

EL ISLAMISMO EN EL MAGREB AL ALBA DE LAS REVOLUCIONES ÁRABES*

DJALLIL LOUNNAS

INTRODUCCIÓN

EN ENERO DE 2011, ABDELMALEK DRUKDEL, jefe de Al-Qaeda en el Magreb Islámico (AQMI), declaró en un video dirigido a quienes protestaban en Túnez en contra del régimen de Zine El Abidine Ben Ali: “Les ofrecemos nuestro apoyo y nuestro consuelo, así como nuestra ayuda en su desamparo y para su movimiento”. Asimismo, invitó a todos aquéllos que lo desearan a recibir entrenamiento militar, al tiempo que se comprometía a tomar represalias en contra de los torturadores al servicio del gobierno. El 18 de febrero de ese mismo año –casi una semana después de la caída de Hosni Mubarak en Egipto y poco más de un mes tras el derrocamiento de Ben Ali–, Ayman al Zawahiri, en aquel momento número dos de la organización terrorista Al-Qaeda, difundió un comunicado en el que calificaba ambos defenestramientos como “una victoria sobre los agentes de Estados Unidos y de Francia”, esto es, sobre “cruzados judeocristianos”. Esta última es denominación

* “*L’islamisme au Maghreb à l’aube des révolutions arabes*”, en el original (cursivas nuestras). El lector debe ser muy cuidadoso, ya que el término “islamisme” tiene en francés un significado doble: por un lado, religión musulmana, islam; por el otro, proselitismo a favor del islam. Es decir, la misma palabra designa a la religión pero también al movimiento o conjunto de corrientes que de manera activa buscan extenderla entre las sociedades por métodos diversos. Por su parte, “islamismo” sólo tiene en español la primera connotación, la de sinónimo de islam. No obstante, el uso de “islamismo” en el sentido de proselitismo se extiende cada vez más en los ámbitos académico y periodístico por calco del francés y del inglés. Por disposiciones editoriales, hemos conservado el término. Así, cada vez que el lector encuentre “islamismo”, debe recordar que se refiere a la difusión activa de la religión; en ninguna ocasión se emplea como sinónimo de islam. Para el caso de otros términos relacionados, las discrepancias desaparecen. Así, “islamique” e “islámico” designan tanto en francés como en español “del islam, que tiene relación con el islam o que profesa el islam”; por su parte, “islamiste” e “islamista” se refieren en ambos idiomas a la ideologización política del islam, que para tal efecto adopta una estrategia reformista de transformación progresiva del comportamiento del individuo, del Estado y de la sociedad, mediante la integración al marco político-legal existente. [N. del T.]

propia de la terminología de esa nebulosa en lucha que es el grupo armado desde hace más de veinte años. Poco tiempo después, en marzo, Anwar Al Awlaki, uno de los principales propagandistas de Al-Qaeda en la península arábiga, afirmó lo siguiente: “Los *muyahidin* de todo el mundo viven un momento de júbilo, y me pregunto si Occidente es consciente del aumento de la actividad de los *muyahidin* en Egipto, Túnez, Libia, Yemen, Arabia Saudita, Argelia y Marruecos”.¹ Por su parte, la primera iniciativa de Rached Ghanouchi –jefe del partido islamista Ennahda y de vuelta en Túnez tras veintidós años de exilio– fue organizar una reunión política en la que, a pesar de que la audiencia era mixta, las mujeres (con el velo puesto) estaban de un lado y los hombres del otro. Todo ello pasaba en un país en el que, hasta la caída de Ben Ali, el movimiento radical estuvo prohibido estrictamente, sus militantes encarcelados y torturados y la portación del velo para las mujeres abolida. Sin embargo, Haymi Lurimi, miembro del comité ejecutivo de Ennahda, intentó tranquilizar a la población en una declaración: “es probable que demos miedo, pero no tenemos nada en común con los talibanes y su interpretación oscurantista del Corán. [...] Queremos demostrar que el islam no es incompatible ni con la democracia ni con la modernidad”.²

Esas opiniones hacen resurgir una preocupación mayor por el posible regreso con fuerza del islamismo en el marco de la Primavera árabe; asimismo, sus reacciones ante esta última reflejan tanto su diversidad como su oportunismo. Así, se tiene por una parte a los islamistas “moderados” –como los de la agrupación Ennahda, en Túnez–, que intentan calmar a la gente sobre la naturaleza y los objetivos de su movimiento, presentándose como un partido más bien conservador, a semejanza del AKP en Turquía. Por otra parte, están los islamistas “yihadistas”, como los de AQMI, que constituyen una verdadera reserva de hombres para los rebeldes, o los de Al-Qaeda, que entienden la Primavera árabe como un éxito para los objetivos de su combate, por lo que intentan sacarle provecho para fortalecerse.

En realidad, las cuestiones, apremiantes ya, que se plantean son: 1) saber cuál será el peso de las corrientes islamistas en la nueva cartografía política que se vislumbra en el Magreb, 2) conocer sus objetivos y 3) descubrir si aún buscan establecer repúblicas islámicas –como en los años ochenta y noventa– o si, aprendida la lección de sus fracasos anteriores y del miedo que inspiran, prefieren apaciguar a todos (compatriotas y extranjeros) mostrando un nivel de madurez política que los elevaría al rango de partido en el gobierno (como a cualquier otra agrupación política), a semejanza, otra

¹ Scott Shane, “Islamists Are Elated by Revolts, Cleric Says”, *The International Herald Tribune*, 30 de marzo de 2011.

² Arielle Thédrel, “Le réveil des islamistes tunisiens”, *Le Figaro*, 7 de marzo de 2011.

vez, del AKP en Turquía. La diversidad de las escuelas islamistas que pululan en el Magreb no ayuda mucho, pues vuelve un poco más opaco el problema y, con ello, ahonda las inquietudes que suscitan todas esas corrientes.

1. LAS FUENTES DEL ISLAMISMO

El concepto de islamista es difícil de explicar en sí mismo. En 1988, François Burgat escribió:

se le da el nombre de islamismo al acto de recurrir al vocabulario del islam para dar forma a un proyecto político –contra el Estado, o llegado el caso, desde el mismo– que utiliza la herencia occidental como un instrumento de contraste, pero que por ese mismo hecho permite volver a apropiarse de sus referentes más importantes. El movimiento surgió en un primer momento, aunque no de manera exclusiva, entre las clases sociales excluidas de los beneficios de la modernización, inmediatamente después de los procesos de independencia.³

Más de veinte años después, el especialista propuso la misma definición en su obra *L'islamisme à l'heure d'Al Qaida*,* pero insistió más en la dimensión de la identidad –e incluso en la faceta socioeconómica– y menos en el aspecto religioso en el sentido estricto del término. En sus propias palabras, “el islamismo es, en esencia, la expresión de un regreso triunfante, de una reafirmación de la ambición universal de la cultura musulmana”;⁴ también es una filiación *transsocial* que va más allá de los estratos, pues encontramos en ella por igual a ricos y pobres, burgueses y proletarios, mujeres y hombres.⁵ Por su parte, Bruno Étienne considera, al igual que Gilles Kepel y Mohamed Tozy, que el islamismo radical se define como “el uso político de temas musulmanes que son movilizados como reacción a la ‘occidentalización’, esta última vista como una agresión contra la identidad árabe-musulmana. Esa resistencia es acogida como una protesta contra la modernidad”.⁶

De hecho, el islamismo no es un movimiento reciente; apareció por primera vez desde finales del siglo XVIII. En el origen se trataba de una corriente reformista resultado del impulso de pensadores musulmanes innovadores,

³ François Burgat, *L'islamisme au Maghreb*, París, Payot, 1995, p. 59.

* Hay versión en español: *El islamismo en tiempos de al-Qaida*, trad. de Juan Vivanco Gefaell, Barcelona, Bellaterra, 2006. [N. del T.]

⁴ François Burgat, *L'islamisme à l'heure d'Al Qaida*, París, La Découverte, 2010, p. 15.

⁵ *Ibid.*, pp. 25-29.

⁶ Bruno Étienne, “L'islamisme comme idéologie et comme force politique”, *Cités*, núm. 14, 2003, pp. 45-55, en <http://www.cairn.info/revue-cites-2003-2-page-45.htm>

tales como Yamal al Din Al Afghani (1838-1897), de Afganistán, o Mohamed Abduh (1849-1905), de Egipto, quienes convocaron a un combate panislámico para luchar contra la invasión colonial y el imperialismo europeo.⁷ En esa perspectiva, semejante proyecto de renacimiento islámico (*Al Nahda El Islamiya*) debía comenzar por reinterpretar de manera independiente los textos del islam (*ijtihad*).⁸

No obstante, el islamismo moderado tal como lo conocemos hoy día apareció en 1928 por el empuje de Hasan Al Bana (1906-1949), profesor egipcio y fundador de la asociación de los Hermanos Musulmanes, y de Sayid Al Qutb (1906-1966), el ideólogo de la misma.⁹ La agrupación, que tendrá un impacto decisivo en los islamistas magrebíes, presenta varios rasgos muy particulares. Primero, ofrece una visión sintetizadora de la realidad social; en efecto, para la cofradía, el islam estructura la totalidad de la vida social y política del conjunto de la comunidad —la *umma*—, es decir, de los musulmanes agrupados bajo una sola autoridad. A pesar de que concertaron en su momento con los partidos políticos nacionalistas para reivindicar la salida de los británicos de Egipto, consideraban en cambio que el Corán era su única constitución. Entre las consignas aprobadas en 1935 y publicadas en 1943, destacan las siguientes: “Creo que todo existe bajo un orden divino; [...] que el Corán es el libro de Dios; [...] que el islam es una ley completa para dirigir esta vida y la otra; [...] creo que el musulmán tiene el deber de hacer vivir el islam mediante el renacimiento de sus diversos pueblos y el regreso de su legislación propia, además de que la bandera del islam debe cubrir a todo el género humano”.¹⁰

Los islamistas extraen sus referencias tanto del Corán como de los grandes pensadores musulmanes de la Edad Media, como Ibn Hanbal (780-855), Ibn Jaldún (1332-1406) y, sobre todo, Ibn Taymiyya (1263-1328), una personalidad de primer orden en la literatura radical islámica; todos los musulmanes integristas, o la gran mayoría de ellos, aluden continuamente a los escritos de esos autores. Las dos obras más importantes de Ibn Taymiyya son: *La política conforme a la ley religiosa para la reforma del pastor y del rebaño y La vía de la Sunna profética en la crítica del discurso chiíta y qadaria*.¹¹ Es nece-

⁷ Jean-Pierre Filiu, “Définir Al-Qaida”, *Critique Internationale*, núm. 47, 2010, p. 112.

⁸ Mark E. Stout et al., *The Terrorist Perspectives Project: Strategic and Operational Views of Al Qaida and Associated Movements*, Annapolis, Naval Institute Press, 2008, p. 2.

⁹ Sobre los Hermanos Musulmanes, véase en especial Olivier Carré, *Les frères musulmans 1928-1982*, París, L'Harmattan, 2001.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 24-25.

¹¹ Caterina Bori, “Théologie politique et Islam à propos d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et du sultanat mamelouk”, *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 224, núm. 1, 2007, pp. 5-46, en <http://rhr.revues.org/5225>

sario recordar que el teólogo redactó sus textos en un escenario de derrota, la de los musulmanes ante los mongoles y sus invasiones (1221-1258), razón por la que examinó de cerca las causas del fracaso militar. A partir de una crítica virulenta de los chiitas y del principio del imamato, Ibn Taymiyya reconoció como fuente única de ley al Corán, al Profeta y a sus discípulos, así como a la regla de la sunna.¹² El pensador árabe fue un ferviente defensor de la tesis sobre la unicidad de Dios –*tawhid*– en virtud de la cual a este último, y sólo a él, se le confieren todos los poderes. De igual modo sostenía que el político debe estar subordinado al dominio de Alá. El único deber del soberano o del sultán es asegurar la obediencia de la ley islámica y hacer reinar la justicia; de ahí que se le dé el nombre de “sombra de Dios en la tierra”: “el sultán es la sombra de Dios en la tierra, donde se refugia todo ser débil y afligido; el sultán es el servidor de Dios”.¹³ Es así que la construcción política y el poder temporal encuentran su razón de ser sólo en la religión, entendida ésta según el Corán y la sunna.¹⁴

La concepción de Ibn Taymiyya sobre el orden político es la misma de los Hermanos Musulmanes, en particular la de Sayid Al Qutb, quien la definió así: “Si queremos que el islam actúe, es necesario que gobierne. Esta religión no vino para aislarse en los lugares de culto y habitar los corazones y las conciencias, sino para cambiar la vida y estructurar la sociedad según su propia visión de la existencia. Esto lo logrará mediante la legislación y la organización, y no con un discurso moralizante”.¹⁵ A partir de esas ideas, los islamistas desarrollaron el concepto de *hakkimiya*, es decir, el poder o la soberanía de Dios. Varios pensadores han retomado esa noción; destaca Abu Ala Al Mawdudi (1903-1979), de origen paquistaní pero residente en la India, para quien el poder del hombre y el de Dios son mutuamente excluyentes. Mawdudi publicó la obra *Djihad dans l'Islam*, en la que rechaza de entrada la institución de un Estado musulmán en la India, inclinándose en términos generales por el establecimiento de un régimen islámico puro, esto es, compatible con el islamismo. El teórico indio calificó al nacionalismo de *kofr* (impío), ya que, en su opinión, el Estado-nación es una construcción esencialmente europea.¹⁶ Él también se inspiró en el pensamiento de Ibn Taymiyya –cuyas ideas centrales retoman incluso hoy día los líderes de Al-Qaeda–, en especial su planteamiento del *tawhid* (la unicidad de Dios).

¹² *Loc. cit.*

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ Sayid Al Qutb, *Maarakat al Islam u Ras al Maliya* [La batalla del islam contra el capitalismo], citado en Fahima Charaffeddine, *Culture et idéologie dans le monde arabe*, París, L'Harmattan, 1994, p. 163.

¹⁶ Gilles Kepel, *Jihad: Expansion et déclin de l'islamisme*, París, Gallimard, 2000, p. 32.

Es por ello que, “obedecer las leyes de los hombres constituye un acto de impiedad grave, sujeto a la pena de muerte”.¹⁷ Sayid Al Qutb no se quedó atrás cuando declaró: “toda persona que crea tener el derecho de imponer una ley para regir la vida de un grupo humano se atribuye una prerrogativa divina, ya que ese individuo se otorga una de las más altas características de Dios”.¹⁸ Esto último constituye una de las peores ofensas que pueden cometerse en el islam, un agravio sancionado con la muerte de quien resulte culpable. Ali Belhadj, número dos del Frente Islámico de Salvación (FIS),* emitió opiniones similares en una declaración de 1991: “la democracia no existe, pues la única fuente de poder es Alá por medio del Corán y no del pueblo. Si éste quiere votar contra la ley de Dios, eso no es otra cosa más que una blasfemia. En ese caso, es un deber matar a esos infieles por la sencilla razón de que pretenden sustituir la autoridad de Dios por la de ellos mismos”.¹⁹

2. EL ISLAMISMO: UN MOVIMIENTO HETEROGÉNEO

Si bien es indudable que los islamistas de hoy extraen su ideología de las fuentes ya referidas, no por ello su movimiento deja de ser muy heterogéneo en la práctica, tanto en la elección de sus referencias (autores, obras y conceptos), como en la de los medios de acción a utilizar. Con todo, cuando se trata de calificarlos, se emplean adjetivos de manera muy frecuente, si no es que sistemática, que por su uso resultan intercambiables y a los que no se les diferencia en modo alguno; los términos son: integristas, fundamentalistas, extremistas y radicales.

El primer elemento importante en el discurso de los islamistas es el tradicionalismo, el cual se traduce en recurrir constantemente a las costumbres antiguas. Ahora bien, ese regreso a los orígenes no se funda en el discurso político propiamente dicho, sino más bien en el conservadurismo;²⁰ se basa en una “nostalgia del pasado” y en una voluntad manifiesta de volver a los valores tradicionales de la época del Profeta, incluso en el ámbito

¹⁷ *Loc. cit.*

¹⁸ Citado en F. Charaffeddine, *op. cit.*, p. 164.

* El Frente Islámico de Salvación fue creado en febrero de 1989. En la primera vuelta de las elecciones legislativas de 1991, la agrupación obtuvo cerca de 82% de los votos. Las autoridades, amenazadas seriamente por esos resultados, interrumpen el proceso electoral, disuelven las asambleas comunitarias y departamentales, al tiempo que inician la persecución y el encarcelamiento de los militantes y simpatizantes de la organización. Esta última fue disuelta en marzo de 1992. [N. del T.]

¹⁹ Citado en Mohamed Sifaoui, *Al-Qaïda Maghreb Islamique*, París, Encre d'Orient, 2010, p. 40.

²⁰ F. Burgat, *L'islamisme au Maghreb*, p. 28.

de los hábitos y del comportamiento, en especial en lo tocante a la educación de las mujeres y a su obligación de ponerse el velo, de respetar las jerarquías y otras.²¹ No obstante, si el tradicionalismo es una característica propia de los islamistas, no por ello se traduce en una visión política establecida claramente.

Por lo que hace al fundamentalismo, éste participa de manera activa en el islamismo; para Burgat constituye incluso su base doctrinal. Según Olivier Roy, implica un retorno a las Escrituras como cimiento único de toda crítica y renovación; una recuperación entonces de la pureza original de los textos coránicos y de la tradición del Profeta, es decir, de la sunna como documentos que contienen leyes para la vida social y política. Sin embargo, si todos los islamistas son fundamentalistas, éstos no son necesariamente todos islamistas; en efecto, si ambos convergen en lo referente a los objetivos por alcanzar, divergen de manera profunda acerca de los medios a utilizar. En ese sentido, la corriente fundamentalista –que existe desde los inicios mismos del islam– predica una práctica estricta de la religión, una aplicación a la letra de la sharía (la ley islámica) entendida como fuente única de derecho, y la desconfianza, si no es que el rechazo, hacia los valores occidentales. A diferencia del islamismo, no se corresponde con ningún proyecto político. Así, mientras que los fundamentalistas se proponen *islamizar la sociedad desde su base sin importar el sistema político vigente* acomodándose al régimen imperante, los islamistas consideran, por el contrario, que el regreso a los orígenes del islam sólo puede conseguirse mediante el acto previo de hacerse del poder político.²² Es oportuno recordar sobre este punto la declaración de Abdeslam Yassine, un islamista marroquí, quien a propósito de los ulemas –los doctores de la ley mahometana– dijo en 1979: “es muy interesante la labor de los ulemas, pero resulta insuficiente. [...] Su oposición es sólo de principio, eterna por lo tanto. Sin embargo, lo único que hacen es señalar con un dedo las cosas que consideran inmorales. [...] Nunca hablan de problemas económicos y muy rara vez de política, cuando lo esencial es lograr darse cuenta de que existe *una relación estrecha entre inmoralidad y sistema económico y político*”.²³

Desde la década de 1980, el islamismo ha tomado la forma de una poderosa corriente religiosa, es el integrismo que inspiró la revolución iraní. En efecto, el imam Jomeini, quien llegó al poder gracias a la ola islámica de 1979, había exaltado el regreso a la ley coránica y decretado la abolición de todas las “impurezas” que Occidente transmite. El movimiento encontró

²¹ *Loc. cit.*

²² *Ibid.*, pp. 30-32.

²³ *Ibid.*, p. 32. Cursivas nuestras.

numerosos ecos en otros países musulmanes, en particular Egipto y Argelia; en este último, el FIS se constituyó en una amenaza para el poder a partir de 1988. Ésa es la razón por la que hoy en día se utiliza a menudo el término integrista como sinónimo de islamista. En ese sentido, el integrismo no remite, según Olivier Carré, a la interpretación de los textos sino más bien a su aplicación; al tratar de explicar esto, evoca: “para los católicos, el integrismo es el rechazo de las adaptaciones a la acción de la Iglesia y de los creyentes en materia litúrgica, pastoral y social”.²⁴ En cuanto a los integristas musulmanes, que de manera análoga repudian el principio de la reinterpretación independiente de los textos (*iytihad*),²⁵ reivindican una aplicación estricta y completa del corpus islámico.* El corolario del integrismo es el extremismo, es decir, el uso de la violencia para alcanzar los fines deseados. Integristas y extremistas se diferencian entonces por sus estrategias. Así, los que llamamos hoy día islamistas yihadistas se caracterizan en oposición a los que quieren tomar el poder por medios políticos; en efecto, los yihadistas emplean la violencia armada para derrocar a los poderes establecidos.

En esa constelación de movimientos islamistas, en especial los fundamentalistas, destaca la corriente salafi o salafiya, que reivindican los adeptos de Al-Qaeda, sobre todo los miembros de AQMI. El término salafismo proviene de la palabra *salafiya*, que alude a los piadosos predecesores (*Al Salaf Al Salihun*), es decir, a los tiempos del Profeta y de sus discípulos, así como a los cuatro sucesores de aquél (*Khulafa Al Rachidun*) hasta llegar al califato omeya (661-750). En consecuencia, todos aquellos que dicen adherirse al salafismo pretenden ubicarse en la línea del Profeta y sus sucesores.²⁶ El salafismo se formó a lo largo de los siglos en diversas escuelas suníes de pensamiento; tal como lo conocemos hoy día, surgió progresivamente a partir del siglo XIX. En un primer momento se trataba, al igual que para el caso de los Hermanos Musulmanes, de un *salafismo reformista* producto del impulso de pensadores musulmanes innovadores, como Al Afghani y Mohamed Abdu;²⁷ el fin último era producir un verdadero renacimiento

²⁴ Olivier Carré, *Mystique et politique: Lecture révolutionnaire du Coran par Sayid Qutb*, París, Éditions du Cerf, 1984, p. 8.

²⁵ F. Burgat, *L'islamisme au Maghreb*, p. 55.

* El término *iytihad* designa el esfuerzo de reflexión que tanto ulemas como otros juristas musulmanes llevan a cabo para interpretar los textos fundadores del islam y deducir a partir de ellos el derecho a aplicar para todos los musulmanes, o para informarle a éstos la naturaleza de una acción (lícita, ilícita, reprobable). El esfuerzo de interpretación no puede efectuarse más que a partir de una prueba textual, pues la legislación no puede descansar únicamente en la reflexión. [N. del T.]

²⁶ J.-P. Filiu, “Définir Al-Qaida”, p. 112.

²⁷ *Loc. cit.*

islámico. En la teología salafista conviene destacar dos puntos importantes. El primero es que los *salaf* (piadosos predecesores) se caracterizaron no sólo por una fe inquebrantable y una gran virtud religiosa sino también, y éste es el segundo elemento esencial, por sus éxitos militares –las *futuhates*, o conquistas islámicas–, que les permitieron fundar un imperio vasto y una civilización floreciente.²⁸ Es así que en su discurso se evidencia un vínculo de causalidad estrecho entre la *fe de los salaf* y sus *victorias*. Ésa es la razón por la que, cada vez que el mundo musulmán atraviesa una crisis, los teólogos islámicos preconizan, para superarla, un regreso a las fuentes y a los cimientos originales de la religión.

Más aún, los salafistas predicán una observación rigurosa del Corán y de los comportamientos tanto del Profeta como de sus acompañantes (sunna). A su parecer, la modernidad corrompe la práctica del islam y de la *umma*; es por eso que debe ser combatida con vigor para poder regresar así a la forma original de la creencia.²⁹ En ese sentido, se trata sin duda de fundamentalistas tradicionalistas. No es entonces casualidad que Abú Musab al Zarqawi –jefe de Al-Qaeda en Iraq, asesinado en 2006– se haya mostrado muy interesado en precisar en una declaración lo siguiente: “nos hemos comprometido con Dios para reanimar los principios antiguos y apegarnos a las tradiciones de los predecesores piadosos [*Khulafa El Rachidune*]”.³⁰ No obstante, es necesario distinguir entre los salafistas violentos y los no violentos; cada uno le niega al otro el título de salafista. En un principio, ninguno se ocupaba de política; querían sobre todo llevar a cabo una reforma de conjunto del islam y corregir del mismo “la creencia y las prácticas generales”.³¹ En efecto, su objetivo era purificar la religión de las herejías mediante el regreso al islam que practicaban los “padres virtuosos”.³²

Así, podría decirse, como lo hacen “Kepel, Tosi, Burgat, algunos más y yo mismo [B. Étienne], que el islamismo radical es el uso político de temas musulmanes que son movilizados como reacción a la ‘occidentalización’, esta última vista como una agresión contra la identidad árabe-musulmana. Esa resistencia es acogida como una protesta contra la modernidad”.³³ Los islamistas radicales –fundamentalistas tradicionalistas– consideran que la

²⁸ Samir Amghar, “Le salafisme au Maghreb: une menace pour la sécurité ou un facteur de stabilité politique”, *La Revue Internationale et Stratégique*, núm. 67, 2007, p. 42.

²⁹ Stout et al. *op. cit.*, p. 2.

³⁰ *Loc. cit.*

³¹ Wahid Abdel Meguid, “La politique du régime égyptien à l’égard des mouvements islamistes”, en Bassma Kodmani-Darwish y May Chartouni-Dubarry (dirs.), *Les États arabes face à la contestation islamiste*, París, Armand Collin / IFRI, 1997, p. 100.

³² *Loc. cit.*

³³ B. Étienne, “L’islamisme comme idéologie et comme force politique”, p. 46.

modernidad no es sólo un atentado en contra de la religión, sino también un ataque a los valores fundadores e inmutables de su identidad. Por lo tanto, su posicionamiento corresponde a una verdadera obstrucción del *iytihad* del islamismo liberal; esfuerzo de reinterpretación que, en su caso, habría permitido una adaptación eventual a la modernidad. En consecuencia, el único recurso que queda disponible cuando se impone un regreso a la ortodoxia religiosa estricta es la violencia.

3. LOS ISLAMISTAS EN EL MAGREB

a. *El islam en el Magreb*

Son varias las corrientes que permean los grupos islamistas en el Magreb, al igual que los de sus correligionarios en Oriente Medio, lugar de origen del islamismo. No obstante, un elemento sustancial que distingue el ejercicio de la religión entre ambas regiones es que en la primera la práctica corresponde al rito malekita.

Malik Ibn Annas (711-795) fundó el rito malekita, el cual se inspira en el Corán, en la sunna y en la noción de *iyma*, es decir, el consenso de los doctos; pero también en el razonamiento por analogía *-qiyás-*, así como en la *istislah*,* la búsqueda del interés general.³⁴ Uno de sus rasgos más específicos es que considera como de gran valor las costumbres y tradiciones locales; en consecuencia, le concede un lugar privilegiado a los usos bereberes ancestrales, en particular a los santos, muy importantes en la cultura de la región.³⁵ Otra característica que distingue al islam magrebí del que se practica en Oriente Medio es el poder de las hermandades religiosas *-zawiyas*, en árabe-, muy presentes en las creencias locales. Esas cofradías desempeñan un papel de gran relevancia en la estructuración de lo religioso en el Magreb. En un principio se trataba de redes de fieles que se reunían alrededor de una figura santa reputada por sus poderes de protección, de

* La *istislah* es una norma que emplean los juristas musulmanes para solucionar problemas de gran perplejidad que no encuentran respuesta clara en los textos sagrados. En tal situación, el experto llega a una decisión al determinar lo que en principio es más benéfico materialmente para la comunidad como un todo, seguido de aquello que le hace bien a la comunidad local y por último, lo que resultaría provechoso para el individuo. Casi todas las escuelas musulmanas de teología reconocen la utilidad y legitimidad de la *istislah*, pues comparten la premisa de que todo aquello que aporta un bien a la humanidad traerá frutos muy probablemente al individuo. [N. del T.]

³⁴ Paul Balta, "Les particularités de l'islam au Maghreb", 2002, en http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/les_particularites_de_l_islam_au_maghreb.asp

³⁵ *Loc. cit.*

clarividencia y de curación, entre otros, que se transmitían a sus descendientes de generación en generación y cuya tumba se volvía un lugar de peregrinaje. Se trataba de un islam suní, muy influido por el sufismo, que a su vez recibió influjo del esoterismo y de otros misticismos.

Ahora bien, los partidarios de la ortodoxia musulmana, que no reconocen más que al Corán y al Profeta como fuentes de derecho, se oponen con vigor al sufismo, al que consideran como “una innovación injustificada de la religión que, al favorecer la introducción de la superstición y de los mitos, no hizo más que acarrear la decadencia de los musulmanes”; esto último en opinión de Muhammad Abduh (1849-1905) y de Mohammed Rachid Rida (1865-1935), dos pensadores reformistas: uno egipcio y el otro sirio. Los islamistas criticaron acremente esa clase de hermandades a principios de los años ochenta bajo el argumento, en forma de reproche, de ser la causa principal de la pérdida de fuerza de su movimiento. En ese sentido, Rached Ghannouchi, dirigente de los Hermanos Musulmanes y líder del partido Ennahda en Túnez, afirmó en una declaración lo siguiente: “El mensaje islamista ha encontrado obstáculos internos producto de la imagen convencional que se heredó. A lo que me refiero con ello es a las enseñanzas espiritualistas y a las formas de culto aparecidas tardíamente en la historia, desprovistas de relación alguna con el islam, como el sufismo, el movimiento de los derviches, las visitas a las tumbas, entre otras”.³⁶ Por su parte, Abdelilá Benkirane, un islamista marroquí, declaró lo siguiente:

el islam es tal como lo conocemos hoy día mediante el Corán, los *hadices* y la *Sira* [la conducta del Profeta]. [...] El sufismo apareció en un cierto momento de la historia del islam; [...] con la llegada de los omeyas, la santidad comenzó a flaquear. [...] Ese movimiento afirma con pretensión que, además de la información contenida en el Corán y la sunna, hay secretos que el Profeta legó sólo a algunos de sus cercanos, quienes los han transmitido desde entonces. [...] Para todos nosotros, tal cosa no existe. [...] Creo que es un camino peligroso.³⁷

Esas diferencias han provocado numerosas divisiones entre los islamistas. Diversos enfrentamientos justo a las afueras de las mezquitas han puesto a los partidarios y a los opositores del rito malekita unos contra otros; por mencionar una ocasión, a la hora del rezo del *tarawih* durante el Ramadán. En la guerra civil de Argelia, los islamistas profanaron numerosas tumbas de santos y de *zawiyyas*; por el contrario, el gobierno, consciente del poder de las hermandades religiosas, se apoyó en ellas para oponerse a los radicales,

³⁶ Citado en F. Burgat, *L'islamisme au Maghreb*, p. 17.

³⁷ *Ibid.*, p. 25.

al mismo tiempo que cortejaba a los islamistas, o mejor dicho, a los no tradicionalistas. Es por ello que el presidente Buteflika ha otorgado amplios subsidios a los *zawiya*s a cambio de su apoyo a varias políticas, la más importante, la de reconciliación nacional.

La lectura de todo lo anterior permite subrayar las profundas divergencias que existen también dentro de las diversas corrientes islamistas en el Magreb, tanto en el ámbito de la doctrina como en el de los medios a usar para su puesta en práctica. El peso de las diferencias se hizo aún más grande a partir de los años ochenta para todas las agrupaciones, justo en el momento en el que las circunstancias las llevarían a desempeñar un papel de gran relevancia en el tablero político de la región. Empero, más allá de las desavenencias que los separan, puede afirmarse que las organizaciones islamistas magrebíes se dividen esencialmente en tres grandes esferas de influencia, todas opuestas entre sí: la de los predicadores, la política legalista que se inspira en los Hermanos Musulmanes y la yihadista.

b. Los islamistas en el Magreb

i) Los predicadores

La corriente de los predicadores se sitúa en una posición inestable en relación al movimiento de los islamistas legalistas y al de los yihadistas. En efecto, mientras que los dos últimos actúan sobre todo en la esfera política –debido a que la islamización de la sociedad y del país sólo puede ocurrir una vez que se asegure el control total del poder político–, los primeros, por su parte, lo hacen únicamente en el ámbito social. Así, para los predicadores, la islamización debe llevarse a cabo desde abajo, al contrario de los otros grupos, que buscan imponerla desde arriba. En ese sentido, Muhammad Nasir Al-Din Al-Albani (1914-1999), jeque sirio, afirmó en uno de sus escritos: “Hoy día, forma parte de la buena política dejar de lado la política”.³⁸ Tanto para él como para Abdel Aziz Ibn Baz (1910-1999), régulo también y gran muftí de Arabia Saudita, la fundación de una sociedad islámica sólo es posible mediante la predicación y educación de la población en los valores del islam; en otras palabras, “*At Tasfiyatu wa Tarbiya*” (por la purificación y la educación).³⁹ El otro factor que ambos personajes consideran de gran relevancia es el Tabligh –asociación para la predicación–, movimiento que el jeque indio Muhammad Ilyas (1887-1948) fundó en 1920. Al rechazar los elementos de

³⁸ Amghar, art. cit., p. 44.

³⁹ *Ibid.*, p. 45.

modernidad en la sociedad, el Tabligh aspira a revivir la fe de los musulmanes por vía de una imitación literal de la religión de tiempos del Profeta, en especial mediante la práctica muy estricta de sus ritos.⁴⁰ De lo que se trata en esencia entonces es de darle la espalda a “los hábitos y valores impíos”, para regresar a las costumbres y tradiciones que practicaba Mahoma. El Tabligh se opone tanto al islam político, tal como lo predica Sayid Qutb, como al de las hermandades religiosas, al que califica de idolatría, en especial por lo que se refiere al culto de las tumbas de sus respectivos santos.⁴¹ Gilles Kepel explica que, para el Tabligh, “no es del Estado del que debe esperarse la propagación del islam en la sociedad, sino de sí mismo y del esfuerzo a realizar con miras a convertir a los demás”.⁴² Se trata más bien de infundir en los creyentes un islam purificado de toda añadidura o adaptación a las costumbres locales, así como de volver a introducir –por vía de la propagación– una religión conforme con las prácticas de la época del Profeta. Esa difusión de corte rigorista entre las clases sociales es lo que permitirá, llegado el momento, desembocar en una sociedad musulmana sin tener que pasar por el juego político democrático, juzgado como *kofr* (impío) o *shark* (el asociacionismo, en oposición a la unidad de Dios). En ese sentido, los predicadores o adeptos del movimiento son tan tradicionalistas como fundamentalistas, pues pregonan en lo esencial un regreso a la usanza, los cimientos y los ritos que prevalecían en la época de Mahoma. Además, consideran que implicarse en el juego político podría provocar un cuestionamiento de los pilares de la religión, al igual que de su superioridad sobre el poder temporal. Esto último explica el desinterés marcado por la política. Así pues, la estrategia de los predicadores no implica enfrentarse con el régimen vigente; podría decirse incluso que, de alguna manera, se avienen a él.

Esa tendencia ha estado muy presente desde hace mucho tiempo en Túnez, en especial en los barrios populares de Susa y Sfax. El régimen de Ben Ali autorizó siempre y hasta su caída en enero de 2011 la presencia en esos lugares, aunque de manera limitada, de predicadores –formados en su mayor parte en Arabia Saudita– que pregonaban sus creencias con la única condición de no poner en duda la autoridad política del gobierno.⁴³ El movimiento tiene gran ascendiente también en Marruecos; debe mencionarse en especial la corriente “El Jamiaat Addaawa Wa Tabligh” (predicación y comunicación), inspirada en Muhammad Ilyas y establecida desde 1975 principalmente en la mezquita Ennur de Casablanca. Otra rama a considerarse

⁴⁰ G. Kepel, *op. cit.*, p. 42.

⁴¹ *Loc. cit.*

⁴² *Loc. cit.*

⁴³ Amghar, *art. cit.*, p. 45.

es la que dirige Mohamed Ben Abderrahmane Al Maghraui, “Addaaua wa Sunna fi Al Coraane” (predicación y sunna en el Corán), de orientación salafista y fundada en Marrakech. Es de notarse que Al Maghraui emitió una fatwa en 2008 que autorizaba el matrimonio de niñas de nueve años, hecho que obligó a las autoridades marroquíes a proscribir la asociación desde entonces. De manera más general, una de las particularidades del movimiento islamista de los predicadores es que, tras la independencia de la excolonia francesa en 1956, le sirvió notablemente al Estado y al soberano jerifiano como instrumento de legitimación, adquiriendo así la apariencia de una política de conciliación de los poderes públicos.⁴⁴ Por último, tal como lo subraya François Burgat, las medidas que el rey Hassan II adoptó inmediatamente después apuntaban tanto a la islamización de la sociedad marroquí como al control de los predicadores; eran disposiciones que concernían al código sobre el estatus personal de los musulmanes marroquíes —que alude a “los verdaderos propósitos y finalidades del islam generoso y tolerante”—, al desarrollo de las escuelas coránicas a lo largo de todo el país para la ampliación de los valores árabe-islámicos, pero también (para ir en su contra) a las personas susceptibles de romper el ayuno.⁴⁵

En Argelia, ese islam de predicción y de gran presencia también, se remonta a la ocupación colonial francesa. Uno de sus portavoces principales fue el jeque Abdelhamid Ben Badis (1889-1940), quien, ayudado por la asociación de ulemas que presidía, apoyó un islam rigorista sin implicarse por ello en política. Su credo —“Argelia es mi país, el árabe mi lengua y el islam mi religión”— consagraba la pertenencia a Argelia, al árabe y al islam como fundamentos de la identidad argelina y, por ese hecho, del poder de los ulemas, cuya divisa ya referida afectó de manera duradera la concepción de la identidad nacional. Así, el artículo 2 de la constitución vigente en el país africano precisa que el islam es la religión del Estado, mientras que los conservadores islamistas se reivindican como partidarios del árabe-islamismo.⁴⁶ Refugio frente a la colonización, el islam es en Argelia tanto una religión como una identidad en el mismo sentido como lo define Burgat. Malek Bennabi (1905-1973) es otro predicador muy conocido que debe ser destacado: en los años cincuenta y sesenta organizó seminarios en los que postulaba regresar a los valores morales y religiosos tradicionales; entre los alumnos que tuvo figura un número importante de futuros dirigentes del Frente Islámico de Salvación. No obstante, el Estado argelino instrumen-

⁴⁴ F. Burgat, *L'islamisme au Maghreb*, p. 198.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 198-199.

⁴⁶ Es de notarse que, contrariamente al árabe-islamismo, el credo de los ulemas no menciona a lo árabe como fundamento de la identidad argelina.

talizó ese tipo de predicación ante el ascenso del islamismo extremo en la década de los ochenta y principios de los noventa. En ese sentido, debe recordarse que los islamistas radicales del Grupo Islámico Armado (GIA) asesinaron a un gran número de predicadores; entre ellos destaca Mohamed Buslimani, presidente de la asociación “El Irchad wa el Islah” (Orientación y Reforma), quien fue secuestrado y ejecutado en 1993 por haberse negado a firmar una fatwa que autorizaba al grupo a cometer asesinatos. Más aún, como pago por beneficiarse de una política complaciente, todos esos predicadores fueron movilizados, junto con otros más, para ensalzar la política de reconciliación nacional del presidente Buteflika, en especial cuando Abdelaziz Belkhadem –un islamista conservador– ocupó el cargo de primer ministro entre 2006 y 2008. En ese periodo, el funcionario ordenó cerrar varios puestos de bebidas, mandó condenar a jóvenes que no respetaban el Ramadán y persiguió a parejas ilegítimas, entre otras medidas.⁴⁷

Frente a los eventos de la Primavera árabe, ese pilar del islamismo permaneció más bien a la expectativa, dando muy poco de qué hablar. Tras haber sido tolerado, e incluso alentado por los gobiernos en funciones, lo que hizo fue encerrarse sobre todo en una posición de espera, pasiva. En efecto, a semejanza de la organización política Ennahda, de Rached Ghanouchi, su voz fue apenas audible durante la revolución tunecina de enero de 2011. No fue sino hasta después de la caída del régimen de Ben Ali –cuyo gobierno toleraba exiguamente su existencia– que esa esfera de influencia islamista comenzó a hacerse notar al multiplicar la organización de manifestaciones en las calles. Así, los predicadores marcharon en abril de 2011 para que se restableciera la obligación de llevar el velo –prohibida hasta entonces–, incluso en las fotos de las identificaciones.⁴⁸ De igual manera multiplicaron las campañas en contra de las prostitutas, además de exigir el cierre de los burdeles, lugares a los que se acusaba de propagar el vicio y el desenfreno. Otros activistas, al grito de “el pueblo exige criminalizar la laicidad” y “Túnez es un Estado islámico”, intentaron impedir, tras tomársela con el director de una sala de cine de la capital y tirar las puertas de aquella, la proyección de la película *Ni Alá ni maestro*, que trataba sobre la laicidad en el país. Cabe recordar aquí que todos los movimientos islamistas rechazan, por no decir injurian, esa independencia de cualquier organización o confesión religiosa.

En Marruecos, por el contrario, el rey Mohamed VI ha movilizado algunas agrupaciones islamistas, en especial las fraternidades religiosas, para

⁴⁷ Arezki Ait Larbi, “Bouteflika prend ses distances avec les islamistes”, *Le Figaro*, 24 de junio de 2008.

⁴⁸ Sihem Hassaini, “Tunisie: les islamistes ne se cachent plus”, *L'Express*, 29 de abril de 2011.

enfrentar a los opositores del movimiento del 20 de febrero; entre estos últimos puede encontrarse la corriente islamista radical de Abdesselam Yassine, fundador de “Al Adl Wa Ihssane” (Justicia y Espiritualidad), que reclamaba cambios políticos de fondo. Como resultado, la “Tariqa Qadiriya Al Butchichiya” del jeque Hamza –una de las hermandades sufíes más poderosas del país–, reafirmó en tiempo y forma su sumisión fiel a la monarquía, así como su apoyo a las reformas constitucionales que el monarca había emprendido, en una gran concentración pública celebrada en Casablanca el 26 de junio de 2011, esto es, una semana antes del referéndum por el que se aprobarían dichas modificaciones a la ley suprema.⁴⁹ Por otro lado, la Primavera árabe ha afectado muy poco a Argelia; si a esto se le agrega que la reacción de la oposición ha sido muy débil o de plano inexistente, puede entenderse muy bien que la facción predicadora no haya intervenido y se haya quedado en la retaguardia de la escena política.

En síntesis, si bien el eje predicador del islamismo es aún muy poderoso en el Magreb, ya no está confinado únicamente a la esfera social; su nuevo objetivo es lograr la islamización de la población mediante la predicación, es decir, desde abajo, en lugar de imponerla desde arriba, lo que los obligaría a lanzarse a la conquista del poder político. Sin embargo, a pesar de que el grupo se ha mantenido alejado de manera constante de la política, es el responsable de haber formado prácticamente a todos los dirigentes islamistas que, en algún momento, se han propuesto hacerse con la autoridad política, ya sea por medios legales o violentos. En ese sentido vale la pena acordarse de la asociación argelina “Al amr bil maaruf ua el nahya Aan el munkar” (“Impulsar el bien, perseguir el mal”), que intentó entre 1989 y 1992 prohibir la venta de alcohol, obligar a las mujeres a llevar el velo y exigir a las familias que derribaran sus antenas parabólicas, por considerarlas una gran fuente de perversión y vicio.⁵⁰ Entre los jóvenes que participaban en la agrupación estaban Chérif Gusmi, Yamel Zituni y, en especial, Antar Zuabari, quienes más adelante se convertirían en los jefes más despiadados del GIA. Todos fueron asesinados.

ii) Los islamistas legalistas

Los islamistas legalistas representan el segundo polo en las tendencias del islamismo en el Magreb. La mayor parte de sus dirigentes, si no es que to-

⁴⁹ Youssef Ait Akadim, “Maroc: les soufis de Sa Majesté”, *Jeune Afrique*, 3 de julio de 2011, en <http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAJA2634p040-042.xml#0/>

⁵⁰ Sifaoui, *op. cit.*, p. 36.

dos, proviene de los movimientos asociativos religiosos que los predicadores desarrollaron y cuya influencia ha sido considerable. No obstante, a diferencia de sus mentores, los legalistas buscan sobre todo intervenir en el espacio político, pues consideran que la islamización de la sociedad sólo es asequible si se logra el control total del poder político mediante recursos legales y pacíficos. Su principal inspiración la encuentran en la tradición de los Hermanos Musulmanes de Egipto, a saber, participar en el juego electoral por vía de organizar manifestaciones multitudinarias e intentar movilizar a esas masas mediante la multiplicación de las redes asociativas. Esa tendencia suele agrupar a numerosos frentes de distintas esferas de influencia islámicas, como los conservadores moderados, los fundamentalistas y los integristas. En grados diversos, todos intentan instaurar un Estado islámico o, en la medida de lo posible, un Estado regido por las leyes del islam. Esta corriente es un polo de atracción tanto para las clases populares como para la burguesía devota y conservadora que aspiran a un cambio político estable y no violento. Por su parte, los poderes establecidos intentan a menudo ganarse su apoyo como medio para contener mejor al islamismo radical.

En Argelia, el grupo que mejor representó esa esfera de influencia, entre 1989 y 1992, fue el Frente Islámico de Salvación, fundado en 1989. Como su nombre lo indica, era un frente que buscaba reagrupar todas las tendencias del islamismo, desde los moderados hasta los integristas radicales. Disuelto tras el golpe de Estado de enero de 1992, el FIS se fragmentó en varias corrientes radicales, lo que dio lugar a la formación de grupos armados que nunca cejaron en su intento por derrocar al régimen durante la guerra civil en la década de 1990.⁵¹ Cuando se formó el Frente, otros dos partidos islámicos de menor importancia vieron también la luz del día. El primero fue el Movimiento por la Sociedad Islámica (MSI), creado en 1988, que después se convertiría en el Movimiento por la Sociedad y la Paz (MSP) –Hamás, en árabe–; la agrupación representa a los Hermanos Musulmanes en Argelia. Mahfud Nahnah fue su primer dirigente, seguido tras su muerte por Budjedra Sultani. Esta fuerza política ha estado asociada desde 1997 a todas las coaliciones gubernamentales que el Estado argelino ha formado. El otro partido político islamista es Ennahda (Movimiento del Renacimiento Islámico), cuyo creador fue Abdelah Yabaláh en 1989; en 1998 se transformó en Al Islah (Movimiento para la Reforma Nacional). Representa el

⁵¹ Sobre este tema, véase el capítulo intitulado “Los años del FIS”, en G. Kepel, *op. cit.*, pp. 158-182. Por lo que hace a la guerra civil en Argelia, consúltese Luis Martínez, *La guerre civile en Algérie*, París, Khartala, 2000; así como Séverine Labat, *Les islamistes algériens*, París, Éditions du Seuil, 1995.

ala dura del islamismo político y legal en Argelia. Acusado unas veces de ser salafista, otras de pertenecer a los Hermanos Musulmanes, se opone con especial vehemencia a cualquier reforma del código familiar, el cual no debe desviarse de una aplicación estricta de la sharía. Sin embargo, ambas agrupaciones rechazan todo uso de la violencia; en numerosas y seguidas ocasiones se han aliado con los partidos de la oposición democrática. De igual manera, han participado de manera activa en las consultas que el gobierno ha realizado en el marco de la Primavera árabe y cuyo objetivo es emprender reformas constitucionales de corte democrático. Algunas bases electorales de ambos partidos han abogado por una reducción de los poderes presidenciales en beneficio del jefe de Gobierno. También han expresado su deseo de instaurar un régimen parlamentario con un primer ministro que sería escogido de entre las filas del partido más votado, además de ser responsable ante un cuerpo legislativo amputado del Consejo de la Nación, suerte de Senado, del que exigen su desaparición.⁵² Por otro lado, al rechazar cualquier enfrentamiento con el régimen vigente, se han abstenido de participar en la Coordinación Nacional para el Cambio Democrático (CNCD), la cual intentó sin gran éxito movilizar a la población para organizar grandes manifestaciones, a semejanza de las que se registraron en Túnez y Egipto en el mismo periodo. Muchos estiman que la falta de apoyo de los partidos islamistas es justamente el factor que más ha contribuido al debilitamiento y fracaso ulterior de la CNCD.⁵³

Esa tendencia está representada por dos grandes organizaciones políticas en Marruecos: el Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD) y el “Al Adl Wal Ihsanne” (Justicia y Espiritualidad). La primera es una fuerza islamista y conservadora, pero empeñada en dar una imagen de respetabilidad; se ubica decididamente en la vía legalista. Sin cuestionar el poder monárquico, que, por otro lado, apoya, el PJD se presenta como una agrupación islamista conservadora y tradicionalista. Por el contrario, Justicia y Espiritualidad, que dirige el jeque Yassine, es un movimiento ilegal; sólo las autoridades marroquíes lo toleran. Yassine, dirigente principal de los islamistas duros de Marruecos desde la década de 1970, se hizo famoso sobre todo por haber escrito en esos mismos años una carta al rey Hassan II, titulada “El islam o el diluvio”, en la que invitaba al soberano a seguir de manera escrupulosa los preceptos de la religión; el gesto significaba, por lo tanto, desafiar la autoridad religiosa que siempre había invocado la monarquía marroquí por la cual el rey, en tanto que descendiente del Pro-

⁵² Sobre este punto, véase Chérif Ouazani, “Algérie, politique: *brainstorming* général”, *Jeune Afrique*, 3 de julio de 2011.

⁵³ Flora Genoux, “L’Algérie en manque d’opposition”, *Le Monde*, 19 de febrero de 2011.

feta, es también el comendador de los creyentes.⁵⁴ Justicia y Espiritualidad –partido islamista considerado en ocasiones, con razón o sin ella, como una organización radical– se unió al Movimiento 20 de Febrero, creado durante los disturbios de la Primavera árabe, que reivindicaba una democratización política mucho mayor. No obstante, la agrupación se opuso a las reformas constitucionales que el gobierno de Mohammed VI emprendió; en especial, llamó a boicotear el referéndum sobre la nueva constitución que se desarrolló el 1 de junio de 2011, por considerar que se trataba de cambios falsos. Al contrario, el PJD, partido del gobierno, apoyó las transformaciones que el soberano propuso y llamó a votar masivamente a favor de ellas en la consulta pública referida.

De esta manera, tanto en Marruecos como en Argelia, el enfoque de los islamistas legalistas acerca del control del ámbito político, por una parte, y su cercanía con los poderes establecidos, por otra, han privado de una base popular importante a otros movimientos opositores, lo que ha contribuido sin duda a limitar la amplitud de estos últimos, entiéndase a proteger a los dirigentes de esas naciones de la Primavera árabe. En Túnez, por el contrario, los islamistas de Ennahda –perseguidos y encarcelados durante el régimen de Ben Ali– han apoyado con discreción, pero de manera valiosa, la Revolución de los jazmines; tras esta última, por cierto, recuperaron su estatus de legalidad. La organización política, consciente de que una parte significativa de la población tunecina le teme y de lo celosa que es esta última de sus conquistas, sobre todo en materia de laicidad –obtenidas y respetadas durante los mandatos de Burguiba y de Ben Ali– intenta mostrar una cara moderada, en especial mediante el compromiso de no tener candidato para las próximas elecciones presidenciales y de no intentar politizar las mezquitas. Asimismo, ha pedido perdón por los excesos cometidos en la década de 1990, como el incendio de la sede del Reagrupamiento Constitucional Democrático (RCD), viejo partido de gobierno del régimen de Ben Ali.⁵⁵ Rached Ghannouchi, jefe de Ennahda, presenta a este último como el equivalente del AKP turco, al que considera como el modelo que todas las organizaciones islamistas deberían seguir.

⁵⁴ Sobre el movimiento islamista en Marruecos, consúltese las siguientes obras: Abdelhakim Aboullouz, “Étude du comportement politique et électoral de quelques sensibilités religieuses au Maroc: cas des salafistes”, en Mohamed Tozy (dir.), *Élections au Maroc entre partis et notables*, Rabat, Centre Marocain des Sciences Sociales, 2011, pp. 291-305; Youssef Moncef, “Question de la participation politique chez les islamistes. Cas de la position du Mouvement Justice et Bienfaisance, de la participation aux élections”, en *ibid.*, pp. 276-290; Mohamed Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc*, París, Presses de Sciences Po, 2000.

⁵⁵ Thédrel, art. cit.

iii) Los yihadistas revolucionarios

Los yihadistas revolucionarios constituyen el tercer polo de los islamistas magrebíes; son los más radicales también. En efecto, fundamentalistas e integristas (tradicionalistas extremistas) recurren por principio a la violencia, léase a la *yihad* –la guerra santa–, para hacer prevalecer sus ideas y reivindicaciones. Al contrario de la islamización desde abajo de los predicadores y de la desde arriba de los legalistas –si bien mediante recursos pacíficos–, los yihadistas preconizan el derrocamiento de los poderes establecidos por vía de la guerra, así como su reemplazo por Estados islámicos rigoristas. Para justificar sus acciones y su inclinación a la violencia, aluden en particular a los escritos de Ibn Taymiyya, Ibn Hanbal y Sayid Al Qutb. Desde mediados de los años ochenta hasta la mitad de la primera década del nuevo siglo, esos grupos armados se manifestaron de manera más o menos esporádica en Marruecos y en Túnez, pero de manera muy violenta en cada ocasión.

Se recordará que fue el Grupo Islámico Combatiente Marroquí (GICM) el que perpetró cinco atentados suicidas en Casablanca el 16 de mayo de 2003, con un saldo de cuarenta y un muertos y más de cien heridos. La organización participó de manera muy activa también en los ataques acaecidos en Madrid el 11 de marzo de 2004, que causaron el fallecimiento de 191 personas y heridas otras 1 824.⁵⁶ Karim Mejjatti, uno de los dirigentes de la agrupación y que llegaría a ser jefe de la célula de Al-Qaeda en Arabia Saudita, fue asesinado por la policía de ese país en 2005.⁵⁷ En Túnez, el Grupo Islámico Combatiente Tunecino (GICT) organizó un solo acto de violencia que permanecerá como un caso aislado: el ocurrido contra la sinagoga de Ghriba en Yerba el 11 de abril de 2002, que dejó veintiún víctimas, dieciséis de ellas de origen extranjero. Por su parte, el Grupo Islámico Combatiente Libio (GICL) luchó ferozmente contra el régimen de Gadafi en la década de 1990, distinguiéndose por los ataques mortales en Bengasi y Darna. Objeto de una implacable represión, la organización fue neutralizada más adelante por las autoridades.⁵⁸ Por lo demás, numerosos islamistas fueron liberados en julio de 2009 en un intento del régimen por lograr la reconciliación nacional. Más aún, se observará que las dos agrupaciones han provisto por igual de numerosos combatientes a Al-Qaeda central, entre ellos los dos *kamikazes* –ambos de nacionalidad tunecina– que provocaron la muerte del comandante Massud en Afganistán. De igual forma, dos de los lugartenien-

⁵⁶ Mathieu Guidère, *Al-Qaïda à la conquête du Maghreb: Le terrorisme aux portes de l'Europe*, París, Éditions du Rocher, 2007, pp. 185-204.

⁵⁷ Jean-Pierre Filiu, *Les neuf vies d'Al-Qaïda*, París, Fayard, 2007, pp. 165-167.

⁵⁸ Luis Martínez, *The Libyan Paradox*, Nueva York, Columbia University Press, 2007, pp. 56-80.

tes más cercanos de Osama Bin Laden, y piezas decisivas en la jerarquía de su organización, eran libios. Uno era Abu Laith al Libi, asesinado por los estadounidenses en Pakistán en 2008; el otro, Abu Yahya el Libi, una de las figuras más emblemáticas y eminentes del grupo terrorista.

Empero, es en Argelia donde, sin ninguna duda, la oposición islamista ha sido la más amenazante y mortífera para el poder establecido. En efecto, una violenta guerra civil –denominada “el decenio negro”– sacudió el país durante los años noventa; en ella lucharon el ejército nacional contra los grupos islamistas radicales y se saldó con la muerte de más de doscientas mil personas.⁵⁹ Al terminar la última década del siglo xx, el único grupo islamista radical armado que seguía en actividad era el Grupo Salafista para la Predicación y el Combate (GSPC), en la región de la Cabilia, toda vez que el Ejército Islámico de Salvación (EIS) se había rendido en 1997. El GSPC vio la luz en 1998 por obra de Hasan Hattab, dirigente también del Grupo Islámico Armado pero que había roto con la dirigencia y la jerarquía de esa organización a raíz de varias masacres de civiles perpetradas en 1997. El GSPC, apoyado por Al-Qaeda,⁶⁰ se volvió la única agrupación activa de su tipo en Argelia al entrar el nuevo siglo. Hay que señalar que en su primer comunicado, que data de septiembre de 1998, se afirma “la necesidad de integrar a sus filas a todos aquellos que invoquen y se encomienden al islam salafista en Argelia”.⁶¹ De esta manera se situaba inmediatamente en la corriente del salafismo, matriz ideológica de Al-Qaeda. Entre los objetivos doctrinales contenidos en sus documentos básicos, la organización precisa los de combatir al régimen imperante por renegar de la sharía, no detener la *yihad* hasta que se reconozca la primacía de la palabra de Alá, así como combatir la laicidad al igual que todas las ideas y teorías extranjeras contrarias al buen comportamiento de un *salaf*.⁶² No obstante, a pesar de acogerse al salafismo y a Al-Qaeda, el Grupo ubicó siempre su combate en

⁵⁹ Dos grupos destacaron en particular durante el conflicto: en primer lugar, el Grupo Islámico Armado (GIA), organización radical de inspiración salafista y cuyos ataques provocaron la muerte de decenas de miles de personas, civiles sobre todo; fue fundado en 1992 y desarticulado por completo en 2003. La otra agrupación es el Ejército Islámico de Salvación (EIS), brazo armado del Frente Islámico de Salvación (FIS). De inspiración *yazairista* (“argeliana”: Argelia se dice al Yazā’ir en árabe), desplegó una gran actividad entre 1992 y 1997, año al final del cual abandonó los combates tras alcanzar un acuerdo con el gobierno nacional. El grupo se disolvió a sí mismo en 1999.

⁶⁰ Sobre la guerra civil en Argelia, además de las obras ya referidas en la nota 51 –L. Martínez, *La guerre civile en Algérie*, y Labat, *op. cit.*–, consúltese los siguientes trabajos: Michael Willis, *The Islamist Challenge in Algeria: A Political History*, Nueva York, New York University Press, 1999; Mohamed Mokeddem, *Les Afghans algériens: De la Djamaa à Al Qaida*, Argel, ANEP, 2002.

⁶¹ Guidère, *op. cit.*, p. 61.

⁶² *Ibid.*, p. 63.

Argelia, absteniéndose de toda mención a cualquier lucha fuera del país en contra de las potencias extranjeras.⁶³

Sin embargo, tras el debilitamiento del GSPC en 2003, una de sus facciones, dirigida por Nabil Sahraoui y Abdelmalek Drukdal, propuso acercarse a la rama central de Al-Qaeda y unirse así al combate mundial de Bin Laden contra los “cruzados judeocristianos” –según la terminología de la organización–, es decir, contra Occidente. El objetivo era que, con el aval de Al-Qaeda, se reunieran alrededor del GSPC los grupos islamistas radicales aún activos, no sólo en Argelia sino en todo el Magreb. Con ese fin fue que se hizo a un lado a Hasan Hattab para poner en su lugar a Nabil Sahraoui. Cuando este último muere durante una operación del ejército argelino en junio de 2004, su puesto lo ocupa Abdelmaled Drukdal, quien entonces toma el nombre de guerra de Abu Mussab Abdelwadud, inspirado en Mussab Ben Omar, abanderado del Profeta y muerto en la batalla de Uhud en 625. Es, por lo tanto, un nombre de guerra usado asiduamente por los jefes de Al-Qaeda, quienes pretenden ubicarse así en la tradición del Profeta, esto es, en el salafismo. Al elegir ese mote bélico, Drukdal manifestaba también su intención de serle fiel a Bin Laden y a Al-Qaeda; se acercó en especial a Abú Musab al Zarqawi, jefe de la organización en Iraq y a quien solicitó su apoyo para que el GSPC formara parte de la zona de influencia de la agrupación. Fue en septiembre de 2006 cuando Ayman al Zawahiri –en aquel entonces ideólogo de la entidad terrorista y hoy día jefe de la misma tras la muerte de Bin Laden en mayo de 2011– anunció finalmente la integración tan anhelada. En enero de 2007, el GSPC cambió de nombre para llamarse en lo sucesivo Al-Qaeda en el Magreb Islámico.⁶⁴

Así, AQMI integra en su seno una parte del GICM, otra del GICT y una más del GICL, lo que ha permitido multiplicar los ataques en el Sahel,* en especial en Mauritania y Mali, países al norte de los cuales la organización ha instalado bases. Argelia, por su parte, experimentó los primeros atentados suicidas de su historia, un recurso que los islamistas locales nunca habían usado. Al-Qaeda introdujo también en sus operaciones el secuestro

⁶³ *Loc. cit.*

⁶⁴ Sobre la transformación del GSPC en AQMI, véase en particular J.-P. Filiu, *Les neuf vies d'Al-Qaida*, pp. 184-188; Guidère, *op. cit.*; y Mohamed Mokeddem, *Al Qaida au Maghreb Islamique: Contrebande au nom de l'islam*, Argel, Casbah, 2010.

* La región del Sahel es una zona ecoclimática y biogeográfica de transición entre el desierto del Sáhara, al norte, y la sabana sudanesa, al sur. Se extiende a todo lo largo del continente norafricano, desde el Océano Atlántico hasta el Mar Rojo. Abarca cerca de mil kilómetros de oeste a este. Su nombre proviene del árabe *sāhil*, que significa borde o costa, ya que se figura el paisaje de vegetación de la región como una línea costera que delimita las arenas del Sahara. [N. del T.]

de occidentales, con todo y demandas de rescate, lo que se traducirá en un ingreso cercano a los cien millones de euros. Todavía más grave, esos raptos se volvieron una fuente verdadera de comercio entre AQMI y las redes de mafiosos de la región a las que ha logrado unirse. Es por eso que en las negociaciones relativas a las condiciones para liberar a los prisioneros se oye a menudo el nombre de contrabandistas que tienen pocos vínculos ideológicos con AQMI, como el de Omar Sahraoui, responsable del secuestro de un grupo de españoles en diciembre de 2009. Se menciona también a captores que después invierten el dinero obtenido en beneficio de AQMI. En marzo de 2010, el ejército mauritano emitió un comunicado en el que daba cuenta de la intercepción de un convoy que transportaba cocaína y que contaba con la protección de algunos miembros de la rama magrebí de Al-Qaeda. Por último, muy a propósito de los eventos en la región del Sahel y allende la misma, es importante mencionar que el grupo salafista llevó a tal punto su audacia que, en febrero de 2010, ofreció ayudar a los musulmanes de Nigeria, esto durante los disturbios religiosos violentos que los llevaron a encontrarse con sus compatriotas cristianos. En voz de Drukdél: “Estamos dispuestos a entrenar a sus hijos en el manejo de las armas, así como a darles toda la ayuda de la que seamos capaces –hombres, armas, municiones y equipos– con el objetivo de que puedan defender a nuestro pueblo de Nigeria y repeler la hostilidad de la minoría de cruzados”.

Por esto, para el tercer polo del islamismo en el Magreb, la Primavera árabe representa una oportunidad al igual que un desafío. En efecto, desde que aquélla inició, pero sobre todo desde el inicio de la guerra en Libia, han circulado numerosos testimonios que refieren el despliegue de comandos de AQMI provenientes de Mali con dirección a Libia, con la intención de aprovechar el caos reinante para recuperar armas. Así, un lote de cuarenta y tres contenedores de SAM-7 rusos, vacíos, fue encontrado en la ciudad de Ga'a, sin la menor oportunidad de ubicar su origen y, sobre todo, precisar su destino.⁶⁵ No fue sino hasta finales de julio que París reconoció de manera oficial que una parte de esos misiles estaba sin lugar a dudas en manos de AQMI.⁶⁶ Por su parte, Idriss Déby, presidente de Chad y aliado cierto de Gadafi, afirmó que la organización había adquirido ese tipo de proyectiles en Libia, mientras que el almirante James Stavridis –comandante supremo de las fuerzas de la OTAN en Europa– declaró durante una audiencia en el Senado de Estados Unidos en marzo de 2011 que había que ser prudente a la hora de entregar armas a los rebeldes libios, pues

⁶⁵ Christopher John Chivers, “Antiaircraft Missiles on the Loose in Libya”, *International Herald Tribune*, 15 de julio de 2011.

⁶⁶ “Missiles d’AQMI: Paris confirme”, *Jeune Afrique*, 24 de julio de 2011, Confidentiel, p. 9.

existían buenas razones para pensar que entre ellos había yihadistas de Al-Qaeda.⁶⁷ Mike Sherer, experimentado miembro de la CIA al que se le encargó en su momento la tarea especial de acorralar a Bin Laden, era de la misma opinión, por lo que expresaba también en sus palabras la necesidad de ser cautos con el equipo militar que se le suministraba a la oposición libia. El agente recomendaba, en efecto, no olvidar que los libios habían sido de los primeros en instalar campamentos islamistas en Afganistán, ni tampoco el hecho de que el número tres de Al-Qaeda, Abu Laith al Libi, era de nacionalidad libia; el dirigente fue asesinado en Pakistán en 2008.

Vale la pena mencionar también el muy instructivo Reporte Sinjar, que ofrece una lista nominal de los yihadistas provenientes de naciones árabes; el ejército estadounidense encontró la relación en Sinjar, ciudad iraquí, en 2006. El documento indica que de los setecientos yihadistas enlistados, 118 proceden de Libia, por lo que constituyen el segundo grupo más numeroso después de los saudís; y lo que es más, 85% de entre ellos se ofrecieron como voluntarios al menos en una ocasión para llevar a cabo misiones *kamikazes* en Iraq, esto es, cometer atentados suicidas.⁶⁸ De todo el contingente, veintiuno son originarios de Bengasi, corazón de la rebelión que derrocó a Gadafi, mientras que cincuenta y tres lo son de Darna, epicentro de otra violenta revuelta en los años noventa, ésta de los islamistas. Además, Abdulkhakim Al Hassidi, antiguo dirigente libio, miembro del GCIL y yihadista en Afganistán, no perdió la ocasión para afirmar a propósito del asunto: “Todos los combatientes de Al-Qaeda son buenos musulmanes que luchan contra la invasión extranjera”. Hoy en día miembro del Consejo Nacional de Transición (CNT) en Darna, declaró en otra ocasión: “Al contrario de lo que afirma Gadafi, ya no pertenezco a Al-Qaeda. Pero si la situación de inestabilidad perdurara, no dudaría en acudir a ellos para pedirles su ayuda”. Ese testimonio fue acompañado de un llamado proveniente de Darna y transmitido por radio, que convocaba a todos aquellos que hubieran combatido en Iraq y Afganistán a unirse a la lucha para derrocar al tirano. Por último, según un reporte del Centro Internacional de Investigación y Estudios sobre el Terrorismo, es muy probable que ochocientos islamistas –que Gadafi encarceló y liberó posteriormente en 2009– se hayan unido a las filas de la insurrección libia. De entre ellos, Al-Qaeda habría reclutado a doscientos o trescientos en la década de 1990 para que combatieran por

⁶⁷ Georges Malbrunot, “Al Qaida en Lybie: les données qui inquiètent”, *Le Figaro*, 2 de abril de 2011, en <http://blog.lefigaro.fr/malbrunot/2011/04/al-qaida-en-libye-les-donnees.html>

⁶⁸ Joseph Felter y Brian Fishman, *Al-Qa'ida's Foreign Fighters in Iraq: A First Look at the Sinjar Records*, Harmony Project, Combating Terrorism Center At West Point, 2007, en <http://tarp-ley.net/docs/CTCForeignFighter.19.Dec07.pdf>

la organización.⁶⁹ Si se considera que muy pocos insurgentes poseen una formación militar verdadera, esos islamistas avezados en técnicas de guerra aprendidas en Afganistán están llamados a desempeñar un papel muy importante dentro del movimiento, tanto que podrían influir eventualmente su orientación. La otra prueba del gran riesgo de peligro que se corre es el anuncio que hicieron los servicios de seguridad argelinos del recrudecimiento de las actividades de AQMI; la organización mató a más de cincuenta personas en Argelia, entre militares y policías, con explosivos y detonadores del mismo tipo que los interceptados por la guardia fronteriza argelina en los límites con Libia en la misma época. En efecto, las autoridades confiscaron cerca de doscientos fusiles ametralladores y cajas de municiones en Debdeb, ciudad muy próxima a Libia.⁷⁰

Por lo que hace a Al-Qaeda y Túnez, su vínculo es menos evidente. Prueba de ello es que AQMI no representa una amenaza real en ese país, a pesar de ser el responsable principal del atentado contra la sinagoga de Yerba en enero de 2002, de que dos de sus militantes asesinaron al comandante Massud en Afganistán en 2001 haciéndose pasar por periodistas, y de que la policía interceptara y matara (o capturara, no se sabe) a finales de 2006, a uno de los comandos que la agrupación tenía desplegado en la periferia de Túnez desde hacía días. La caída del régimen de Ben Ali no comportó en realidad el desmoronamiento del Estado en tanto tal; las instituciones, el ejército, la policía y la administración, aunque algo debilitados, están en pie, cumplen aún su papel y hacen sentir su presencia a la hora de mantener el orden en el periodo de transición política que se vive. El otro elemento a destacar es que la presencia de Al-Qaeda, así como de otros movimientos islamistas radicales, ha sido siempre relativamente débil. Es un hecho incuestionable que la corriente islamista, dominada por los Hermanos Musulmanes y que tiene en Rached Ghannouchi –forzado al exilio en Londres desde los años noventa– un liderazgo carismático, nunca ha recurrido a la violencia para oponerse al gobierno. Por último, si hubo una revolución fue para el advenimiento de valores democráticos universales, y no de un Estado teocrático. En ese sentido, la laicidad y los derechos de la mujer han sido y siguen siendo fundamentales en Túnez.

En lo que respecta a Libia, su caso es muy cercano al de Yemen. Se trata efectivamente de un Estado de instituciones débiles, predominantemente tribal y, hasta hace unos meses, sometido a la dictadura férrea de Gadafi y su clan. El poder político ya se había enfrentado a una oposición

⁶⁹ “Lybie: quand la CIA livrait des opposants à Kadhafi”, *Jeune Afrique*, 24 de julio de 2011, Confidential.

⁷⁰ Chérif Ouazani, “Algérie: revoilà les kamikazes”, *Jeune Afrique*, 31 de julio de 2011, pp. 8-9.

armada, a la que reprimió con crueldad en los años noventa, así como a una vinculación estrecha entre los yihadistas locales y los de Al-Qaeda. La cuestión amerita un examen detenido. Para empezar, es importante recordar que la organización terrorista pudo instalarse en Afganistán e Iraq a raíz del colapso total de sus instituciones estatales. En el caso de Libia, aunque los rebeldes estaban determinados a derrocar al tirano, no fueron capaces empero de conseguir una sola victoria sin el apoyo de la OTAN –algunos han hablado incluso de la rebelión como de una guerra internacional–, sin olvidar que dan la impresión de estar desorganizados. Una vez alcanzado el objetivo anhelado, ¿serán capaces de dirigir un país tan vasto y poner fin al caos que reina hoy día ahí (con el peligro de que se acentúe) sin ayuda de la entidad atlántica? De hecho, una situación de anarquía o de guerra civil prolongada podría beneficiar a AQMI, cuyos grupos móviles están adaptados perfectamente a la geografía del país. El incremento de las capacidades militares de los rebeldes, gracias al saqueo de las reservas del ejército nacional, planteará entonces una amenaza aún mayor para el país y toda la región.

Es necesario señalar que tanto la Primavera árabe como las protestas en contra de los regímenes vigentes se emprendieron en nombre de la aspiración a más dignidad, libertad, derecho y democracia. En ningún lado se ha tratado abiertamente de establecer una república islámica o de afirmar cualquier tipo de apoyo al movimiento islamista radical, incluso si Drukdal, el jefe de AQMI, no desaprovechó la oportunidad para expresar una opinión contraria y dar su propia visión de los acontecimientos: “Los sucesos que sacuden al mundo árabe son un fruto más de entre los frutos que la *yihad* ha cosechado y en cuya consecución el jeque [Bin Laden] ha desempeñado un papel de primer orden”. Sin embargo, la presencia comprobada de islamistas radicales de todas las tendencias en las filas de los rebeldes libios no augura nada bueno para el periodo inmediatamente posterior a la caída de Gadafi; esos combatientes, a semejanza de Al-Qaeda y de su rama magrebí, califican los ataques de la OTAN como parte de una “Cruzada moderna”. Así, el principio ideológico por el que se oponen *a priori* y de manera violenta a toda cooperación entre el Consejo Nacional de Transición y la OTAN o alguno de sus miembros una vez derrocado el régimen libio, es la eventualidad más plausible a muy corto plazo. Si ése fuera el caso, semejante negativa radical no tardaría en crear fuerzas centrífugas dentro del CNT que, dada la naturaleza tan heterogénea de su composición y las deficiencias organizacionales, podrían desembocar de manera plausible en su fragmentación. Si a ello se agrega que el hundimiento de un régimen como el libio trae por fuerza el de sus instituciones –de todas maneras incapacitadas para desempeñar cualquier papel en una

transición democrática—,⁷¹ entonces los islamistas radicales, los sobrevivientes del clan más resistente de gadafistas y otros actores se encontrarían en posición de minar la conducción de la transición a cargo del CNT —reducido a su componente liberal y a una parte, sustancial sin duda, de los islamistas moderados—, volviéndola larga, muy difícil y caótica en lo social y lo político. Ese cambio podría desembocar en una salida falsamente democrática,⁷² más si “[d]espués de Gadafi, queda todo por hacer”.⁷³ Recuérdese por último que Hakim al Sadi, uno de los jefes de la rebelión libia y quien había luchado al lado de los talibanes antes de que lo capturaran los estadounidenses y lo entregaran a Gadafi en 2002, declaró recientemente que combatía para “degollar a Gadafi y establecer un Estado islámico”.⁷⁴ Así, aunque los combatientes de AQMI no son mayoritarios, están muy presentes; la relevancia de su participación podría incrementarse gracias tanto a su determinación como a la duración y severidad de los combates. ¿No son, en efecto y de manera sobresaliente, los únicos que han tenido una experiencia real de guerra? Y lo que es más, una vivencia adquirida en Afganistán.

En cualquier caso, los días posteriores a la caída de Gadafi han sido muy instructivos; esa defenestración, por cierto, en sí misma constituye un caso de cambio de régimen —el tercero consecutivo en el marco de la Primavera árabe y el segundo en producirse en el Magreb—. Sobre lo primero, la decisión de enviar al terreno una coalición militar que Estados Unidos o la OTAN condujeran, las condiciones de la misma, así como las de una eventual fragmentación del CNT resultarían particularmente reveladoras. Una posibilidad absolutamente verosímil, sin embargo, ya que la pronta instalación de un comando unificado de los grupos rebeldes —paso indispensable para restablecer sin dilaciones un orden público mínimo— parece fuera del alcance del Consejo actual. Esas cuadrillas armadas, nacidas de la revuelta popular, extraen de esta última su legitimidad, mientras que la del CNT no

⁷¹ Las instituciones estatales de Libia son muy ineficientes, están dominadas por la informalidad y sometidas a un poder central que, a su vez, se sujeta por entero al líder carismático y omnipotente de un régimen tribal. En pocas palabras, el Estado libio es débil en extremo y carente de toda preparación para asumir una transición democrática.

⁷² Fue precisamente por esa amenaza que el régimen argelino interrumpió la segunda vuelta de las elecciones legislativas en diciembre de 1991, las cuales, por cierto, el FIS —partido islamista— estaba a punto de ganar. Semejante acción no evitó, sin embargo, diez años de una guerra civil atrocemente violenta y costosa en exceso en términos sociales, políticos y económicos. Fue una década negra y regresiva. La falsa salida democrática que se siguió no podría evitarle hoy al régimen nacional pasar por la Primavera árabe sin que se dibuje un nuevo escenario de su fin.

⁷³ Jean-Yves Moissoner, “Après Khadafi, tout reste à faire”, *Le Monde*, 23 de agosto de 2011.

⁷⁴ Julien Fouchet, “En Libye, les djihadistes montent au front”, *Le Journal du Dimanche*, 2 de abril de 2011.

tiene nada que ver con la legitimidad de un frente compuesto por fuerzas de oposición de arraigo nacional. Por el contrario, el nuevo órgano de gobierno se parece más a una amalgama de opositores individuales que en un sentido está, si no cooptada, ligada a una tribu —una por cada miembro— y dispuesta a colaborar con la coalición de la OTAN. Por lo demás, el CNT está muy dividido y es poco transparente: la identidad de cerca de la mitad de sus miembros permaneció en la incógnita casi absoluta hasta la caída de Trípoli. Tras la obtención de la victoria, el recurso a la ayuda internacional, así como la contribución decisiva de ésta, sólo podrán tener un efecto negativo, superior a los beneficios en términos de legitimidad. Se observará que, en contraste, la oposición siria ha inscrito su accionar en contra del régimen de Bashar al-Asad bajo el lema de “libertad, *paz y rechazo de toda intervención extranjera*”; este rechazo explica la paz y viceversa. Por último, si el escenario post Gadafi resulta mejor de lo previsto aquí, Argelia podría ser la siguiente, de una manera menos violenta y más cercana al caso de Túnez. Tanto más cuanto que, de darse esa circunstancia y sin olvidar que Libia es un país petrolero muy importante en términos de exportaciones y de reservas,⁷⁵ es de esperar que las expectativas sobre el comportamiento de los mercados, tanto al contado como a plazos, reflejen ese hecho favorablemente, mitigando en consecuencia el impacto de una eventual desaparición parcial del petróleo de Argelia, nación que es también en sí misma un importante país petrolero del Mediterráneo.

CONCLUSIÓN

Así pues, la esfera de influencia islamista está muy diversificada en el Magreb, tanto si se habla de sus componentes como de sus objetivos. La Primavera árabe, por su parte, representa un desafío de envergadura para la corriente en la medida en que las revueltas son, de entrada, un movimiento de fondo que reclama todavía más democracia y, por lo mismo, un cambio en la visión política de los más radicales, pues participan en los alzamientos. En efecto, los dirigentes islamistas siempre han tenido a la noción de democracia como *kofr*, una herejía; en su opinión, la única constitución posible es el Corán (*Al Koran dusturuna*), en virtud de que la palabra de Dios es superior a la del hombre y de que todo se encuentra tanto en el libro santo

⁷⁵ Según los expertos, los mercados prevén que Libia exportará de aquí a un año cincuenta por ciento de lo que vendía en el extranjero hasta antes del inicio de la rebelión, esto es, 1.4 millones de barriles al día; en dos años alcanzará el cien por ciento. Hoy en día no exporta prácticamente nada del combustible.

como en el resto de la religión: el islam es la única solución (*Al Islam Huwa Al H'al*). Por otro lado, el regreso a las tradiciones ha sido su único credo durante mucho tiempo. Así, el Frente Islámico de Salvación de Argelia contaba entre sus consignas a principios de los años noventa con la siguiente: “con la sunna, la tradición del Profeta y el Corán, entraremos al parlamento [*Bil Sunna Wa Al Koran Sa nadrukhl fil Barlamane*]”; disuelto desde ese entonces, el FIS logró movilizar con lemas semejantes grandes masas de la población. Dos décadas más tarde, la situación ha evolucionado ampliamente dentro de las sociedades árabes.

En efecto, mientras que en esos años los movimientos islamistas parecían ser una alternativa para la mayor parte de los habitantes del Magreb frente a las injusticias y a la corrupción de los regímenes establecidos, esas mismas poblaciones se sublevan hoy por más y mejor democracia, así como una mayor justicia social. Recuérdense que la divisa dominante en Túnez era primero y ante todo “dignidad”. Conscientes de esto y sabedores del miedo que suscitan, los movimientos islamistas quieren jugar la carta de la moderación por doquier. Ya sea en Marruecos, Argelia o Túnez, la mayoría de aquellos, cercanos o no al poder establecido ha participado de manera activa en las consultas, además de que han formulado propuestas para reforzar el Estado de derecho. Utilizadas como *leitmotiv*, sus referencias están orientadas cada vez menos hacia Oriente Medio y más hacia Turquía, donde el AKP, partido islámico conservador, gobierna democráticamente y registra a su favor grandes avances en la economía y en la política internacional. Es entonces ese modelo de gobierno el que preconizan los islamistas legalistas.

Para los radicales fundamentalistas y revolucionarios, agrupados esencialmente en el seno de AQMI, la Primavera árabe representa una oportunidad a la vez que un desafío, tanto más cuanto que aquella ocurre en el marco de la desaparición de Bin Laden, jefe carismático de Al-Qaeda asesinado en mayo de 2011. En efecto, la muerte del líder significó sin duda alguna un golpe duro para la organización, la cual invitó a sus miembros a no flaquear tras lo sucedido: “No lloren al jeque [Bin Laden] [...] más bien levántense y marchen tras sus pasos [...] levántense y opónganse a la injusta agresión estadounidense y sionista con todas sus fuerzas y toda su energía. Los sucesos que sacuden al mundo árabe son un fruto más de entre los frutos que la *yihad* ha cosechado y en cuya consecución el jeque ha desempeñado un papel de primer orden”. Empero, en términos concretos, la muerte del dirigente de origen saudí no debería tener más que un impacto débil en AQMI. En sentido estricto, esta última organización ha dependido poco, si no es que nada, de Al-Qaeda central desde su fundación, ya sea para cuestiones financieras, logísticas o humanas. Bin Laden era solamente, primero y

ante todo, un aval moral que le permitía a AQMI reclutar gente en las franjas más radicales del Sahel.

En cambio, la Primavera árabe podría significar un golpe duro para la organización. Los movimientos islamistas con los que se integraría después AQMI nacieron en la década de 1980 como respuesta a la injusticia, la corrupción, la miseria social y la dictadura de los distintos regímenes magrebíes establecidos. Hoy día, es de esperarse que las profundas reformas emprendidas en Marruecos, las promesas de más democracia hechas en Argelia, la caída de Ben Ali y la de Gadafi reduzcan las capacidades de reclutamiento de AQMI entre las poblaciones del Magreb, por poco que avance la implementación de esas mejoras democráticas. El hecho es que los movimientos islamistas –como el de los predicadores o el de los partidos políticos ampliamente mayoritarios en la esfera de influencia del integristo– apoyan esas reformas, lo que debería traducirse en un debilitamiento aún mayor de AQMI, es decir, de los islamistas radicales. La situación actual es muy diferente de la imperante en los años ochenta; se está muy lejos de las consignas que llamaban a “instaurar una república islámica aunque los impíos no lo deseen [*Dawla Islamiya wa law Kariha Al Munafikune*]”.

Para concluir, hay que mencionar que, tras la caída de los regímenes autoritarios en Túnez y Libia, la transición hacia un régimen no autoritario en Túnez está mucho más orientada hacia la vía de la democratización. En efecto, el proceso de modernización del sistema político tunecino tendría que avanzar en mejores condiciones que el libio, en virtud de que se conservaron instituciones estatales –por lo demás, mejor preparadas–, partidos políticos experimentados y una sociedad civil activa. En Libia queda todo por hacer, al tiempo que la perspectiva de una violencia persistente, en especial de parte de los islamistas radicales, hace imposible volver a sentar verdaderas estructuras estatales de base sin la ayuda de la comunidad internacional; a falta de una participación intensa de esta última, se corre el peligro de que la salida de la crisis sea falsamente democrática. Por lo que hace a Mauritania, las protestas populares parecen no ser suficientes para cuestionar la legitimidad del régimen.

En resumen, Argelia, Marruecos y Túnez gozan hoy de instituciones relativamente sólidas, de sociedades civiles activas y de partidos políticos más bien experimentados que abarcan, en lo esencial, desde las corrientes democráticas liberales y liberales islámicas⁷⁶ hasta los movimientos islamis-

⁷⁶ El liberalismo islámico en el mundo árabe, cercano al renacimiento intelectual árabe, turco y persa, se remonta al siglo XIX. Su idea de un consenso democrático se plasmaba en la consigna “modernizar el islam e islamizar la democracia”. Así, modernizaron el sentido de

tas fundamentalistas, moderados y conservadores. En semejantes contextos institucionales nacionales y en un ambiente internacional muy favorable, la observación tanto de esos partidos con visiones tan distintas sobre la democratización –pero menos antagonistas que en el pasado–, como de la distribución de sus pesos respectivos, arroja la impresión de que, tras los eventos que constituyen la Primavera árabe, sus países tendrían que progresar a mayor velocidad hacia un consenso democrático mínimo. Una vez alcanzado este último, es probable que Argelia, Marruecos y Túnez acaben por escoger la instauración de regímenes democráticos conservadores.

Traducción de FÉLIX G. MOSTAJO

BIBLIOGRAFÍA

- Aboullouz, Abdelhakim, “Étude du comportement politique et électoral de quelques sensibilités religieuses au Maroc: cas des salafistes”, en Mohamed Tozy (dir.), *Élections au Maroc entre partis et notables*, Rabat, Centre Marocain des Sciences Sociales, 2011, pp. 291-305.
- Ait Akadim, Youssef, “Maroc: les soufis de Sa Majesté”, *Jeune Afrique* [semanario], 3 de julio de 2011, en <http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAJA2634p040-042.xml0/>
- Ait Larbi, Arezki, “Bouteflika prend ses distances avec les islamistes”, *Le Figaro*, 24 de junio de 2008.
- Amghar, Samir, “Le salafisme au Maghreb: une menace pour la sécurité ou un facteur de stabilité politique”, *La Revue Internationale et Stratégique*, núm. 67, 2007, pp. 41-52.
- Balta, Paul, “Les particularités de l’islam au Maghreb”, 2002, en http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/les_particularites_de_l_islam_au_maghreb.asp
- Bori, Caterina, “Théologie politique et Islam à propos d’Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et du sultanat mamelouk”, *Revue de l’Histoire des Religions*, vol. 224, núm. 1, 2007, pp. 5-46, en <http://rhr.revues.org/5225>
- Burgat, François, *L’islamisme au Maghreb*, París, Payot, 1995.
- , *L’islamisme à l’heure d’Al Qaida*, París, La Découverte, 2010.
- Carré, Olivier, *Mystique et politique: Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb*, París, Éditions du Cerf, 1984.
- , *Les frères musulmans 1928-1982*, París, L’Harmattan, 2001.
- Charaffeddine, Fahima, *Culture et idéologie dans le monde arabe*, París, L’Harmattan, 1994.

palabras como *shura* y *umma*, que se volvieron parlamento y nación, respectivamente. No obstante, el debilitamiento de los regímenes autoritarios quitó fuerza a esas corrientes; es previsible que ganen nuevamente vigor y regresen antes de lo previsto gracias a la Primavera árabe.

- Chivers, Christopher John, "Antiaircraft Missiles on the Loose in Libya", *International Herald Tribune*, 15 de julio de 2011.
- Étienne, Bruno, "L'islamisme comme idéologie et comme force politique", *Cités*, núm. 14, 2003, pp. 45-55, en <http://www.cairn.info/revue-cites-2003-2-page-45.htm>
- Felter, Joseph y Brian Fishman, *Al-Qa'ida's Foreign Fighters in Iraq: A First Look at the Sinjar Records*, Harmony Project, Combating Terrorism Center At West Point, 2007, en <http://tarpley.net/docs/CTCForeignFighter.19.Dec07.pdf>
- Filiu, Jean-Pierre, *Les neuf vies d'Al-Qaïda*, París, Fayard, 2007.
- , "Définir Al-Qaïda", *Critique Internationale*, núm. 47, 2010, pp. 111-133.
- Fouchet, Julien, "En Libye, les djihadistes montent au front", *Le Journal du Dimanche*, 2 de abril de 2011.
- Genoux, Flora, "L'Algérie en manque d'opposition", *Le Monde*, 19 de febrero de 2011.
- Guidère, Mathieu, *Al-Qaïda à la conquête du Maghreb: Le terrorisme aux portes de l'Europe*, París, Éditions du Rocher, 2007.
- Hassaini, Sihem, "Tunisie: les islamistes ne se cachent plus", *L'Express*, 29 de abril de 2011.
- Kepel, Gilles, *Jihad: Expansion et déclin de l'islamisme*, París, Gallimard, 2000.
- Kodmani-Darwish, Bassma y May Chartouni-Dubarry (dirs.), *Les États arabes face à la contestation islamiste*, París, Armand Collin / IFRI, 1997 (*Travaux et recherches de l'IFRI*).
- Labat, Séverine, *Les islamistes algériens*, París, Éditions du Seuil, 1995.
- "Lybie: quand la CIA livrait des opposants à Kadhafi", *Jeune Afrique* [semanario], 24 de julio de 2011, Confidentiel.
- Malbrunot, Georges, "Al Qaïda en Lybie: les données qui inquiètent", *Le Figaro*, 2 de abril de 2011, en <http://blog.lefigaro.fr/malbrunot/2011/04/al-qaïda-en-libye-les-donnees.html>
- Martínez, Luis, *La guerre civile en Algérie*, París, Khartala, 2000.
- , *The Libyan Paradox*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.
- Meguid, Wahid Abdel, "La politique du régime égyptien à l'égard des mouvements islamistes", en Bassma Kodmani-Darwish y May Chartouni-Dubarry (dirs.), *Les États arabes face à la contestation islamiste*, París, Armand Collin / IFRI, 1997.
- "Missiles d'AQMI: Paris confirme", *Jeune Afrique* [semanario], 24 de julio de 2011, Confidentiel, p. 9.
- Moisseron, Jean-Yves, "Après Khadafi, tout reste à faire", *Le Monde*, 23 de agosto de 2011.
- Mokeddem, Mohamed, *Les Afghans algériens: De la Djamaa à Al Qaïda*, Argel, ANEP, 2002.
- , *Al Qaïda au Maghreb Islamique: Contrebande au nom de l'islam*, Argel, Casbah, 2010.
- Moncef, Youssef, "Question de la participation politique chez les islamistes. Cas de la position du Mouvement Justice et Bienfaisance, de la participation aux élections", en Mohamed Tozy (dir.), *Élections au Maroc entre partis et notables*, Rabat, Centre Marocain des Sciences Sociales, 2011, pp. 276-290.

- Ouazani, Chérif, "Algérie, politique: *brainstorming* général", *Jeune Afrique* [semanario], 3 de julio de 2011.
- , "Algérie: revoilà les kamikazes", *Jeune Afrique* [semanario], 31 de julio de 2011, pp. 8-9.
- Shane, Scott, "Islamists Are Elated by Revolts, Cleric Says", *The International Herald Tribune*, 30 de marzo de 2011.
- Sifaoui, Mohamed, *Al-Qaïda Maghreb Islamique*, París, Encre d'Orient, 2010.
- Stout, Mark E. *et al.*, *The Terrorist Perspectives Project: Strategic and Operational Views of Al Qaida and Associated Movements*, Annapolis, Naval Institute Press, 2008.
- Thédrel, Arielle, "Le réveil des islamistes tunisiens", *Le Figaro*, 7 de marzo de 2011.
- Tozy, Mohamed, *Monarchie et islam politique au Maroc*, París, Presses de Sciences Po, 2000.
- (dir.), *Élections au Maroc entre partis et notables*, Rabat, Centre Marocain des Sciences Sociales, 2011.
- Willis, Michael, *The Islamist Challenge in Algeria: A Political History*, Nueva York, New York University Press, 1999.