra*) de la *umma*, convirtiendo así la libertad (*ḥurriyya*) en un valor intrínseco del gobierno islámico.⁴³ Sin embargo, más allá de su definición y de resaltar sus valores morales fundamentales en el orden islámico, así como su superioridad axiológica a cualquier otro sistema político “humano”, es difícil encontrar una pormenorización clara de su modo de aplicación a una estructura de poder real. Esta indefinición a la hora de determinar los posibles mecanismos reales de implementación de la *šūrā* no es exclusiva de al-Bannā, sino que será habitual también en pensadores islamistas posteriores, como ‘Abd al-Salām Yāsīn.

En este sentido, ‘Abd al-Salām Yāsīn, como ideólogo fundamental de referencia en el islam político marroquí, desarrolla una teoría del Estado islámico basada fundamentalmente en el concepto de “*dawla islāmiyya*” de al-Bannā, pero con una serie de particularidades debidas, en primer término, a la necesaria actualización del concepto en un contexto histórico y político muy diferente al de al-Bannā, aún sumido éste en las luchas anticoloniales por la independencia,⁴⁴ en el que influye de manera evidente el triunfo de la mencionada Revolución Islámica de 1979;⁴⁵ en segundo lugar, la propia metodología de Yāsīn, quien bebe de una doble fuente metodológica y conceptual: la de la *salafiyya wataniyya* (nacional), en el ámbito político, y la del *taṣawwuf* (sufismo) en el ámbito espiritual.⁴⁶

⁴³ Ha de distinguirse entre la visión política islamista del Estado islámico y la visión jurídica islámica del gobierno islámico, en la que se profundiza en los aspectos jurídicos, religiosos y sociales que enmarcan la axiología de toda estructura de poder basada en los principios del islam. Éste es el caso de gran parte de la obra del egipcio Muḥammad Salīm al-‘Awwā, “Al-Dīn wa-l-binā al-siyāsiyya: wiḥa nazar islāmiyya”, en VV. AA., *Al-Dīn wa-l-dunya fi l-masīhiyya wa-l-islām*, s.l., Markaz Dirāsāt al-Masīhiyya al-Islāmiyya, 1998, pp. 75-91.

⁴⁴ Al-Bannā vivió la independencia de su país, así como el proceso revolucionario posterior, al ser Egipto pionero de la lucha anticolonialista árabe; sin embargo, las luchas ideológicas de su época estaban aún centradas en los modelos políticos y sociales a establecer tras las independencias nacionales.

⁴⁵ A partir de esa fecha, reforzado sin duda ideológicamente por el establecimiento del Estado islámico en Irán, es cuando el movimiento islamista liderado por Yāsīn empieza a estructurarse organizativamente y a cobrar un mayor protagonismo como actor social y político en Marruecos.

⁴⁶ Juan Antonio Macías Amoretti, *Entre la fe y la razón: los caminos del pensamiento político en Marruecos*, Alcalá, Editorial Alcalá, 2008, pp. 116-123.

La necesaria actualización conceptual de Yāsīn viene marcada por el fracaso del Estado independiente en Marruecos, caracterizado por una serie de crisis en los ámbitos político-institucional, económico, social y cultural, entendidas todas ellas por Yāsīn como una única crisis fundamentalmente espiritual y religiosa. De esta forma, y teniendo en cuenta que Marruecos se erige *de facto* como una monarquía de derecho divino, Yāsīn pretende reelaborar el concepto de “Estado islámico” como oposición a la pretendida legitimidad religiosa del rey de Marruecos como *amīr al-mu’minīn*. Desde ese punto de vista, pretende deslegitimar la autoridad religiosa del rey desde la autoridad de la propia ley islámica, arguyendo los principios morales y políticos del sistema islámico de gobierno con la Justicia (*‘adl*) como valor supremo.⁴⁷ Para Yāsīn, dicha condición es imprescindible, pues no puede considerarse islámico ningún sistema de gobierno que no tenga la justicia como bien moral superior y, por tanto, que no garantice el establecimiento de la justicia entre sus ciudadanos. Un sistema de gobierno tal no es otro que una tiranía (*al-ḥukm al-ḡabrī*).⁴⁸ Frente al modelo político tiránico, el islam presenta una serie de valores e instituciones que deben ser actualizadas para poner fin a dicha tiranía y lograr el “gobierno divino” en el que los creyentes están dotados de derechos y el gobierno se ejerce con la guía indiscutible y perfecta de la revelación. La principal institución vuelve a ser la *ṣūrà*, que debe regir las relaciones entre gobernantes y gobernados en un Estado islámico. A este modelo de relaciones políticas, Yāsīn lo denomina *ḥukm al-ṣūrà*, es decir, el “gobierno de la *ṣūrà*” o *ṣūràcracia*.⁴⁹ Dicho sistema está basado en la consulta mutua entre gobernante y gobernados, de manera que prevalezca en todo momento el consenso como regla política fundamental, siempre que éste esté de acuerdo con los principios y prescripciones de la *ṣarī‘a*.

⁴⁷ Cf. ‘Akāṣa Ben al-Mustafā, *Al-Islāmiyyūn fī-l-Magrib*, Casablanca, Tubqal, 2008.

⁴⁸ Yāsīn no duda en calificar como tiránico (*ḡabrī*) al sistema político marroquí, por no respetar, desde su punto de vista, los principios morales del islam.

⁴⁹ Para ampliar el concepto y sus connotaciones en el contexto marroquí, cf. Juan Antonio Macías Amoretti, “Hacia el estado ‘ṣūrà-crático’ en Marruecos: los conceptos de ‘iḡtihād’ y ‘ḡihād’ en el discurso político de ‘Abd al-Salām Yāsīn”, *op. cit.*, pp. 153-173.

El concepto de “dawla islāmiyya”, según Yāsīn, se contrapone al gobierno tiránico enarbolando la *šūrā* como emblema y solución. Al igual que para al-Bannā, para Yāsīn el concepto de “dawla islāmiyya” significa una puesta en marcha activa (*zahf*) de la conciencia colectiva de los musulmanes en términos políticos, desarrollada fundamentalmente mediante la educación (*tarbiyya*) y el esfuerzo colectivo (*jihād*) y de interpretación (*iytibād*)⁵⁰ de la realidad en clave espiritual, adaptando dicha realidad, en todos sus ámbitos, al ideal islámico revelado a través de las fuentes, El Corán y la *sunna*. Dicha labor de “islamizar la modernidad”⁵¹ debe ser emprendida por los musulmanes como tarea histórica ineludible (*wazīfa tārijiyya*) planteada pretendidamente en un contexto de modernidad.

Al mismo tiempo, y al igual que para al-Bannā, el concepto de “Estado islámico” en Yāsīn está sometido a dos condicionantes fundamentales que lo caracterizan: el tiempo y el espacio. Para él, el concepto de “dawla islāmiyya” es un concepto marcado por una necesaria interinidad; es decir, dicho Estado se debe establecer como paso previo al establecimiento de una sociedad islámica perfecta que abarque toda la *umma* conforme al propio ideal de la Medina profética, la cual debe ser liderada por un califa “sucesor del Profeta” (*jalīfa rasūl Allāh*)⁵² elegido entre los creyentes. Desde el punto de vista geopolítico, por otra parte, el sucesivo establecimiento de Estados islámicos en las diferentes “regiones” (*aqṭār*) del mundo islámico no es, por tanto, sino el primer paso para la progresiva “liberación” (*taḥrīr*) y “unificación” (*tawḥīd*) de toda la *umma* en una única estructura política caracterizada por la autoridad suprema de la revelación.⁵³ Partiendo de los mismos conceptos de al-Bannā, no se encuentra en Yāsīn, sin embargo, una pormenorización tan detallada de los elementos constitutivos del Estado islámi-

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ Como uno de los emblemas del discurso de Yāsīn y objetivo primordial de su acción social, política y religiosa, la “islamización de la modernidad” es asimismo el título de una de sus obras más conocidas. Cf. Abdessalam Yassine, *Islamiser la modernité*, Casablanca, Al Ofok, 1998; cf. asimismo la versión árabe, publicada posteriormente bajo el título “El Islam y la modernidad”, en ‘Abd al-Salām Yāsīn, *Al-Islām wa-l-ḥadāṭa*, Oujda, Al-Hilāl, 2000.

⁵² ‘Abd al-Salām Yāsīn, *Al-Minhāy*..., *op. cit.*, p. 26.

⁵³ *Idem.*

co como en el desarrollo del pensamiento del egipcio, pues la consideración espiritual de la acción política predomina ampliamente en el discurso de Yāsīn, haciendo más difícil el acceso a la comprensión diáfana de su mensaje político.

La “liberación” de las regiones musulmanas que preconiza Yāsīn, utilizando paradójicamente el concepto árabe *tabrīr*, tradicionalmente empleado por la crítica marxista árabe y los movimientos independentistas y anticolonialistas, ilustra la oposición del pensamiento islamista a la modernidad impuesta por Occidente como modelo único de desarrollo cultural, social y político, fomentado desde las propias élites “occidentalizadas” de los países musulmanes. Una vez alcanzada la liberación política (de los regímenes tiránicos en el poder) y cultural (del modelo hegemónico de modernidad occidental) mediante la educación y el esfuerzo colectivo, y antes de lograr la unificación de toda la *umma* previa al califato, Yāsīn propone el establecimiento de “*imāmatos* regionales” como organización política legítima en cada uno de los Estados islámicos liberados, cada uno de los cuales sería guiado por un *imām* regional (*imām quṭrī*)⁵⁴ en cada país. Emprendiendo acción “regional” (*quṭrī*), en primer término, las estructuras políticas de cada país serán transformadas progresivamente en Estados islámicos dirigidos por un *imām* y regidos por la *ṣūrā-cracia* y, en el mismo sentido en el que dicha institución era entendida en la época profética y en el desarrollo político del califato *Rāšidūn*, las estructuras estatales serán entendidas como secciones regionales pertenecientes al único califato.

Sin embargo, al referirse al califato (*jilāfa*), Yāsīn no aboga por la continuidad del modelo político califal desarrollado históricamente como una organización islámica supranacional de corte imperial y absoluto, sino por la ruptura con dicho modelo injusto y el establecimiento de un “auténtico” califato profético. El califato “histórico” es para Yāsīn una institución ilegítima y corrupta a partir del advenimiento de los Omeya (661) hasta su desaparición bajo los Otomanos (1924)⁵⁵ y, por lo tanto, des-

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ Cuando Yāsīn hace referencia en sus escritos al califato “histórico”, suele entrecomillar la palabra “*jilāfa*” (califato), por considerar inapropiada su utilización aplicada a dichas estructuras políticas.

tacable tan sólo por servir de contraejemplo para el auténtico desarrollo del califato islámico ideal a restablecer que parte del modelo profético “heredado” (*al-jilāfa al-wārīta*)⁵⁶ de la práctica consultiva y piadosa de la primera comunidad de Medina. De ahí que la nueva organización no sea sólo una mera tarea histórica o política a desarrollar, sino fundamentalmente espiritual:

[...] una que pretenda establecer, generaciones después de los primeros musulmanes, el virtuoso califato de Dios y su Profeta en la Tierra mediante el recurso a la educación y al *jihād* con el objetivo de restablecer el Califato según el método profético (*minhāy al-nubuwwa*) tras el gobierno interino y tiránico que ha prevalecido durante muchos siglos.⁵⁷

En una concepción diacrónica de la Historia, Yāsīn considera el advenimiento del Estado islámico bajo la forma del Califato como un hecho inevitable tras el desarrollo y la decadencia del *hukm al-ḡabrī* a pesar de lo cual deberá contar con el apoyo y la colaboración de todos los creyentes⁵⁸ para su definitivo triunfo y establecimiento, que deberá lograrse en sucesivas etapas, destinadas a lograr los siguientes objetivos:

- a) sustitución del gobierno despótico (*al-ḡukm al-mustabidd*) por la *ṣūra*;
- b) propagación del mensaje islámico y establecimiento de la educación islámica;
- c) liberación económica, militar y política de la *umma* islámica.⁵⁹

Estos tres objetivos conforman el eje básico de actuación en la transformación del sistema, en torno a los cuales se di-

⁵⁶ ‘Abd al-Salām Yāsīn, *Al-Minhāy*..., *op. cit.*, p. 26.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁸ En una primera etapa “nacional”, el deber de poner en marcha el *jihād* y lograr el cambio de estructuras debe estar liderado por los islamistas, concebidos como los miembros más conscientes y preparados intelectual y sobre todo espiritualmente, de la comunidad y, por tanto, vanguardia del proceso de transformación. De ahí que Yāsīn apele constantemente a la calificación de “*ḡund Allāb*” (soldado de Dios) para referirse a los militantes del movimiento islamista, lo cual puede relacionarse nuevamente con el concepto místico *ḡund* empleado por al-Gazzālī. *Cfr.* Abū Ḥamid Muḡammad ibn Muḡammad al-Gazzālī, *Iḡyā*..., *op. cit.*, vol. II, pp. 8-11.

⁵⁹ Muḡammad Ṣaḡīr, *Al-Fikr al-siyāsī l-maḡribī l-mu‘āṣir*, Casablanca, Afrīqiyā l-Ṣarq, 2005, p. 354; ‘Abd al-Salām Yāsīn, *Al-Minhāy*..., *op. cit.*, pp. 399-402.

buja el proyecto de Yāsīn. Evidentemente, el *ḡihād* cobra un papel fundamental en su desarrollo, dado que es el motor que impulsa el desarrollo sucesivo de dichas etapas, siempre con la perspectiva del inevitable triunfo final de los musulmanes y el islam como modelo de desarrollo integral. En este sentido, a la hora de definir el Califato, Yāsīn afirma:

El Califato es la esperanza de todos los musulmanes. Fuera de nosotros es considerado como una gran arrogancia y un gran peligro porque creen, con razón, que sacará a la mayoría de los habitantes de la tierra de la pobreza y la marginación. El bloque formado por el mundo pobre y colonizado no encuentra alternativa para transformarse ni en la devoción al Oriente ignorante (*al-ḡāhiliyya*), ni en Occidente, por lo que la única alternativa es el Califato Islámico. El día que se realice la liberación, el mundo pobre sabrá que la victoria es nuestra religión, y no los eslóganes de la política.⁶⁰

Frente al ideal de la *civitas* islámica representada por el Estado islámico califal y profético, la alternativa opuesta a la que Yāsīn hace mención es la *democracia*. En principio, Yāsīn no se posiciona contra el sistema democrático *per se*, siempre que éste sea entendido como un sistema político surgido y desarrollado en las sociedades occidentales y, por tanto, completamente ajeno a la realidad histórica y espiritual de los pueblos islámicos. Yāsīn destaca que, en la teoría al menos —no así en la práctica—, la democracia comparte con el sistema islámico la justicia como fin último a alcanzar, en cuanto sistema de valores.⁶¹ La diferencia estriba, para Yāsīn, en el origen de la ley que garantiza el establecimiento de los valores, así como en el concepto y la detención de la “soberanía”. En el sistema democrático, la regulación de la convivencia y del papel de las instituciones está basado en un criterio “exclusivamente humano”,⁶² lo cual hace incompatible dicho sistema con las sociedades islámicas, en las que la tradición y los valores arraigados hacen que cualquier

⁶⁰ ‘Abd al-Salām Yāsīn, *Al-Minhāy...*, *op. cit.*, p. 400.

⁶¹ Muhammad zarīf, *Al-Islāmiyyūn al-maghāriba: ḡisābāt al-siyāsiyya fī l-‘amal al-islāmī, 1969-1999*, Casablanca, Manšūrāt al-Maḡalla al-Maghribiyya li-‘Ilm al-Iḡtimā’ al-Siyāsī, 1999, p. 113.

⁶² ‘Abd al-Salām Yāsīn, *Al-Šūrā wa-l-dīmuqrāṭiyya*, Casablanca, Al-Ufuq, 1996, p. 43.

desarrollo político deba fundamentarse en la soberanía única y exclusiva de Dios. Así, en el sistema islámico que se desarrolla en el Estado islámico en sus diferentes etapas, la revelación contenida en El Corán y la *sunna* debe ser la única y absoluta fuente legítima de legislación posible, sin necesidad de intervención humana alguna, y sin que el hombre sea erigido como “sustituto” de Dios en la tarea de legislar.⁶³ De este modo, según Yāsīn, en el sistema democrático se produce una “negación de Dios” y de los principios religiosos como fundamento vital, individual y comunitario, por lo que el laicismo militante que caracteriza las sociedades europeas consideradas democráticas —con énfasis en el ejemplo francés—⁶⁴ es uno de los grandes males de la contemporaneidad, dado que al dejar de lado a Dios en el sistema político se produce una negación de la revelación y de la *šarī‘a* como principio legislativo individual y comunitario y, por tanto, se produce una identificación entre democracia y laicidad,⁶⁵ entendiendo la laicidad no como un mero concepto social, sino como un mal absoluto *per se* consistente en la expulsión de Dios de la sociedad. Por ello, Yāsīn rechaza frontalmente la utilización del concepto de “democracia” en cuanto concepto teórico, pero también la importación del sistema democrático a cualquier país islámico, dado que, según él, cualquier intento de implantar dicho sistema en una sociedad islámica terminará necesariamente en fracaso, dada la profunda adhesión colectiva y sin matices a los principios del islam por parte de los musulmanes. Evidentemente, la totalización de esta afirmación no deja lugar a espacios de libertad religiosa ni de contestación política más allá de los marcados por la propia *šarī‘a*, siendo la educación (*tarbiyya*) la herramienta necesaria para “concienciar” a todos los musulmanes de la verdad absoluta contenida en la necesidad de implantar un sistema político basado exclusivamente en el islam.

De ahí que la crítica más feroz de ‘Abd al-Salām Yāsīn vaya dirigida no sólo contra las potencias neo-coloniales que tratan de imponer la democracia como única vía de desarrollo so-

⁶³ *Ibid.*, p. 11.

⁶⁴ ‘Abd al-Salām Yāsīn, *Al-islām wa-l-ḥadāṭa*, *op. cit.*

⁶⁵ ‘Abd al-Salām Yāsīn, *Ḥiwār ma‘a al-fuḍalā’ al-dimuqrāṭiyyīn*, Casablanca, Al-Ufuq, 1994, p. 62.

ciopolítico y el occidental como el único modelo de desarrollo cultural hegemónico, sino, sobre todo y de manera vehemente, contra los defensores de la democracia en los propios países islámicos, dado que, según su punto de vista, cometen una traición contra la propia moral islámica y contra el legado histórico y cultural del islam, bien sea por ignorancia (*ḡabl*) o por tiranía (*ḡabr*), siendo ambos exponentes de los mayores males a combatir en la sociedad islámica mediante el esfuerzo colectivo (*ḡihād*) por la educación y la justicia.

En Túnez, la vía ideológica emprendida por Rāšid al-Gannūšī puede considerarse como otra alternativa ideológica del islam político magrebí fundada sobre el concepto del Estado islámico, pero con un desarrollo ciertamente original que conjuga elementos heteróclitos en su teoría política, procedentes tanto de la teoría islamista “clásica” del Estado islámico desarrollada por al-Bannā y continuada por Yāsīn, como de la teoría democrática y de derechos humanos. Así, dicha originalidad estriba en que Gannūšī opone la concepción ideal del Estado islámico como un Estado “democrático” de derecho como única alternativa frente al endémico autoritarismo magrebí implementado por las élites políticas y económicas autóctonas que han patrimonializado los Estados árabes, y particularmente magrebíes, desde sus independencias, y que está caracterizado por lo que él denomina como un secularismo radical o “pseudo-secularismo” basado en los elementos más negativos del secularismo occidental que equiparan dichos elementos con la modernización.⁶⁶ Uno de los esfuerzos conceptuales más evidentes en Gannūšī se encamina a oponer estas dos visiones del Estado, a saber, el ideal del Estado islámico de derecho frente a la realidad autocrática presente en los países del Magreb, así como a aclarar los matices que distancian su concepción del Estado islámico con el concepto de teocracia al que sus detractores laicistas asocian su ideal político:

Mientras que en la teocracia clásica el *establishment* religioso es controlado por el estado, en el Magreb es el estado, controlado en todo

⁶⁶ Rāšid al-Gannūšī elabora dicha teoría en el marco del Estado tunecino, cuyo “afrancesamiento” constituye para él uno de los signos más evidentes de la secularización radical de las élites políticas del Magreb.

momento por una élite secularista, el que controla la religión y sus instituciones.⁶⁷

Evidentemente, desde esta óptica Gannūšī se esfuerza por situar el inevitable conflicto en torno a dos ámbitos bien diferenciados de los que él mismo se aleja: por un lado, la legitimidad religiosa clásica desarrollada en instituciones como el *imārato* de los creyentes y la dignidad del *ḥāmi al-ḥima al-dīn* (protector del santuario de la religión), y, por el otro, la legitimidad política de los autoproclamados “modernizadores” que justifican la política autoritaria y la opresión desde las propias élites gobernantes de los países del Magreb con el beneplácito y el apoyo explícito de Occidente, constituyéndose en continuadores de la política de represión y opresión desarrollada por los colonizadores, especialmente por Francia en el caso del Magreb, siendo la sociedad no la fuente de la soberanía, sino el campo de acción de la élite secularizadora radical. Por ello, para emprender una labor de transformación y modernización “auténtica” del sistema político y de la sociedad tunecina, la sociedad civil debe tomar el control de sus propias instituciones, ahora en manos del Estado secularizador.⁶⁸

El islam político tunecino, en la visión teórica de Gannūšī y en la práctica sociopolítica del MTI y al-Nahḍa, se opone a la instrumentalización del Estado y a la interpretación tradicionalista de la religión, situándose como vanguardia del Estado islámico a construir y reclamando una modernidad propia en los ámbitos cultural, político y económico basada en el control de los propios recursos y en la recuperación de los valores de la tradición histórica y moral islámica:

En vez de pseudo-modernidad, hoy los islamistas buscan la modernidad genuina, la que emana de dentro, la que es respuesta a las necesidades locales y que está en conformidad con la cultura local y con el sistema de valores. Ningún musulmán rechazaría la modernidad con el significado

⁶⁷ Rachid al-Ghannouchi (*sic.*), “Secularism in the Arab Maghreb”, en Azzam Tamimi y John L. Esposito (eds.), *Islam and Secularism in the Middle East*, Londres, Hurst & Co., 2000, p. 97.

⁶⁸ Como ejemplo de esto, Gannūšī suele citar el papel del ejército y de la policía como cuerpos de represión y no de seguridad, siendo éste el principal elemento de “modernización” heredado de las fuerzas de seguridad coloniales.

de emplear herramientas modernas, procedimientos y mecanismos en la tarea política o en el control de la economía. Nosotros, islamistas tunecinos, valoramos la dignidad humana y las libertades civiles, aceptamos que la voluntad popular es la fuente de la legitimidad política y creemos en el pluralismo y en la alternancia en el poder mediante elecciones libres.⁶⁹

En términos más generales, Gannūšī sitúa el centro de su proyecto político en el campo axiológico, concretamente en el valor sagrado de la dignidad humana, que debe quedar amparada en el sistema político y garantizada mediante el establecimiento de las mencionadas libertades civiles y de mecanismos electorales como medio de manifestación de la voluntad popular. Dichos elementos acercan su postura a la del ideal democrático, si bien los valores que sostienen dicho sistema proceden del ámbito islámico y de la *šarī'a*. Es por ello que Gannūšī denuncia el supuesto conflicto entre fundamentalismo/extremismo *vs.* modernidad/democracia, lo cual desde su punto de vista no es real, ya que el conflicto se plantea en realidad en términos culturales y políticos entre el movimiento islamista, que representa la modernidad y la democracia “auténticas” *vs.* los regímenes políticos en el poder, que utilizan una pseudo-modernidad exógena y una fachada pseudo-democrática cargada de referencias a los derechos humanos y a la sociedad civil para legitimar la implementación de políticas autoritarias y de prácticas violentas y represivas. Por tanto, la lectura del conflicto élite primaria/ciudadanía que emprende Gannūšī es definida como un conflicto cultural, en primer término, y como un conflicto político entre opresores y oprimidos, o, en sus propias palabras, “entre un pueblo que lucha por su libertad y dignidad, por compartir el poder y los recursos, contra unos gobernantes absolutos y corruptos que han convertido el estado en una herramienta de represión (...). Es sobre legitimidad y sobre a quién pertenece. Es sobre la naturaleza del gobierno, sobre la elección entre autocracia y democracia”.⁷⁰

Así, el ideal islámico de libertades y derechos contrasta en el discurso de Gannūšī con el concepto del “*tawahhūš*” o “asal-

⁶⁹ Rachid al-Ghannouchi (*sic.*), “Secularism...”, *op. cit.*, p. 100.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 101.

vajamiento” que según él caracteriza a las sociedades que se alejan de sus principios morales, materializadas en el Magreb por regímenes que se amparan en la violencia política de Estado y que son, según Gannūši, continuadores de la política colonial de represión y enriquecimiento ilegítimo de las élites. La solución a este estado de cosas, es decir, la liberación política y económica y el establecimiento definitivo de la justicia social, sólo podrá llegar de manera irrenunciable a través de la vuelta comunitaria a los principios de la fe y los valores islámicos. Dichos valores, con la justicia en primer término, son, según Gannūši, los únicos capaces de imponer la paz social y hacer respetar sus principios. De esta forma, en el Estado islámico que quede establecido tras esta concienciación colectiva, los recursos “mundanos” como el uso de la violencia como monopolio estatal no serán la única solución a la criminalidad o a la oposición política, sino que la simple y total fidelidad a la *šarī'a*, y el ejercicio del bien y el rechazo del mal (*al-amr bi-l-ma'rūf*) como recurso metodológico fundamental del Estado lograrán, por sí solos, establecer un régimen de justicia y de paz.

En este sentido, y a pesar de la evidente ingenuidad del postulado anterior que redundaba en el carácter moral del Estado islámico, Gannūši desarrolla algunos de los elementos que deben formar parte de dicho Estado. Entre otros, afirma que la relación entre el Estado que administre la sociedad islámica (a saber, el Estado islámico) y sus ciudadanos debe estar basada en la *bay'a* como institución de referencia fundamental, que debe ser entendida como un contrato consensuado por el que el gobernante asume la autoridad otorgada libremente por el pueblo, autoridad que está limitada y regulada por la *šarī'a*.

Hasta que se establezca un sistema islámico de gobierno basado en la *bay'a* y en la *šūrà*, Gannūši es explícito al afirmar que la segunda mejor alternativa para los musulmanes es un régimen democrático secular basado en la razón. En dicho sistema, que Gannūši considera en todo caso un régimen interino de consenso entre los diferentes actores políticos, debe garantizarse de pleno acuerdo el respeto a los derechos fundamentales de todos los ciudadanos sin discriminación alguna, especialmente en términos de libertades civiles y derechos humanos. Dicho sistema interino, que no estaría obligado a remitirse a un marco re-

ligioso islámico de referencia, debería servir para, en una primera etapa de transformación del Estado y la sociedad, evitar el despotismo y la autocracia, contando con la participación plena de la ciudadanía, pues en todo caso, para Gannūšī, un sistema de gobierno secular y democrático sería mejor que un sistema despótico de gobierno que se proclame islámico. Acorde con esta idea, que sería válida para Túnez y para el resto de los países musulmanes, Gannūšī afirmó recientemente que “el estado democrático en Túnez es el estado islámico, en el que el pueblo se gobierne por su propia voluntad”.⁷¹

Así, Rāšid al-Gannūšī, como opositor declarado al régimen secular del Túnez post-colonial⁷² y fundador de Haraka al-Ittiyāh al-Islāmī (Movimiento de la Tendencia Islámica, MTI) en 1981 y de su sucesor, el Movimiento *al-Nahḍa*, a partir de 1989, se ha mostrado en repetidas ocasiones dispuesto a contribuir a fundar un Túnez democrático en el que se reconozcan las libertades y los derechos públicos, lo cual supone el *leitmotiv* de todo su discurso político.⁷³ Por tanto, al contrario que Yāsīn, no rechaza abiertamente la democracia como concepto y como sistema, si bien matiza la necesidad de adaptar el modelo democrático a una sociedad islámica,⁷⁴ puesto que tanto la democracia como la modernidad, para él, deben ser concebidas en un marco de referencia cultural e identitario islámico.⁷⁵ Para ello,

⁷¹ Palabras pronunciadas en el marco de una entrevista en el programa de televisión *Fī l-Ŷamīm*, de la BBC Árabe (01/09/2009).

⁷² Los repetidos intentos de “democratización” del presidente Ben ‘Alí y sus escasas consecuencias reales en la sociedad son el tema de la contribución de Larbi Sadiki, “Engendering Citizenship in Tunisia: Prioritizing Unity over Democracy”, en Yahia H. Zoubir y Haizam Amira-Fernández, *North Africa: Politics, Region, and the Limits of Transformation*, Londres/Nueva York, Routledge, 2008, pp. 109-132.

⁷³ Cf. Rāšid al-Gannūšī, *Al-Hurriyyāt al-‘amma fī l-dawla al-islāmīyya*, Beirut, Markaz Dirāsāt al-Waḥḍa al-‘Arabiyya, 1993.

⁷⁴ Rāšid al-Gannūšī sostiene sin ambages la compatibilidad de los valores democráticos con los principios del gobierno islámico desde el punto de vista jurídico de la *šarī‘a*, lo que le singulariza como ideólogo islamista de oposición en el Magreb. Cf. Rāšid al-Gannūšī, *Al-Mabādī’ al-asāsiyya li-l-dīmuqrāṭīyya wa-usūl al-hukm al-islāmīyya*, Casablanca, Dār al-Furqān, 1994.

⁷⁵ No es casualidad que la posición conciliadora de Gannūšī con respecto al sistema islámico y la democracia le haya valido diversas críticas por parte no sólo de los opositores laicistas al MTI, sino incluso por parte de sectores islamistas internacionales, como lo puso de manifiesto la crítica recibida desde el Boletín de la Guardia Revolucionaria de Irán a principios de los años ochenta. Azzam Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 63-64.

al igual que en el discurso elaborado por Yāsīn en Marruecos, el movimiento islamista, como vanguardia de la sociedad islámica, debe luchar por concienciar al resto de sus derechos y sus deberes como musulmanes, teniendo al islam como referencia a la hora de desarrollar un proyecto social y político integral que consiga acabar finalmente con la falta de libertades y la desigualdad a favor de un orden islámico justo, garantizado de forma explícita por la *šarī'a* islámica y por el recurso a la *šūrà* como modelo de desarrollo sociopolítico.

Las razones para la puesta en marcha de un proyecto de amplio espectro que lleve a los musulmanes a establecer un orden justo son argumentadas por Gannūšī con base en dos tipos de causas: por una parte, causas de tipo interno y, por otra, causas de tipo externo. Con respecto a las causas de tipo interno, Gannūšī señala la propia necesidad de la sociedad islámica de conformarse en una sociedad regida conforme a los principios del islam y de la *šūrà*, cuyo desarrollo se ha visto interrumpido por “los regímenes de opresión (*al-ŷawr*) heredados de la *ŷāhiliyya* y del espíritu imperialista de nuestra época”.⁷⁶ En cuanto a las razones externas, Gannūšī señala la destrucción del pensamiento y la política islámica por el dominio depredador de lo que denomina los “ifranŷ”, es decir por la influencia negativa del neocolonialismo occidental en el mundo islámico, caracterizado por un abuso económico y por una alienación cultural.

El discurso de los ideólogos islamistas en el Magreb, especialmente Gannūšī y Yāsīn, está fundamentado en una metodología de oposición conceptual con base en la contraposición de conceptos que representan proyectos políticos ideales e *ideologizados* en una dinámica de ruptura/continuidad. Gannūšī⁷⁷ habla de una oposición basada en el mensaje islámico, pero con una evidente carga identitaria y fundamentalmente política de base ampliamente secular y nacionalista, especialmente en cuando al uso de su conceptualización política en el discurso, como se ha visto. Gannūšī, al contrario que Yāsīn, no rechaza de plano

⁷⁶ Rāšid al-Gannūšī, “Harakat al-Nahda fi l-siyāq al-tārījī li-l-mašrū‘ al-islāhī” [consultado en www.nahdha.info/arabe/Sections-artid-53.html, diciembre de 2009].

⁷⁷ Cf. Rāšid al-Gannūšī, *Muqārabāt fi l-‘ilmāniyya wa-l-muštama‘ al-madani*, Londres, Al-Markaz al-Magāribī li-l-Buḥūṭ wa-l-Tarḡama, 1999.

los conceptos políticos desarrollados en la tradición occidental, puesto que considera su validez coyuntural a favor del establecimiento de su proyecto sociopolítico y del desarrollo de las libertades y los derechos de la sociedad tunecina de manera integral. En cierta forma, la metodología política de Gannūši está basada en retomar la lucha anti-colonialista emprendida por el nacionalismo árabe secular desde una óptica islámica, de manera que, ante el evidente fracaso del nacionalismo árabe después de 1967 para lograr sus propósitos, el islam se erige como nuevo referente de la acción política liberadora contra el neocolonialismo y sus aliados en Túnez. En suma, Gannūši constata en su discurso la validez del proyecto islámico como marco de un desarrollo político y social plenamente moderno, cuyos presupuestos están anclados en la contemporaneidad, lo que evidencia que en su discurso, la vuelta al pasado ideal que caracteriza a la ideología islamista tiene un matiz meramente referencial desde el punto de vista del posicionamiento histórico-cultural e identitario, principalmente.

Al igual que Yāsīn, Gannūši considera que la democracia como sistema sociopolítico y sus conceptos “adyacentes” como “sociedad civil”⁷⁸ y “derechos humanos”, principalmente, son el resultado de un desarrollo histórico-político determinado, en este caso el de las sociedades occidentales a partir de las revoluciones burguesas del siglo XVIII. En cuanto desarrollo de una determinada sociedad, Gannūši, al contrario que Yāsīn, no tiene nada que objetar, más bien lo considera positivo desde el punto de vista del avance social, científico-tecnológico y político que supusieron dichas revoluciones en la emancipación de los ciudadanos europeos con respecto al poder absolutista del antiguo régimen. Estos avances en los campos científico-tecnológico y socio-político son ampliamente definidos por Gannūši en su discurso para Túnez y para el resto del mundo islámico.

Sin embargo, el matiz discursivo de Gannūši cambia sustancialmente cuando se refiere a estos mismos conceptos (“de-

⁷⁸ Cf. Rāšīd al-Gannūši, *Muqārabāt fī l-‘ilmāniyya...*, op. cit., donde Gannūši desarrolla su concepto de “sociedad civil”, desde un punto de vista eminentemente salafí, como una asociación libre de la ciudadanía para ejercer sus derechos englobada en el llamado “movimiento islámico”.

mocracia”, “sociedad civil”, “derechos humanos”) desde la teoría política de los regímenes en el poder y sus aliados entre las élites gobernantes.⁷⁹ En este caso —es interesante matizarlo—, la metodología de ruptura/continuidad basada en la oposición de conceptos que maneja Yāsīn (democracia/laicidad, sociedad civil/*umma*, derechos humanos/derechos de los creyentes en la *šarīʿa*, etcétera), se transforma en una metodología de continuidad/ruptura basada en la oposición de significados de esos mismos conceptos. Así, la “democracia” de la que hablan y afirman defender las élites gobernantes no es la misma democracia que surgió y se desarrolló en Occidente, puesto que la democracia no puede ser importada sin más a los países de tradición islámica sin realizar antes un proceso crítico de adaptación cultural, social y política, dado que entonces se corre el riesgo de importar un sistema vacío de contenido y, por tanto, falso en su desarrollo. La teoría de la “falsa democracia” sirve a Gannūšī para denunciar a los regímenes árabes auto-proclamados “democráticos”, con Túnez a la cabeza, como regímenes opresores “disfrazados de democráticos”:

Entre los resultados del proyecto de occidentalización (*taghrīb*) emprendido por los regímenes dictatoriales [árabes], destaca el estado de alienación (*ightirāb*) de las élites gobernantes a las que se dio plenos poderes en la propia tierra del Islam (*dār al-islām*) una vez fragmentada, así como sobre su población, resultando un terrible fracaso del proyecto nacional de desarrollo —laico y occidentalizante— que impuso un discurso político y unos métodos de instrucción para la élite en una categoría, y al resto de la población en otra categoría.⁸⁰

Por tanto, una vez constatado el fracaso del modelo de desarrollo político basado en la occidentalización, Gannūšī considera necesario abordar la tarea de cambiar el sistema en base a unos presupuestos islámicos endógenos. No obstante, el ejercicio del poder es necesario en una concepción islámica del Estado, en la que éste se rige por los principios de la *šarīʿa* para alejar a la sociedad del despotismo, la opresión y el desorden y para, en última instancia, alcanzar el fin último, desde el punto de vista axiológico, de toda estructura social en el islam: la

⁷⁹ François Burgat, *L'islamisme au Maghreb*, París, Payot, 1995, p. 275.

⁸⁰ Rāšid al-Gannūšī, “Ḥarakat al-Nahḍa...”, *op. cit.*, pp. 6-7.

justicia (*al-ʿadl*). Para ello, el “movimiento islámico” —concepto desarrollado ampliamente en el discurso ideológico de Gannūšī— debe actuar a modo de “sociedad civil” consciente para, una vez alcanzado el poder, transformar las estructuras de explotación y opresión en unas estructuras islámicas socialmente justas basadas, desde el punto de vista político, en el establecimiento de la *šūrā* como modelo político islámico que haría innecesaria cualquier alusión a la democracia por contener en sí mismo todos los valores positivos de ésta, pero basados en un marco de desarrollo sociopolítico, histórico y cultural-identitario islámico propio.

Conclusión

El concepto de “Estado islámico” (*al-dawla al-islāmiyya*) es un concepto contemporáneo desarrollado en el ámbito árabe e islámico a partir de principios del siglo xx, fundamentalmente. Desde su primer desarrollo teórico en Ḥasan al-Bannā, a quien puede considerarse como el máximo exponente de la teoría política del Estado islámico, hasta la teoría política desarrollada por los pensadores islamistas magrebíes actuales, el propio concepto de “Estado islámico” se ha ido vaciando de contenido político y social auténticamente elaborado para pasar a ser una referencia simbólica fundamentalmente moral sin contenido político detallado, sino adscrito a las coyunturas sociopolíticas atravesadas por las sociedades y los Estados del Magreb. Si el concepto surge en Egipto como alternativa al Estado colonial y post-independiente desde la resistencia, en el Magreb la reforma moral constituye el principal elemento de legitimidad de una oposición política que utiliza la ideología como recurso de poder fundamental, en la que el concepto de “Estado islámico” se erige como símbolo y como proyecto a construir, basado en una relectura concreta de teorías y discursos políticos heredados fundamentalmente de la teoría política del Estado islámico elaborada por Ḥasan al-Bannā y de la práctica política implementada por Irán a partir de 1979, y adaptado a los diferentes contextos históricos y sociopolíticos de un Magreb en profunda crisis. Las connotaciones del término *Estado islámico*,

por tanto, difieren sustancialmente en cada pensador y país, si bien, en general, en el pensamiento político islamista magrebí tiende a plasmar el ideal de una sociedad islámica perfecta basada en valores morales que deben regir también el campo político. Especialmente a partir de los años setenta y ochenta, la alusión a la democracia como concepto-símbolo del pensamiento político contemporáneo se ha constituido como un elemento ineludible en la teoría política islamista, convirtiéndose en el “otro” conceptual del análisis islamista de la realidad. En este sentido, la oposición conceptual basada en la ruptura/continuidad ha dado pie a la elaboración de una diversidad de planteamientos, desde el rechazo frontal al concepto de “democracia” como tal y como desarrollo sociopolítico desde una lectura particular de los valores endógenos de la tradición islámica, a la aceptación de la democracia como marco dinamizador de las relaciones sociales y políticas en una sociedad musulmana, pasando por el rechazo del concepto en sí y la aceptación de sus valores intrínsecos. Todas estas posturas, en las que se enmarcan las teorías de Ḥasan al-Bannā, ‘Abd al-Salām Yāsīn y Rāšīd al-Gannūšī, como se ha visto, han influido en la generalización de un debate que ha sido entendido desde la crítica al pensamiento islamista como un debate entre islam y democracia. Dicho debate, como queda constatado, no tiene lugar, en realidad, en el desarrollo teórico islamista, en el que, en todo caso, el islam constituye un elemento aglutinador y globalizante que comprendería cualquiera de las formas previstas de Estado islámico, e incluso, como en el caso de Gannūšī, la convivencia de estructuras democráticas con referentes morales islámicos. ❖

Dirección institucional del autor:
Departamento de Estudios Semíticos
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Granada
Campus de Cartuja, s/n
18071 Granada (España)
✉ jamacias@ugr.es

Bibliografía

- ABU-RABI', Ibrahim M., *Contemporary Arab Thought. Studies in post-1967 Arab Intellectual History*, Londres, Pluto Press, 2004.
- 'AWWĀ, Muhammad Salīm al-, "Al-Dīn wa-l-binā al-siyāsiyya: wiḥha nazar islāmiyya", en VV. AA., *Al-Dīn wa-l-dunya fi l-masīhiyya wa-l-islām*, s.l., Markaz Dirāsāt al-Masīhiyya al-Islāmiyya, 1998, pp. 75-91.
- BANNĀ, Ḥasan al-, *Al-Imām*, El Cairo, Maktaba Wahb, 1952.
- , *Bayna al-ams wa-l-yawm*, El Cairo, Dār al-Kitāb al-'Arabī bi-Misr, s.d.
- , *Risālat al-mu'tamir al-jāmis*, El Cairo, Dār al-Tawzī' wa-l-Našr al-Islāmiyya, 1938.
- , *Uṣūl al-islām wa-l-nizām al-iṭimā'i*, El Cairo, Dār al-Tawzī' wa-l-Našr al-Islāmiyya, 1991.
- BEN AL-MUḤTAFĀ, 'Akāša, *Al-Islāmiyyūn fi-l-Magrib*, Casablanca, Tubqal, 2008.
- BAYĀMĪ GĀNIM, Ibrāhīm al-, *Al-Fikr al-siyāsi li-l-imām Ḥasan al-Bannā*, El Cairo, Dār al-Tawzī' wa-l-Našr al-Islāmiyya, 1992.
- BURGAT, François, *L'islamisme au Maghreb*, París, Payot, 1995.
- CAMPANINI, Maximo, *Islam y política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.
- CORBIN, Henry, *Historia de la filosofía islámica*, 2ª ed., Madrid, Trotta, 2000.
- DARĪF, Muḥammad, *Al-Islāmiyyūn al-maghāriba: ḥisābāt al-siyāsiyya fi l-'amal al-islāmī, 1969-1999*, Casablanca, Manšūrāt al-Mayālla al-Maghribiyya li-'Ilm al-Iṭimā' al-Siyāsi, 1999.
- DESRUES, Thierry, "El islamismo en el mundo árabe: interpretaciones de algunas trayectorias políticas", *Revista Internacional de Sociología*, núm. 67, 1, enero-abril de 2009, pp. 9-28.
- FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Barcelona, Síntesis, 1996.
- GANNŪŠĪ, Rāšid al-, *Al-Hurriyyāt al-'amma fi l-dawla al-islāmiyya*, Beirut, Markaz Dirāsāt al-Wahda al-'Arabiyya, 1993.
- , *Al-Mabādi' al-asāsiyya li-l-dīmuqrātiyya wa-usūl al-hukm al-islāmiyya*, Casablanca, Dār al-Furqān, 1994.
- , "Ḥarakat al-Nahḍa fi l-siyāq al-tāriji li-l-mašrū' al-iṣlāḥī" [consultado en: www.nahdha.info/arabe/Sections-artid-53.html, diciembre de 2009].
- , *Muqārabāt fi l-'ilmāniyya wa-l-muḥtama' al-madani*, Londres, Al-Markaz al-Magāribī li-l-Buḥūṭ wa-l-Tarḡama, 1999.
- , "Secularism in the Arab Maghreb", en Azzam Tamimi y John L. Esposito (eds.), *Islam and Secularism in the Middle East*, Londres, Hurst & Co., 2000, pp. 97-123.

- GAZZĀLĪ, Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, Al-Faḥāla, Dār Miṣr li-l-Tibā'a, 1998.
- GUIMARET, D., s.v., "Tawhīd", *EI*², vol. x, p. 389.
- HAMĀD, Maḥdī *et al.*, *Al-Ḥarakāt al-islāmiyya wa-l-dīmuqrāṭiyya: dirāsāt fī l-fikr wa-l-mumārasa*, Beirut, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 2001.
- ḤANAFĪ, Hasan Hanafī, "Des ideologies modernistes à l'islam révolutionnaire: une analyse théorique des changements sociaux", *Peuples Méditerranéens/Mediterranean Peoples*, núm. 21, octubre-diciembre de 1982, pp. 3-13.
- IBN JALDŪN, Abd al-Raḥmān ibn. Muḥammad, *Muqaddima*, Beirut, al-Maktaba al-'Aṣriyya, 2001.
- , *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddimah)*, estudio preliminar, revisión y notas Elías Trabluse, traducción de Juan Feres, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- IBN TAYMIYYA, *Ma'āriḥ al-uṣūl ilā ma'arifa anna uṣūl al-dīn wa furū'hu qad bayyana-hā al-Rasūl*, Beirut, Dār al-Ķutub al-'Ilmiyya, 2001.
- ISMĀ'ĪL, Muḥammad, *Al-Islām al-siyāsī bayna al-uṣūliyyīn wa-l-'ilmāniyyīn*, Kuwait, Mu'asasa al-Širā' al-'Arabī, 1993.
- IZQUIERDO BRICHS, Ferran, "Poder y transición política en el mundo árabe", *Awrāq*, núm. 24, 2007, pp. 149-192.
- KAWĀRĪ, 'Alī Jalīfa al- (ed.), *Al-muwātana wa-l-dīmuqrāṭiyya fī l-buldān al-'arabī*, Beirut, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 2004.
- LAHOUD, Nelly, *Political Thought in Islam: A Study in Intellectual Boundaries*, Londres, Routledge Curzon, 2005.
- MACÍAS AMORETTI, Juan Antonio, *Entre la fe y la razón: los caminos del pensamiento político en Marruecos*, Alcalá, Editorial Alcalá, 2008.
- , "Hacia el estado 'šūrā-crático' en Marruecos: los conceptos de 'iṭtibād' y 'yihād' en el discurso político de 'Abd al-Salām Yāsīn", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, núm. 56, 2007, pp. 153-173.
- MUSALLALĪ, Aḥmad al-, *Mawsū'a al-ḥarakāt al-islāmiyya fī l-watan al-'arabī wa-irān wa-turkiyā*, Beirut, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 2001.
- ROSENTHAL, F., s.v., "Dawla", *EI*², vol. II, p. 177.
- SADIKI, Larbi, "Engendering Citizenship in Tunisia: Prioritizing Unity over Democracy", en Yahia H. Zoubir y Haizam Amira-Fernández, *North Africa: Politics, Region, and the Limits of Transformation*, Londres/Nueva York, Routledge, 2008, pp. 109-132.
- ŠAQĪR, Muḥammad, *Al-Fikr al-siyāsī l-magribī l-mu'āšir*, Casablanca, Afriqiyyā l-Šarq, 2005.

- TAMIMI, Azzam, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- WATT, W. M., *Islamic Political Thought*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1998.
- YĀSĪN, ‘Abd al-Salām, *Al-Islām wa-l-ḥadāta*, Oujda, Al-Hilāl, 2000.
- , *Al-Minhāy al-Nabawī: tarbiyya wa-tanzīm wa-zahf*, 4ª ed., Dār al-Afāq, 2001.
- , *Al-Šūrā wa-l-dīmuqrāṭiyya*, Casablanca, Al-Ufuq, 1996.
- , *Ḥiwār ma‘a al-fuḍalā’ al-dīmuqrāṭiyyīn*, Casablanca, Al-Ufuq, 1994.
- YASSINE, Abdessalam, *Islamiser la modernité*, Casablanca, Al Ofok, 1998.
- YŪSUF, Al-Sayyid, *Al-Ijwān al-Muslimūn: hal hiyya ṣaḥwa islāmīyya?, I: Ḥasan al-Bannā wa-binā’ al-tanzīm*, El Cairo, Markaz al-Maḥrūsa li-l-Naṣr wa-l-Jidmāt al-ṣaḥafīyya wa-l-Ma‘lumāt, 1994.

