

Un análisis constructivista del pensamiento de la Hermandad Musulmana de Egipto y su propuesta identitaria de democracia para el mundo árabe: una amenaza al *status quo* regional

Rubén Paredes Rodríguez*

Resumen

El presente trabajo analiza desde una perspectiva constructivista el Islam político de la Hermandad Musulmana de Egipto en el proceso de la Primavera árabe. De ese modo, se busca comprender cómo el pensamiento de uno de los actores político-religiosos, con su propuesta identitaria basada en la democracia árabe, se constituyó en una amenaza al *status quo* regional.

Palabras claves: Hermandad Musulmana - Islam Político - Egipto - Primavera árabe - Democracia árabe

A constructivist analysis of the thought of the Muslim Brotherhood of Egypt and its proposed identity of democracy to the Arab world: a threat to the regional *status quo*

Abstract

This paper analyzes the political Islam of the Muslim Brotherhood in Egypt in the process of the Arab spring from a constructivist perspective. In this way, it deals with understanding how the thought of one of the political-religious actors, with its proposed identity based on Arab democracy, became a threat to the regional *status quo*.

Key words: Muslim Brothehood – Polical Islam – Egypt – Arab Spring – Arab Democracy

TRABAJO RECIBIDO: 31/05/2018 TRABAJO ACEPTADO: 08/06/2018

* Doctor en Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario (UNR, Argentina). Director Adjunto del Instituto Rosario de Estudios del Mundo Árabe e Islámico (IREMAI) de la UNR. Docente y Coordinador del Grupo de Estudios del Medio Oriente (GEMO) en la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales (UNR). Correo electrónico: lic_rpr@hotmail.com

Introducción

El 2011 no comenzó como un simple año más para los países árabes que se encuentran diseminados desde el Magreb –en el Norte de África- hasta la región del Medio Oriente. Las revueltas populares que se iniciaron en Túnez y que dieron lugar a la denominada **Revolución de los Jazmines**, gestaron una ola expansiva cuyas consecuencias no podían ser cabalmente dimensionadas. El mundo árabe que había permanecido ajeno a las olas democratizadoras en el sistema internacional inició un proceso de transformación alterando el clima de “supuesta estabilidad” del que gozaban los países de la región, dando cuenta de la presencia de un terreno de arenas movedizas¹.

La caída de Ben Alí en Túnez, Hosni Mubarak en Egipto, Muamad Gadafi en Libia, Ali Abdalá Saleh en Yemen y el deslizamiento hacia una guerra civil de impacto regional del régimen sirio de Bashar al-Asad, generaron un alto costo para las sociedades que la atravesaron con un “cambio en el tablero geopolítico y en el balance de poder regional” (Echagüe, 2011:41). Una vez alterado el **mantra**² de estabilidad que los regímenes presidencialistas autoritarios representaban, la religión irrumpió con fuerza a través de la conformación de partidos políticos **islamistas** –antes perseguidos y reprimidos- listos para desempeñar un rol decisivo en las transiciones (como en Túnez y Egipto)³. Pero también en grupos de adscripción religiosa radicalizada enfrentándose al régimen (Siria) o rivalizando entre sí ante el vacío de poder (Libia y Yemen).

La Primavera árabe permitió que los otrora silenciados recobraran un protagonismo inusitado acaparando la atención no solo en la región del *Middle East and North Africa* (MENA) donde se encuentra diseminado el mundo árabe sino también en la comunidad internacional. Los movimientos islamistas se convirtieron en actores centrales, dada su arraigada presencia en las sociedades –lo que les permitió luego de años de persecución y represión- remodelar entre 2011 y 2013 los sistemas políticos bajo los supuestos de la religión, en la cual encontraban la fuente normativa de valores e identidad islámica en la dimensión pública. La legitimidad social alcanzada por los islamistas en los años que fueron la única oposición a los regímenes, adquirió un nuevo cariz con la posibilidad de fundar partidos políticos, y de ese modo, presentarse en las elecciones, por primera vez libres.

Para ese entonces, el **Islam político** que encarna la Hermandad Musulmana⁴ había realizado un cambio en su pensamiento, lo cual amenazaba en caso de llegar al poder al *status quo* regional

¹ Occidente ha mantenido un doble rasero frente a las elecciones democráticas en aquellos países en donde ganaron los partidos islamistas. Mientras la posición oficial era la de brindar apoyo a la democracia, y por ende, a los procesos de transiciones democráticas en diferentes regiones del mundo, en el Norte de África y Medio Oriente la situación era distinta. En 1992, cuando las elecciones limpias en Argelia consagraron como ganador al Frente de Salvación Islámica (FIS) –filial de la Hermandad Musulmana egipcia- los gobiernos occidentales apoyaron el golpe de Estado, que evitó la transición democrática, y la proscripción del FIS. Asimismo, en enero de 2006, cuando el movimiento de Resistencia Islámica Hamás –devenido en partido político- se presentó y ganó las elecciones para conformar el nuevo gobierno de la Autoridad Nacional Palestina, los Estados Unidos y la Unión Europea desconocieron el resultado de los comicios, aduciendo que era un gobierno ilegítimo. En ese momento se acusaba de terrorista el accionar del movimiento palestino.

² En este trabajo se emplea el término **mantra autoritario** en sentido metafórico, es decir, bajo la idea de repetición en el tiempo y en el espacio de la presencia de regímenes autoritarios –percibidos como sinónimos de estabilidad- en el mundo árabe.

³ La presencia del Islam político ya existía, a veces de manera subterránea, a veces reconocida, pero sin la posibilidad de actuar abiertamente.

⁴ La Hermandad Musulmana fue un movimiento político religioso creado en 1928 por Hassan al-Banna en Egipto. Su obra ha sido fuente de inspiración en dos sentidos. Por un lado, criticando la Modernidad occidental impuesta desde el exterior por potencias europeas, lo cual condujo al establecimiento de un Estado laico y secular alejado del ideal de Estado Islámico. Proscritos durante el Nasserismo, y con filiales en varios países, renunciaron en los ‘70 a la violencia (lo que generó fricciones con los grupos partidarios de la

signado por el invierno autoritario. Ese cambio, que no pasaba desapercibido, consistió en compatibilizar en un modelo la **democracia** con el **Islam**, es decir traer a la esfera pública la religión en un proyecto que miraba hacia al futuro, y que como tal, proponía un cambio real para Egipto pero también en todo el mundo árabe.

En tal sentido, y desde una perspectiva teórica, el constructivismo convencional sostiene que las Relaciones Internacionales son una “construcción social” que permite dar cuenta de “los cambios políticos que histórica y culturalmente emergen en circunstancias específicas” (Fierke, 2013:188). Al plantear que la **realidad** es una construcción social, el objeto de investigación adquiere significado en un **contexto** particular, y en cuya dimensión social, es importante el rol que juegan **las normas y los valores** constitutivos de la **identidad**. De esa manera incorpora –más allá de no desconocer los elementos materiales- el carácter “ideacional” con el fin de comprender cómo se produce un **proceso de interacción** entre los diferentes **agentes** o actores (estatales y no estatales) y la **estructura** o **contexto** en el que se produce (Wendt, 1994; 1994; 1999) y por qué determinadas prácticas o acciones adquieren sentido sobre otras.

Por tal motivo, con este enfoque teórico pretendemos –como bien señalan Klotz y Lynch- atender a los componentes de la ontología constructivista que son: la **intersubjetividad**, el **contexto** y el **poder**. La comprensión **intersubjetiva** abarca a la estructura y a los agentes en “donde las normas, reglas, significados, lenguajes, culturas e ideologías son un fenómeno social que crean identidades y guían las acciones” (Klotz y Lynch, 2002:8). En el tiempo, determinados significados conforman órdenes sociales (estructura) en donde el conjunto de normas y reglas permiten pensar cómo el mundo funciona, qué tipos de comportamientos son considerados legítimos y cuáles son las identidades y las prácticas que dominan en un momento dado. Así el **contexto** adquiere relevancia porque permite situar la investigación dentro de “un espacio histórico y social para entender cómo los significados cambian y afectan a los actores en regiones o áreas particulares” (Klotz y Lynch, 2002:9). En el mismo, no solo los actores definen quiénes son y qué quieren con referencia a las reglas, normas e ideologías de su tiempo (Klotz y Lynch, 2002:11) sino que también ejercen relaciones de **poder** con prácticas impregnadas de significados intersubjetivos para lo cual es importante no perder de vista el proceso y las interacciones que los mismos realizan.

De esa manera, el mundo árabe es el contexto en el cual los actores estatales compartían una regla no escrita –como condición histórica- de mantener la “excepcionalidad democrática” en sus respectivos regímenes so pena de que el Islam político se encontraba latente y era una amenaza a la estabilidad en una región intrínsecamente convulsa. A pesar de las particularidades de cada sociedad, la identidad de los pueblos árabes se expresaba en la pertenencia a una historia común, una lengua y una religión, como también a la sujeción a regímenes de opresión que en el siglo XXI quedaron “desnudos sin ninguna justificación para legitimar su autoritarismo” (Naïr, 2013:19). La Primavera árabe surgió así en un tiempo y en un espacio específico, con revoluciones que alteraron las estructuras del juego político permitiendo la participación de actores no estatales, los cuales apelaron a la religión como expresión política legítima para el nuevo orden. De ese modo, la reaparición del Islam Político ante el cambio de las condiciones políticas permiten entender por qué la Hermandad Musulmana ha sido el actor mejor posicionado en el nuevo escenario abierto una vez que se produjo el despertar árabe, incluido Egipto.

violencia política) y comenzaron a participar en el 2005 en las elecciones parlamentarias en Egipto. Mientras tanto su accionar se dio en la sociedad civil, a través de una reislamización que emprendieron con acciones sociales. Por el otro, también ha sido una fuente de inspiración para grupos radicalizados extremistas que abrazaron el ideal de un Estado Islámico por la vía revolucionaria o terrorista. Un ejemplo de esto último fue la escisión al interior de la Hermandad Musulmana de la denominada **Yihad Islámica**, que perpetró el magnicidio del entonces presidente Anwar el-Sadat en 1981. Más cercanos en el tiempo, de la Hermandad Musulmana salió Aymán al-Zawahiri, actual líder del grupo terrorista Al-qaeda.

En el mundo árabe, el Islam es la religión que se profesa mayoritariamente en las sociedades y va más allá de los 5 pilares centrales revelados en el Corán (*Quran*)⁵. Por lo tanto, la misma se constituye –como ya se mencionó– en una fuente normativa de valores y de identidad para actores políticos que apelan a un discurso y a prácticas que trascienden la dimensión de la vida privada ejerciendo influencia en la vida pública, con el fin de cambiar el orden político y social.

Hacer coincidir el Islam que se profesa en el ámbito de lo privado con lo público ha sido precisamente una de las consignas del **Islam político** –o **islamismo**– pregonadas durante décadas por la Hermandad Musulmana. De acuerdo con Joan Lacomba, éste puede ser considerado:

“(…) en términos genéricos, como una forma de expresión política del Islam o como una ideología política del Islam. Frente al Islam cultural-religioso y el Islam social, el Islam político construye teorías e instituciones que convierten éste en **programa de gobierno sobre la vida pública**. En todo caso, ni la lectura, ni el uso político del Islam son exclusivos de los islamistas. El Islam como **programa político** puede estar, bien en oposición al poder, bien al servicio de él. La estrategia política del islamismo de oposición pone de relieve dos elementos claves (...), comunes a la gran mayoría de los países árabes y/o musulmanes: el bloque de la arena política y el potencial movilizador del Islam en ausencia de otros capitales simbólicos” (Lacomba, 2000:128)⁶.

En el mundo árabe, para la Hermandad Musulmana: “el Islam es el **proyecto** de un orden social. Sostiene que existen un conjunto de reglas eterno, decretado por Dios e independiente de la voluntad de los hombres, orden que dispone la regulación correcta de la sociedad (...) **estas reglas deben instrumentarse** en la vida social, en todos los aspectos” (Gellner, 2005:11)⁷.

En otras palabras, el Islam político se presenta “como una forma de **instrumentalización** del Islam (religión) por individuos, grupos y organizaciones que persiguen fines políticos” (Denoeux, 2002:61). Por tal motivo, surgió como un movimiento social (*haraka*) en Egipto, se propagó como una ideología contestando al poder durante los años de oposición, y devino finalmente en un partido político luego de la Primavera árabe con la idea de implementar un **modelo de democracia árabe islámica** a través del cual se podía alcanzar a toda la región.

Desde una perspectiva metodológica, para el estudio de las prácticas religiosas en la dimensión pública en Relaciones Internacionales se considera apropiado adoptar lo que Cecelia Lynch denomina *A Neo-Weberian Approach* (Lynch, 2009, 2014). Éste consiste en una forma constructivista de “comprender” cómo los actores políticos “cubren la brecha” o compatibilizan las ideas, principios, normas y valores contenidos en las directrices religiosas, con la ética –que toda religión propone– y las prácticas políticas sobre “contextos particulares” (Lynch, 2014:280). Ello conduce a identificar cuáles son las directrices religiosas, a analizar cómo los actores las interpretan en términos políticos, y a entender cuándo y por qué deciden actuar en determinadas circunstancias.

⁵ Etimológicamente, *Islam* significa entrega. Por ende, toda persona que se precie de ser islámica es la que se entrega a *Allah* y cumple con los cinco pilares (*arkan al-Islam*) que el Profeta Mahoma dio a conocer a los hombres: 1° La *Shahada*: entendida como el acto de fe más sublime que consiste en decir con convicción que *Allah* es el único Dios, y Mahoma es su profeta; 2° cumplir con el *Salat*, es decir con las oraciones diarias que dependiendo de los países pueden ser hasta cinco, en dirección hacia la Meca, en un claro signo de postración y reconocimiento ante el único Dios; 3° el *Sawm*, que implica realizar el ayuno durante el mes sagrado del Ramadán desde el alba hasta la caída del sol, en claro signo de solidaridad con este sacrificio de los que menos tienen, es decir los desprotegidos; 4° el *Hajj*, o sea la peregrinación que por lo menos una vez en la vida todo islámico entregado a *Allah* debe realizar hacia la Meca en donde se encuentra la Kaaba (lugar de promesa y reconciliación de Dios con los hombres); y 5° cumplir con el *Zaqat*, es decir con la limosna que se debe depositar en las mezquitas con el fin de lograr la justicia social en la comunidad porque se orienta a los que menos tienen.

⁶ Las negritas son propias.

⁷ Las negritas son propias.

Por tal motivo, se trabaja con una definición instrumental de religión, entendiéndola como un conjunto de ideas, valores, principios y normas que se derivan de una creencia ordenadora supra-mundana⁸ (Alston, 1972; Iranzo Dosdad, 2012) que se constituye en una de las bases de la identidad individual y grupal de los actores (Thomas, 2000; Kubállková, 2003; Brown; 2015), de las prácticas y las acciones religiosas las cuales cobran significados en un contexto socio-histórico determinado (Lynch, 2016; Barnett, 2011) ejerciendo influencia no solo en la dimensión nacional sino también internacional (Snyder, 2011; Fox y Sandal, 2014).

Este método permite ver a la Primavera árabe como un proceso en el contexto del mundo árabe y en el cual el Islam político cobró un marcado protagonismo. Así, se puede comprender cómo los actores “conectan las directrices religiosas con las prácticas o acciones en un contexto histórico y geográfico” en el aspecto político, económico y social de la vida (Lynch, 2014:290). Por tal motivo, Egipto adquirió especial relevancia en el mundo árabe gracias a la apertura política que posibilitó a la Hermandad Musulmana instrumentalizar la religión. De ese modo, buscó convertirse en un **modelo de democracia árabe** a través de un proyecto de reislamización –para muchos solapado y estratégico- el cual fue percibido como una amenaza al *status quo* nacional y regional.

1. El pensamiento de la Hermandad Musulmana de Egipto y su propuesta identitaria para el mundo árabe

A partir de la década de los 80 del siglo XX, la Hermandad Musulmana y sus filiales habían desarrollado una reislamización de la sociedad y en pleno contexto autoritario iniciaron un **cambio** con el apoyo a la idea de **democracia**, empoderando al pueblo y las libertades, en el marco de la *sharia* para alcanzar, sin tiempo pero sin pausa, la instrumentalización de la religión de arriba hacia abajo. Es decir, desde el Estado como meta política.

La religión como pauta identitaria se encuentra indefectiblemente presente en los países del MENA y ha sido una instancia de disputa entre dos campos, uno que favoreció el *status quo* y el otro que buscó cambiarlo. Los diferentes regímenes árabes a lo largo del tiempo preservaron el control sobre las actividades religiosas en pos de la unidad y la búsqueda de legitimidad en campo de lo político. Pero, esto le confirió a los movimientos islamistas el rol de convertirse en la oposición subterránea a los mismos, a pesar de la proscripción y represión a los que fueron sometidos. Mientras los primeros emplearon la **institucionalización** para sus objetivos de gobernabilidad y legitimidad, los segundos fueron por la **instrumentalización** de la religión en un proyecto de cambio mirando al futuro.

La **excepcionalidad árabe** no ha sido una mera expresión descriptiva, sino que por el contrario era el reflejo de un contexto donde se desenvolvía una idea socialmente compartida entre los Estados. Si bien los proyectos nacionalistas fueron en su momento una amenaza a las monarquías del Golfo, estos, al perder relevancia, condujeron a un orden basado en el respeto de la soberanía y de los dos tipos de regímenes de gobiernos característicos del mundo árabe: repúblicas presidencialistas y monarquías.

En otras palabras, y desde una perspectiva constructivista **el autoritarismo era una idea socialmente compartida** y apoyada regionalmente para evitar una apertura política debido a los peligros que representaba cualquier atisbo de oposición como el Islam político de gran presencia social. Las fachadas **democráticas** con parlamentos, elecciones y en algunos casos permitiendo la existencia de otros partidos daban cuenta que la **democracia no era una idea socialmente construida**. En todo caso, había **demócratas sin democracia**. Pese a las presiones externas de

⁸ Si bien esta investigación se centra en la dimensión pública de la religión y su incidencia en las relaciones internacionales, no se desconoce la vinculación preexistente con un ser superior -a través de la fe, ritos, actos litúrgicos, etc.- y la discusión en torno a la naturaleza de las creencias que forman parte de la Teología.

democratización que existieron en la primera década del siglo XXI⁹, la experiencia abonaba la tesis de que ningún régimen autoritario realizaba una democratización por voluntad propia.

El contexto socio-histórico del MENA reflejaba cuán extraña era la democracia como identidad política, no así los autoritarismos. Estos pudieron ser monarquías tradicionales, repúblicas nacionalistas, socialistas, antiimperialistas y hasta incluso neoliberales en materia económica a partir de fines de los 80, pero no democráticos en el sentido occidental, aunque sí muchos tenían elecciones periódicas. Además, muchos de ellos gozaban del adjetivo de **moderados**, por el vínculo estratégico que mantenían con Occidente¹⁰.

El **invierno** era el clima característico del **contexto** que se vivía en el mundo árabe, con una cultura (Wendt, 1999) donde podían existir rivalidades interestatales pero el **interés** estaba en preservar el **status quo autoritario** y evitar la amenaza que el Islam político significaba, por ser el actor de mayor arraigo –social- en varios de los países del mundo árabe. Más aún cuando en la primera década del siglo XXI modificó la estrategia política e hizo expresa su voluntad de abogar por una democracia –Islámica- en el mundo árabe sunnita (Hamid, 2014). Pero para que esto último sucediera, tenía que darse una suerte de milagro porque la **democracia** con el adjetivo **árabe** resultaba ser prácticamente un oxímoron.

2. La evolución de una idea puesta en marcha

Para comprender la matriz del Islam político¹¹, con una mirada holística y amplia de la religión desde una perspectiva de las Relaciones Internacionales, se hace necesario volver en el tiempo al legado de quien fuera en el siglo XX uno de sus mayores exponentes. En el año 1928, Hasan al-Banna creó la Hermandad Musulmana (*al-Ikhwan al-Muslimun*) con un grupo de seis

⁹ El Amplio Oriente Medio y Norte de África (*Broader Middle East and North Africa Initiative, BMENA*) ha sido una iniciativa multilateral de 2004 a través de la cual los Estados Unidos, la Unión Europea y varios países árabes se comprometieron a cooperar en el desarrollo político y económico incluyendo desde Afganistán, Arabia Saudí, Argelia, Bahrein, Egipto, los Emiratos Árabes Unidos, Irán, Irak, Jordania, Kuwait, Líbano, Marruecos, Omán, Pakistán, Qatar, Siria, los Territorios Palestinos, Túnez y Yemen. Ante el fracaso de la misma, Estados Unidos emprendió una nueva iniciativa conocida como el Gran Oriente Medio (*Greater Middle East Initiative*), a través de la cual se creaba el Fondo para el Futuro orientado proporcionar fondos para la sociedad civil con el fin de cimentar los principios democráticos. Asimismo, creaba la Fundación para el Futuro, de carácter económico y financiero, cuyo fin era apoyar a las empresas y a las inversiones en la región para crear empleos y crecimiento económico que estimularan el desarrollo de los países. Finalmente, la Iniciativa de Asociación Estados Unidos-Oriente Medio (*Middle East Partnership Initiative, MEPI*) fue un fondo de asistencia bilateral hacia los países árabes y representó un elemento principal de la política de la Administración Bush hacia la región. La misma se articuló en torno a las reformas económicas, políticas, educativas y a mejorar las condiciones de la mujer con fondos del Departamento de Estado.

Sin embargo, los resultados no fueron los esperados, en virtud de que los fondos fueron escasos para tamaña empresa. A ello se sumó la capacidad de adaptación de los regímenes árabes al contexto de presión internacional, emprendiendo ajustes sin realizar un cambio político sustantivo, lo cual hubiese significado la apertura real del sistema electoral, la separación de poderes y el sistema político en general.

¹⁰ Esto se traducía en la compatibilidad con los intereses norteamericanos y occidentales de asegurar el suministro internacional de crudo, la lucha contra el terrorismo internacional y la preservación de la seguridad de Israel en la región.

¹¹ Por tal motivo, el Islam político no es un fenómeno monolítico y presenta varios rostros. Por un lado, se encuentra el Islam político en la versión salafista radical que plantea el regreso a los años de esplendor de la civilización islámica y el empleo de la *Yihad* –esfuerzo- entendido como Guerra Santa contra los agresores e infieles en el que se legitima el recurso de la violencia (Al-Qaeda y el Estado Islámico). Pero por el otro, se encuentra un Islam político moderado y más extendido geográficamente (en Egipto, Túnez, Siria, Jordania y Kuwait) que renunció a la violencia como medio para alcanzar sus objetivos políticos y se abocó a denunciar e impugnar a los regímenes autoritarios.

personas reunidas en su casa en la localidad de Ismailía. Allí, discutían la vida de humillación y de esclavitud a la que habían sido sometido los árabes y musulmanes en manos de la penetración europea, y juntos, se comprometieron a actuar en nombre del Islam. De acuerdo con el relato de la época, al-Banna dijo: “Nuestro grupo será en primer y fundamental lugar una idea, con todos los significados y todas las acciones que eso implica. Somos hermanos al servicio del Islam, somos Hermanos Musulmanes” (Ternisien, 2007:28).

Ese fue el comienzo de una **idea** compartida que se puso en marcha pensando en el destino de los hombres retornando al Islam como noción englobadora de lo público y lo privado porque: “el Islam es fe y culto, patria y ciudadanía, religión y Estado, espiritualidad y acción, Libro y sable” (al-Banna, 1981:40).

De ese modo, el Islam era presentado por al-Banna como un sistema completo y perfecto (*Nizam al Kamil wa Shamil*) que lo abarcaba todo y no dejaba librado ningún aspecto de la vida al azar. Ello implicaba reconocer que el mensaje estaba dado, no necesitaba de un fiador y sólo había que llevarlo a la acción¹². La idea existía y solo era necesario hacerla cognoscible en el mundo real. Esa idea era, según uno de los principales exponentes de la Hermandad, “*the Empowerment of God’s Religion*” (al-Shater, 2012:130).

En este punto, el *Neo-Weberian Approach* permite comprender cómo el Islam con su mensaje de **bondad** se enraíza con la interpretación coránica acerca de que el fin de la religión ha sido el de facilitar la vida de los hombres, el de propiciar el bien y el de hacerlos felices (*al-masaleh al mursala*) al recuperar los valores de unidad, solidaridad, autenticidad y justicia social del que fueron despojados. Por eso es importante centrarse en la **Religión como práctica** en la dimensión pública, la cual es un repositorio de directrices religiosas intersubjetivamente compartidas por los actores en determinados contextos. En virtud de que toda religión busca alcanzar el bien común, las prácticas religiosas en lo público –la política- se orientan hacia dicho objetivo, en un proyecto que busca cambiar el orden de cosas.

Por tal motivo, la Hermandad fue concebida como una sociedad y como un movimiento de **masas** que no sólo se circunscribía a Egipto, sino que se podía extender al resto de los países árabes y musulmanes a través de una **utopía** que se expresaba con el lema “Allah es nuestro objetivo. El Profeta nuestro líder. El Corán nuestra constitución. El esfuerzo nuestro camino. La muerte al servicio de Allah nuestro mayor deseo. Allah es el más grande. Allah es el más grande” (*Allah ghayatuna Al-rasulza’imuna. Al-Qur- ‘andusturuna. Al-jihadsabiluna. Al-mawt fi sabil Allah asma amanina. Allah akbar. Allah akbar*).

La Hermandad Musulmana como la “quintaesencia o madre” del Islam político (Kepel, 2008; Hamid, 2016) aspiraba a reformar el ámbito de lo político a través de la religión en tanto principio ordenador, de legitimidad, fuente de valores, marco de referencia ideológica y simbólica de un orden distinto garantizado por Dios (Lacomba, 2000; Ghalioun, 1999). De ese modo, se iba a llegar al Estado islámico (*al-dawla al-islamiya*) con el imperio de los principios de la ley islámica (*sharia*) en todos los órdenes. Si bien se la considera de carácter inmutable, se debía atender al **contexto**, lo cual implicaba hacer un esfuerzo de interpretación racional (*iytihad*). Porque el Corán no apeló a ningún milagro –como si ha sucedido en las otras dos religiones monoteístas- sino que recurrió a la razón para escudriñar la forma de alcanzar la transformación.

¹² La noción de **fiador** no forma parte de la cosmogonía religiosa islámica, especialmente en la confesión sunnita donde no existe una jerarquía clerical ni un distinguo entre el ulema y el resto de los creyentes. El Islam se presenta así como un patrimonio común en el que todos pueden inspirarse. Por eso crítica la institucionalización que han realizado los Estados y la connivencia de los ulemas que no han sabido proteger las tradiciones, prácticas y valores **auténticos** del Islam.

La *sharia*, que etimológicamente significa vía, se traduce en la práctica como el conjunto de principios que permiten entrar en la **vía de Allah**, asumiendo los valores e ideas religiosas contenidos en el Corán y la sunna (Ghalioun, 1999; Waines, 2008). Un Estado islámico es el que aplica la *sharia* porque cumple la voluntad de Allah en cuanto religión (*din*), la concibe como fuente de identidad de la comunidad de fieles (*umma*) y de jurisprudencia (*fiqh*). Porque el Islam era **religión y Estado** (*dinwadawlat*) y religión (*din*) y política (*siyasah*), dos ámbitos imposibles de disociar.

El punto de partida para llevar a la práctica lo antes mencionado era comenzando por la reforma del individuo, la familia y la sociedad. Luego, se debía continuar con la reforma del gobierno y el Estado¹³, primero en Egipto, y una vez que todos los países árabes lo logran, se iba a restaurar la entidad internacional de la nación islámica (*al-kiyan al-duwali*)¹⁴ que finalmente culminaría en el dominio islámico mundial (*ustadhiyat al-'alam*) gracias a la guía y la oración (*bil-hidayahwal-irshadwal-dawa*) de la Hermandad, una **idea** socialmente compartida y devenida en acción¹⁵.

Como se puede observar, el programa (*tanzim*) se debía implementar de manera pacífica en dos grandes secuencias. Si bien no tenía plazos establecidos, contenía en su interior el germen del **cambio**, o como ya se ha mencionado, la idea de alterar el *status quo* regional e internacional en su objetivo final. Teniendo en cuenta que la Hermandad fue perseguida y proscripta durante décadas en Egipto, no representaba una amenaza hasta tanto existiera la posibilidad real de alcanzar el poder (*quwa*). El *quid* siempre estuvo en lo que podía ocurrir si Egipto sucumbía en manos del Islam político, y si de ser un programa (*tanzim*) se convertía en una realidad.

El nacimiento de la idea y de la Hermandad como sociedad (*Jama'at*) no se desarrolló en el vacío sino que respondió a los diferentes **contextos** por los que atravesó. Más allá de interregnos específicos, donde la misma se debatió en cambiar de misión, el **método** elegido ha sido de carácter **gradualista**. Es decir, reislamizando (*islamah*) la sociedad como condición previa hasta tanto las **condiciones** permitan transitar el camino de la política. Por tal motivo, se pueden identificar tres momentos a lo largo de su existencia, el primero que coincide con la guía del propio Hasan al-Banna; el segundo, se inició con el permiso a actuar en el ámbito social a partir de 1971 luego de la

¹³ Hasan al-Banna, en la carta enviada al rey Farouq en 1936 –conocida como *Towards the Light* – planteó 50 propuestas para que Egipto retornara al camino de la religión, con acciones que consideraba necesarias emprender en el ámbito público. En el ámbito político y judicial, recomendaba poner fin a la existencia de los partidos políticos; reformar la ley positiva poniéndola en consonancia con la *sharia*; impregnar con el espíritu musulmán todas las esferas gubernamentales; condenar la corrupción; y que el gobierno actuara según las normas, principios y valores islámicos. En el ámbito social y cotidiano, recomendaba que el pueblo fuera enseñado en las nobles costumbres islámicas; encontrar una solución al rol de la mujer en la sociedad inspirado en la *sharia*; condenar los juegos de azar, la prostitución, el consumo de alcohol y drogas; establecer la prohibición de mezcla de sexos en la vía pública; enseñar el Islam en todas los niveles educativos y estimular la divulgación periodística con temas islámicos y orientales. En el ámbito económico, proponía organizar el *zaqat*, prohibir en el sistema bancario los préstamos con interés; estimular la creación de empresas nacionales; ayudar al sector agrícola y generar proyectos necesarios para la sociedad, evitando los de carácter superfluo. Para mayores detalles, véase (al-Banna, 1947).

¹⁴ La idea de unidad devenía de la fragmentación que atravesó la nación islámica en diferentes Estados territoriales. En el pensamiento primigenio de la Hermandad Musulmana estaba la idea de reinstauración del califato, sin embargo, esta institución fue dejada de lado por la de nación islámica que integra la *umma islami*.

¹⁵ Resulta conveniente aclarar que el denominado “dominio mundial islámico” ha sido una idea que se esbozó y se mantuvo en el tiempo pero sin mayor desarrollo teórico por parte de la Hermandad Musulmana. Sin embargo, los exponentes más destacados de la organización en los últimos años han reafirmado que la secuencia a seguir había permanecido intacta. Entre ellos se destacan Abd al-Mun'im Abu al-Futuh e Issam al-Aryan. Para mayores detalles de las declaraciones véase el sitio oficial de la Hermandad Musulmana: <http://www.ikhwanonline.com>. Consulta: 25 de mayo de 2017.

desaparición física de Nasser y el fracaso del panarabismo; y el que coincidió con los resultados de la Primavera árabe y la creación del Partido de la Libertad y la Justicia (*Hizb al-Hurriyawa al-Adala*).

El método (*minhaj*) **gradualista** es lo que le ha permitido a la Hermandad Musulmana gozar del adjetivo de **Islam político moderado**, en virtud de que renunció al uso de la fuerza para transformar la sociedad –independientemente de que en algún momento lo abrazó– (Ternisien, 2007; Fradkin, 2008; Kepel, 2008; Hamid, 2016).

Así, la instrumentalización de la religión para hacer del hombre egipcio un “hombre nuevo”, participando activamente en la sociedad, para luego arribar a la reislamización del Estado bajo los principios de la *sharia*, requería de paciencia y sobretodo de **obediencia**. Es por ello, que en el discurso de las principales figuras de la Hermandad citan al califa Umar cuando dijo “no hay religión sin una sociedad (*Jama'at*), ni ésta sin un guía (*Iman*), ni guía sin obediencia” para decir que el método de al-Banna de reislamización (*islamah*) era el correcto.

El método era para al-Banna el denominado **llamado** (*da'wa*) y lo planteaba siguiendo etapas (*siyasit al-marahil*) al interior de un proyecto islámico (*al-mashrou al-islami*), según se desprende de sus cartas y de sus *Memorias* en donde le fue dando forma y contenido (al-Banna, 1936, 1982). El mismo se sintetizaba en el siguiente orden: “*the Muslim individual, the Muslim family, the Muslim society, the Islamic government, the global Islamic state and reaching the status of Ustathiya (eminence among nations)*” (Tadros, 2011:16).

Para comenzar, era necesario reislamizar al propio hombre como tal, el cual había sido sometido a una alienación bajo la Modernidad impuesta desde el exterior, que lo alejó de los verdaderos valores islámicos de solidaridad y justicia social. Esa pérdida de identidad también respondía a la desunión que los árabes sufrieron como consecuencia de la creación de Estados territoriales modernos luego de la Primera Guerra Mundial. Para alcanzar esa identidad era necesario tener una “fe profunda, una organización precisa y un trabajo ininterrumpido” (al-Banna, 1936:11).

No era posible avanzar si antes no se ganaba el corazón y la voluntad de los hombres, porque una vez alcanzado ese primer estadio, la familia (*usra*) nuclear –pero también una de las bases de la estructura de la organización– se convertía en el próximo paso a seguir. De allí en más proponía reislamizar (*islamah*) la sociedad a través de la labor social con la creación de mezquitas, centros recreativos, hospitales, clubes sociales, poniendo énfasis en la educación (*tarbiyah*), para finalmente esperar que se dieran las **condiciones** para el establecimiento de un verdadero Estado Islámico (*al-dawla al-islamiya*) regido por la *sharia* (al-Banna, 1936).

Reformar a la sociedad egipcia de la época iba a llevar tiempo, “como el tiempo que lleva cosechar el trigo”, era una de las frases que se adjudicaba al-Banna para dar cuenta de la reislamización de abajo hacia arriba por medio de la educación:

“el objetivo de los Hermanos se resume en la formación de una generación entre personas que creen en la enseñanzas del Islam auténtico; esa generación actúa con el objetivo de impregnar a la comunidad de coloración islámica en todos los ámbitos de la existencia. Sus medios para ello son esencialmente el cambio de hábitos y costumbres extendidas y la educación de los militantes a la luz de estos principios para que a su vez se conviertan en modelo para otros en cuanto fidelidad y su determinación y se les respete y reconozca su sabiduría (Ternisien, 2001:36).

Luego de la muerte de su fundador, la Hermandad fue prohibida durante los años del Nasserismo, coincidiendo con la identidad panarabista que alcanzó su mayor esplendor hasta la guerra de los 6 días de 1967. Recién con la llegada del presidente Anwar el-Sadat, la organización sería tolerada socialmente pero con la prohibición de actuar en política.

3. A la espera del momento indicado para incursionar en la política

A partir de la década de los 80 la Hermandad Musulmana y sus filiales desarrollaron una reislamización de la sociedad con la estrategia de abajo hacia arriba, y en pleno contexto autoritario, iniciaron un **cambio** con el apoyo a la idea de **democracia**, empoderando al pueblo y las libertades, en el marco de la *sharia* para alcanzar, sin tiempo pero sin pausa, la instrumentalización de la religión de arriba hacia abajo¹⁶. Es decir, desde el Estado como meta política para el cambio.

La prohibición que pesaba sobre la Hermandad Musulmana para actuar en política, la condujo a aprovechar una grieta al interior del propio sistema de partidos que tenía Egipto. La constitución de 1971 había establecido que el Islam era la religión del Estado y, los principios de la *sharia*, la principal fuente de derecho. La propia Hermandad apoyó esa reforma constitucional por considerar que esa institucionalización de la religión estaba en consonancia con las etapas de instrumentalización del método abordado en párrafos *ut supra*.

Pero, la cuestión estaba en el artículo 5 de la constitución que prohibía la presencia de partidos políticos de denominación religiosa. En consecuencia, la única posibilidad que se le presentaba para actuar en política era a través de alianzas con partidos seculares o bien, presentando candidatos a elecciones parlamentarias de forma independiente.

Ni bien asumió Hosni Mubarak en 1981 la presidencia con el partido PDN, se generaron expectativas de cambio cuando planteó una reforma política habilitando a la participación de otros partidos en el sistema político egipcio (Arafat, 2009). Para la segunda generación de Hermanos, esa era una posibilidad que se debía aprovechar, a pesar de que la vieja guardia consideraba como prioridad la progresiva islamización a través de la educación y la acción social¹⁷. De esa manera, la vieja guardia rechazaba las “tentaciones de poder” por arriba, ya sea legal o violenta (Ternisien, 2007; Altman 2008; Hamid, 2014, 2016).

En 1984, bajo la dirección del supremo Guía Umar al-Tilmisani, la Hermandad se presentó por primera vez a elecciones parlamentarias en una alianza –para muchos considerada anti-natura- con el otrora enemigo –el partido nacionalista Wafd- en las que obtuvieron 8 representantes. En 1987 la situación se volvió a repetir bajo la dirección del Supremo Guía Muhammad Hamid Abu al-

¹⁶ Cuando se alude a la reislamización de abajo hacia arriba, se alude a la labor social y económica emprendida en un contexto de la aplicación de políticas neoliberales en Egipto, lo cual significó la retirada del Estado en la prestación entre otros aspectos de la seguridad social.

La reislamización de la sociedad a través de la acción social se centró en dos áreas consideradas neurálgicas por la visibilidad que lograban en el medio, como fueron la salud y la educación. Con relación a la primera, la Hermandad Musulmana creó en 1977 en Egipto la Asociación Médica Islámica (AMI) a través de la cual brindaba servicios a 2 millones de personas. Ella comprendía a 22 hospitales y a 7 centros de alta complejidad –que cubrían las áreas de oftalmología, diálisis y fertilidad- bajo la óptica islámica, es decir con atención exclusiva en base al género. Asimismo, desarrolló un sistema de salud ambulatorio conocido como “caravanas médicas” que recorrían el país brindando atención médica a los sectores rurales y alejados dentro del país (Brooke, 2015).

Con relación a la educación, crearon también una red de escuelas privadas accesibles para la población, en las que impartían una currícula islámica. Tales instituciones educativas escapaban del control del Ministerio de Educación en virtud de que estaban bajo la órbita del Ministerio de Asuntos Internos. Fiel a la tradición de los reformadores del siglo XIX, la Hermandad veló por impartir una educación basada en las ciencias modernas –ingenierías y medicina- a los fines de alcanzar la ‘autenticidad’, evitando ser una imitación de los planes de estudios occidentales.

¹⁷ Uno de los motivos esgrimidos para participar del sistema político, pese a la prohibición vigente, fue la necesidad de demostrar al régimen de Mubarak la aceptación de las reglas del juego. En ese momento se buscaba evitar la represión que sufrieron los Hermanos Musulmanes sirios en 1982, cuando intentaron la toma del poder en el gobierno de Hafez al-Asad.

Nasr, pero esa vez lo hizo junto al Partido Liberal y el Partido del Trabajo –de orientación de izquierda- en lo que se denominó la **Alianza Islámica**.

En ese entonces habían obtenido 60 escaños, de los cuales 36 fueron para la Hermandad Musulmana. La plataforma presentada pedía el fin del estado de excepción, la revisión de la constitución, la aplicación de la ley islámica e introducía como novedad la apertura democrática¹⁸.

A las claras, la Hermandad buscaba demostrar que en política, con el nuevo discurso, se orientaba hacia la **moderación**. De acuerdo con Hamid, la misma no era un *cliché* sino que se puso de manifiesto cuando recién: “*Islamists deemphasize the application of Islamic law and the establishment of an ‘Islamic state’ and commit to the foundational components of democracy, including alternation of power, popular sovereignty, and freedom of speech and religion*” (Hamid, 2014:46).

Durante la década de los noventa, la luna de miel con el régimen de Mubarak llegó a su fin, con la represión legal y física sobre los miembros de la Hermandad. Recién en la primera década del siglo XXI los Hermanos Musulmanes pudieron volver a presentarse en elecciones ante la presión internacional en un contexto de **Lucha Global contra el Terrorismo Internacional** y de **democratizar** el Gran Medio Oriente, incluido Egipto. Así, durante el 2004 presentó *Reform Initiative* orientada a la búsqueda de consensos junto con otras fuerzas políticas. En ella, manifestaron el compromiso con el régimen democrático de gobierno y enumeraron cuáles serían los cambios que se necesitaban¹⁹. En líneas generales, propusieron el reconocimiento del pueblo como única fuente de autoridad; el levantamiento del estado de emergencia; el compromiso con los derechos humanos y las libertades públicas consagradas en la *sharia* y los tratados internacionales; el fin de la prohibición para la creación de nuevos partidos políticos; la plena separación de poderes; el llamado a elecciones libres con supervisión internacional; el establecimiento de un sistema parlamentario y de un consejo consultivo (*shura*) que revisase la legislación vigente; la independencia del poder judicial y la libertad de expresión e igualdad de oportunidades para los partidos en los medios de comunicación.

De ese modo, religión (*din*) y política (*siyasa*) no se presentaban como dos dimensiones separadas sino complementarias (*dinwa-dawlah*). La noción de un Estado civil con una fuente de autoridad islámica (*al-dawla al-madaniyya*) era la expresión de que la Hermandad había reelaborado el pensamiento político, porque se dejaba toda referencia al Estado Islámico (*al-dawla al-Islamiyya*) donde la soberanía provenía de Allah (*hakimiyyatallah*), para pasar a respetar la

¹⁸ En las elecciones de 1987, la Hermandad Musulmana desplazó al partido Wafd del primer puesto de la oposición política en Egipto. Ello generó un efecto demostración en aquellos países donde existían filiales, más allá de la autonomía y las condiciones propias del lugar donde comenzaron a actuar.

En Jordania, la Hermandad comenzó a participar en política a partir de 1989, aprovechando un contexto de apertura política autorizada por el rey. Así fue que en 1992 crearon el Frente de Acción Islámico con un programa político a favor de la aplicación de la *sharia* y el pedido de democratización de la monarquía.

En 1987, el movimiento de resistencia Hamas se creó en los territorios palestinos identificándose en el art. 2 de la carta constitutiva como una Filial de la Hermandad Musulmana, pero con un objetivo previo al llamado (*da'wa*), a emplear la fuerza en contra de la ocupación israelí.

Asimismo, no se debe pasar por alto la creación de organizaciones dependientes de la Hermandad Musulmana en los Estados Unidos: Council on American Islamic Relations (CAIR), Islamic Society of North America (ISNA), International Institute of Islamic Thought, Muslims Students Association (MAS), The Association of Muslim Social Scientists (AMSS), Muslim American Society, North American Islamic Trust (NAIT) y el Islamic American University.

¹⁹ Para mayores detalles véase: *Reform Initiative*, 2004. Disponible en línea en el sitio oficial de la Hermandad Musulmana: <http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ID=5172&SectionID=0>. Consulta: 15 de mayo de 2017.

voluntad del pueblo (*irada al-sha'b*). Para ello, planteaba la posibilidad de participar en política con un partido político civil (*hizbiyya*) pero con una fuente islámica (*marja'iyyah*) y de ese modo, competir electoralmente atrayendo no sólo a los propios de la organización (*tanzim*) sino también al resto de los ciudadanos (*muwatanah*).

Luego de haber participado en las elecciones parlamentarias, la Hermandad comenzó a trabajar en la plataforma electoral sobre la cual el futuro partido político debía funcionar. Así, en junio de 2007 presentó "*The Electoral Programme of the Muslim Brotherhood for Shura Council*"²⁰, desarrollado en siete capítulos y tomando como referencia al Partido de la Justicia y del Desarrollo de Marruecos, el Frente de Acción Islámica de Jordania y al Movimiento Constitucional Islámico de Kuwait.

El objetivo del partido era implementar la autoridad islámica de la *sharia* (*marja'iyyat al-shari'ah al-Islamiyyah*) llevando a la práctica y a la acción política el slogan de la Hermandad, el "Islam es la solución" (*al-Islam huwa al-hal*) porque éste comprendía la política, la economía, la cultura, las cuestiones sociales y los asuntos cotidianos. En esa línea, proponía un Estado civil con referencia islámica, siguiendo el artículo 2 de la constitución y enfatizando que el poder era la expresión de la voluntad de la nación. Por eso, se afirmaba que no era una "teocracia" el tipo de Estado que se buscaba sino uno "constitucional, republicano y parlamentario" que mantenía la "identidad islámica" y el pluralismo (*taaddudiyya*). Los ciudadanos tenían reconocidas las libertades públicas (*al-Hurriyat al-'Ammah fi*) –como un regalo de Allah a los hombres– y los derechos (*huquq*), incluida la participación y la alternancia en el poder por medio de elecciones libres y periódicas.

En las elecciones parlamentarias de noviembre de 2010, el régimen utilizó todos los medios que tuvo a su alcance –legal y represivo– para que la Hermandad no obtuviera ningún escaño en el nuevo parlamento²¹. Por primera vez, desde la participación en el juego político, el número alcanzado fue de cero representantes parlamentarios (Tesón, 2010).

Las protestas ante el fraude y la manipulación de las elecciones gubernamentales se realizaron en la Plaza Tahrir de El Cairo con un centenar de Hermanos que fueron reprimidos y encarcelados por los aparatos de seguridad y de inteligencia. Lo que se desconocía era que un mes y medio después esa misma plaza sería el teatro de las manifestaciones pidiendo el fin del régimen.

Esa situación permite entender por qué la Hermandad Musulmana se mantuvo en un primer momento al margen de las protestas evitando por todos los medios convertirse en la excusa para habilitar la represión gubernamental. En ese entonces, el silencio tácito respondía a una frase que circulaba entre los Hermanos "*the less attention, the better*".

Las consignas como "Dios es el más grande" (*Allah Akbar*) o "el Islam es la solución" (*al-Islam huwa al-hal*) no estuvieron presentes en las protestas. La cacofonía amplificadora de las calles se unía al grito de basta (*kifaya*), dignidad (Karama), pan (*khebz*), libertad (*hurryia*) y el pueblo quiere la caída del régimen (*al-sha'byuridisqat al-Nizam*).

²⁰ Para mayores detalles, véase: *The Electoral Programme of the Muslim Brotherhood for Shura Council*, 2007. Disponible en: <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=822>. Consulta el 26 de mayo de 2017.

²¹ En ese mismo año, se realizaron elecciones parlamentarias en Jordania y Bahrein en donde los partidos islamistas sufrieron el fraude y la coacción de los respectivos regimenes de gobierno. En el caso de Egipto, sólo podían votar quienes tenían autorización del PDN, el acto de votación se podía llegar a repetir hasta 4 veces, no se permitía a los Hermanos estar presentes en los lugares donde se votaba, la prohibición de realizar propaganda política el día de la elección no fue cumplida por parte del gobierno, y los observadores internacionales pedidos por la oposición no pudieron ingresar a ninguno de los establecimientos autorizados para el desarrollo de los comicios.

Para la Hermandad Musulmana la Primavera árabe era un regalo del cielo, y *soto voce* decían “por fin Allah oyó nuestras plegarias”. Más allá de la magnitud que ésta tuvo en el mundo árabe, no se debe perder de vista el poder de las ideas y el valor que adquirieron, especialmente cuando la religión irrumpió como un factor con fuerza propia a través del Islam político. No importaba si eran ocho segundos u ochenta y tres años lo que se tuvo que esperar para que la **idea** se plasmara en la realidad. Los resultados del método eran la expresión del esfuerzo, la disciplina y la obediencia que habían conducido a generar nuevos hombres preocupados no sólo por la vida en el más allá, sino también en el reino de lo mundano –de lo público- cumpliendo con los designios de Dios sobre la tierra.

Para los Hermanos Musulmanes una de las secuencias ya se había alcanzado, con la generación de hombres devotos y la reislamización de la sociedad, por eso pasaron a estar preocupados por el tiempo de la política porque: “*they may see political action as such another way of serving God and seeking his pleasure*” (Hamid, 2016:9).

La Primavera árabe no fue una primavera islamista, en todo caso fue una **oportunidad** o el **momento** esperado que no se podía desaprovechar. Por tal motivo, el permanecer detrás de escena y en silencio respondía a un movimiento **táctico**, para evitar no sólo la represión interna sino también el **veto occidental**, como había ocurrido en Argelia en 1992 y la ANP en 2006 (Al-anani, 2012; Kepel, 2014; Osman, 2016).

El eje de la preocupación estaba en las consecuencias que traería aparejada la Primavera árabe sobre el propio Egipto y sobre el resto del mundo árabe (Martín Muñoz, 2013; Masoud, 2014; Osman, 2016). Las protestas pacíficas demostraron que no se podía parar al pueblo cuando estaba en las calles pidiendo por un cambio político, como condición *sine qua non* para resolver los problemas económicos y sociales que atravesaban las sociedades. Por eso, no dejaba de sorprender que los 30 años de gobierno de Mubarak se esfumaran en tan sólo 18 días y que la apertura política fuera una realidad. Como bien sostiene Hamid:

“Thus what happens in Egypt will have profound consequences for the entire region. If democracy wins out—if Egyptians succeed in building a stable, pluralistic system—then people across the Middle East will believe that they can and should do the same. By the same token, if Egypt’s bid for democracy fails—if it ends in chaos or just a new form of autocracy—then many will conclude that democratization is impossible in the Arab world. Therefore, what happens in Cairo will not stay in Cairo. And Arabs will be the richer or poorer for it” (Hamid, 2011:102).

En ese sentido, Egipto se movía de la periferia al centro del mundo árabe acaparando toda la atención, porque si allí las protestas fueron todo un éxito –al precipitar la caída del gobierno de Mubarak- también de allí se podían inspirar otras tantas, como en definitiva terminó ocurriendo. Precisamente, con Egipto la Primavera árabe devino en un proceso transnacional y con él se presagiaba un cambio basado en una nueva narrativa cifrada en la democracia.

La democracia –como se pudo ver anteriormente- no era una idea socialmente compartida por los actores en el contexto del mundo árabe, y como tal, significaba una amenaza a una de las identidades que en él se manifestaba. Hasta ese entonces, la religión como pauta identitaria estaba presente en el Islam vivido de las tradiciones y en el Islam institucionalizado por los Estados a los fines de alcanzar legitimidad. No así, en el Islam instrumentalizado a los fines políticos que perseguía la Hermandad, el cual se desenvolvía forma subterránea en todo el espacio regional.

La experiencia adquirida por la Hermandad durante décadas de represión, sumada a la praxis que combinaba el apostolado y la acción social con una red de instituciones abocadas a la reislamización de la sociedad, posicionaron a la organización como uno de los principales actores de la transición. La dicotomía entre el **caos** –con la cual se la vinculaba- o la **estabilidad** –del invierno autoritario- perdía su razón de ser frente al fragor de los acontecimientos pero también al

cambio que la propia Hermandad experimentó en su pensamiento (Meijer, 2014), con la incorporación de las ideas de pluralismo (*taaddudiyya*), el respeto del principio de la diferencia (*ikhtilaf*) y las libertades públicas (*al-hurriyat al-'Amma fi*), el establecimiento de los partidos políticos (*hizbiyya*), el Estado civil (*al-dawla al-Islamiyya*) y la necesidad de una democratización (*damaqratah*).

La apertura política permitió a la Hermandad Musulmana presentarse a las elecciones parlamentarias y presidenciales de 2012 en la cual ganó su Partido de la Justicia y la Libertad –FJP por su sigla en inglés- a través de quien fuera su candidato, Mohammed Morsi²². Era la primera vez que llegaba al poder y con ello aparecían las dudas acerca de pasar a un segundo momento, es decir, a la reislamización de arriba hacia abajo. Dudas que en el transcurso de un año se fueron disipando cuando la Asamblea constituyente discutió la nueva constitución que dotaba a Egipto de una identidad democrática.

La Hermandad Musulmana tenía en cuenta que de llegar al poder en Egipto, el contexto le iba a resultar adverso. De allí surgía la necesidad de apoyar la Primavera árabe que había comenzado en Túnez y había generado un efecto contagio en varios países del MENA. Sin embargo la misma, como un proceso transnacional, estaba abierta y sometida a diferentes fuerzas endógenas y exógenas que había que sortear.

En lo que respecta a la religión, planteaba su importancia para los pueblos y naciones del mundo como una fuente moral y de valores presentes en “todos los aspectos de la vida”. En consecuencia, también era imprescindible: “[to] restore to Egypt its religious leadership position in Arab, Islamic and global domains” (Freedom and Justice Party, 2011:41).

La forma para que esa restauración religiosa se alcanzara era a través de la revitalización y reconocimiento de la principal institución del mundo árabe sunnita, la Universidad de Al-Azhar.

La constitución egipcia de 2012 cumplía con las expectativas de la Hermandad y estaba en consonancia con los últimos documentos oficiales que fueron mencionados *ut supra*²³. Entre sus 236 artículos se reflejaba la “batalla islámica por la constitución” (*ghazwat al-doustur*) a través de la cual se buscó alcanzar su objetivo, en otras palabras, cambiar el orden político y social de Egipto, fiel al espíritu del Islam político de los Hermanos, pensando en el futuro que estaba por venir. En esa línea, conviene detenerse en los considerandos de la constitución, porque en ellos se expresó el modelo de democracia que aunaba política y religión cuando se estableció que:

“The people are the source of all authorities. Authorities are instituted by and derive their legitimacy from the people, and are subject to the people’s will. The responsibilities and competencies of authorities are a duty to bear, not a privilege or a source of immunity (...) A democratic system of government, establishing the grounds for peaceful transfer of power, supporting political pluralism, ensuring fair elections and the people’s contribution in the decision-making process (...) Freedom is a right: freedom of thought, expression and

²² El programa político del partido buscó despejar cualquier clase de dudas acerca de la verdadera naturaleza del Estado. En ese sentido, reafirmó lo planteado en 2007 y estableció que: “*The State is civil and civilian, for the Islamic State is civilian in nature. It is not a military state ruled by armed forces who get in power by military coups, and it is not ruled like a dictatorship, nor is it a police state controlled by the security forces, nor is it a theocracy – governed by the clergy or by Divine Right. There are no infallible people who can monopolize the interpretation of the Holy Koran and have exclusive right to legislation for the nation and are characterized by Holiness. In fact, the rulers in the Islamic state are citizens elected according to the will of the people; and the nation is the source of authority. The basis of appointment to all positions and functions in the State is competence, experience and the honesty. And just as it is the nation’s right to choose its ruler, legislators and representatives, it also has the right to question them and hold them accountable, to dismiss and replace them*” (Freedom and Justice Party, 2011:11).

²³ Para mayores detalles de la Constitución Egipcia de noviembre de 2012, véase: Egypt Independent, 2012.

creativity; freedom in housing, property and travel; its principles laid down by the Creator in the motion of the universe and human nature (...) The rule of law is the basis of the individual's freedom, the legitimacy of authority, and the state's respect of the law. No power shall override that of righteousness, and the judiciary shall be independent, bearer of the honorable mission of defending the Constitution, upholding justice, and preserving rights and freedoms (...) Unity is the hope of the Arab nation; it is history's call, the future's bid, and destiny's demand. Such unity is to be reinforced through the integration and fraternity with countries of the Nile Valley and of the Muslim world, both a natural extension borne out of the distinctiveness of Egypt's position on the global map (...) Egypt's pioneering intellectual and cultural leadership is an embodiment of its soft power, and a model of the free generosity of original creators and thinkers, universities, science centers, linguistic and research centers, the press, the arts, literature and mass media, the national church, and Al-Azhar with its history as a mainstay of national identity, the Arabic language and Islamic Sharia, and as a beacon for moderate enlightened thought” (Egypt Independent, 2012)²⁴.

Cuando se retoma el concepto de religión propuesto en este trabajo, y su manifestación en la dimensión pública, se observa que las ideas –democracia árabe islámica-, los principios –la sharia-, y los valores –la unidad, la fraternidad y la justicia- se habían consagrado en la constitución con el fin de establecer un nuevo orden. Pero también, como “expresión de una identidad que era árabe e islámica” en donde Egipto estaba llamado a ocupar una posición distintiva en la región y el mundo²⁵.

En ese sentido, conviene detenerse en 4 artículos de la constitución en donde se expresaba la esencia de la identidad egipcia –democrática e islámica- que generaba críticas dentro del país e incertidumbres en el mundo árabe. En el artículo 2 se consagraba: “*Islam is the religion of the state and Arabic its official language. Principles of Islamic Sharia are the principal source of legislation*” (Egypt Independent, 2012).

Éste no cambió en ningún aspecto con relación a la constitución de 1971 y a la Declaración Constitucional de 2011. La oposición no criticaba su inclusión por su carácter dogmático y enunciativo, pero a pedido de los salafistas, en la parte programática y normativa se incluyó el artículo 219 que decía: “*The principles of Islamic Sharia include general evidence, foundational rules, rules of jurisprudence, and credible sources accepted in Sunni doctrines and by the larger community*” (Egypt Independent, 2012).

Detrás del mencionado artículo, se dejaba abierta la puerta a una reislamización con la modificación del derecho de familia y el derecho penal, entre otros. En el caso del primero, la sharia no reconocía la igualdad de género y la mujer si bien goza de derechos, es un complemento del hombre. En el caso del segundo, se producía una zona gris porque los castigos, las torturas y/o amputaciones podían ser incorporados en el código penal, teniendo en cuenta que la constitución no mencionaba las convenciones internacionales de Derechos Humanos²⁶.

²⁴ Las negritas son propias.

²⁵ El artículo 60 tenía la impronta de la Hermandad en lo que respecta a la reislamización, porque ponía el acento en la educación religiosa obligatoria en los primeros niveles de formación académica. En el nivel universitario solo se decía que la formación debía estar en consonancia a los valores éticos – o sea religiosos.

²⁶ Según el artículo 44, se prohibía la blasfemia, es decir el insulto al profeta y al mensaje religioso. A las claras, los ateos y los agnóstico –que si bien se estima que son pocos en la sociedad egipcia- podían ser los futuros perseguidos.

En el artículo 6, Egipto se convertía en un “modelo de país democrático” con la capacidad de ejercer el *softpower*²⁷ –enunciado en los considerandos- en el contexto del mundo árabe porque establecía:

“The political system is based on the principles of democracy and shura (counsel), citizenship (under which all citizens are equal in rights and duties), multi-party pluralism, peaceful transfer of power, separation of powers and the balance between them, the rule of law, and respect for human rights and freedoms; all as elaborated in the Constitution” (Egypt Independent, 2012b).

Este artículo se enraizaba con la plataforma del PFJ porque reconciliaba los principios de la democracia con los de la religión a través de la consulta (*shura*). Pero, se debía leer junto a párrafos específicos de los artículos 10 y 11, que sostenían que el Estado además “velaba por la consolidación y protección de los valores morales, y salvaguardaba la ética, la moralidad pública y la educación sobre valores patrióticos y religiosos”. Para la oposición, había que recurrir a esos apartados para justificar una futura legislación islámica, en otras palabras, la posibilidad de reislamizar toda la estructura jurídica del Estado.

Por último, en la constitución se develaba lo que se había propuesto en la plataforma del partido y que para muchos podía ser interpretado como una teocracia encubierta. En el artículo 4 se establecía: *“Al-Azhar is an encompassing independent Islamic institution, with exclusive autonomy over its own affairs, responsible for preaching Islam, theology and the Arabic language in Egypt and the world. Al-Azhar Senior Scholars are to be consulted in matters pertaining to Islamic law”* (Egypt Independent, 2012).

Por un lado, el rol de la universidad no quedaba claro y generaba interrogantes acerca de si la consulta era vinculante o no, qué sucedería si una ley civil sancionada por el parlamento colisionaba con la ley islámica o si el poder de iniciativa legislativa no se reducía en caso de que siempre se la tuviera que consultar. Para los sectores opositores, se abría la puerta a un modelo clerical iraní (Hamid, 2014). Por el otro, la restauración del prestigio y de la autonomía de la universidad no sólo tendría efectos en Egipto, sino también en el mundo árabe sunita disperso por toda la región del MENA.

Ahora bien, la constitución se convirtió en un parte aguas en una sociedad polarizada pero también movilizaba en torno a las decisiones del gobierno, al que acusaban de concentrar el poder y de reislamizar el país descuidando los problemas de la gente²⁸. El Movimiento 6 de abril que se había opuesto a la sucesión hereditaria de Gamal Mubarak creó uno nuevo conocido como Rebelión (*Tamarod*), el cual convocaba a una movilización para el 30 de junio de 2013, con motivo de celebrarse un año del gobierno de Morsi²⁹.

²⁷ El concepto de *softpower* fue acuñado por Joseph Nye y aquí fue empleado para demostrar la capacidad de influencia que Egipto podía ejercer sin recurrir al uso la fuerza. La literatura sobre Religión y Relaciones Internacionales retoma dicho concepto para ver cómo la religión ejerce influencia en una miríada de temas en la dimensión pública: la búsqueda de legitimidad de los gobiernos, la influencia de la religión en los hacedores de política exterior, el rol de los movimientos sociales, la utilización del discurso religioso en los conflictos armados o en los procesos de paz.

²⁸ Durante el año de gobierno de la Hermandad, las condiciones económicas y sociales se deterioraron generando un mayor malestar en la población. La economía había crecido al 1,8% anual, la IED se contrajo drásticamente ante la falta de confianza y el turismo que representaba el 14% del PB se redujo al 5%. Ello produjo que se emplearan las reservas internacionales para pagar las importaciones de alimentos, en un contexto de depreciación de la libra egipcia. Así el déficit fiscal representaba el 10,9% del Producto y la deuda pública el 85%. Para mayores detalles, véase: Álvarez Osorio, 2014.

²⁹ El movimiento *Tamarod* había logrado recolectar 15 millones de firmas pidiendo la renuncia del presidente Morsi a través de las redes sociales.

La consigna de la protesta era la renuncia de Morsi al que acusaban de haber “secuestrado la revolución” en manos de una organización que actuó durante años en la clandestinidad y que ni bien pudo cumplió con sus objetivos políticos y religiosos, en detrimento de toda la sociedad. La cuestión era que ni la Hermandad ni la oposición habían trabajado en una agenda política, económica y social para dar respuestas a las condiciones que habían dado origen a la situación revolucionaria. La fórmula “el *Islam* es la solución” (*al-Islam huwa al-hal*) quedaba en entredicho. Como bien sostiene Amirah Fernández: “La religión no alimenta cuando los estómagos están vacíos y, por ende, un discurso islamista por sí solo no puede producir los resultados concretos que las poblaciones demandan” (Fernández, 2014:19).

En consecuencia, una vez que se alcanzaron los **objetivos**:

“The MB did not sufficiently demonstrate that they were fully committed to the principles of democracy: pluralism, equal rights for religious minorities, checks and balances, and personal freedoms. The opposition, on the other hand, claimed to support democracy and elections, as long as the elections didn’t result in an Islamist-led government” (Esposito, Sonn y Voll, 2016:226).

El 3 de julio de 2013 el General Al Sisi –supuestamente prescindente- puso fin al gobierno del FJP en nombre de la “reconciliación nacional”, encarceló al presidente, anuló la constitución monocolor, arrestó a los Hermanos Musulmanes, cerró sus oficinas, reprimió a quienes salieron a manifestarse a favor del depuesto gobierno³⁰, restableció la ley de emergencia, clausuró los medios de comunicación de la Hermandad y nombró como presidente a cargo a un ex miembro de la Corte, Adly Mansur. Así, la revolución egipcia y lo que la democracia árabe islámica significaba llegaban a su fin. Las contorsiones semánticas, dentro y fuera del país, hacían que ninguno llamara verdaderamente a los hechos por su nombre: un golpe de estado.

Con el golpe, los **objetivos** alcanzados se desmoronaron cuando se impuso el Estado profundo –que nunca se había ido- y con el apoyo de los opositores que hacían gala de portar las credenciales democráticas. A diferencia del golpe de 1952, cuando se proscribió a la Hermandad Musulmana, el 24 de septiembre la Corte proscribió al FJP pero también a la sociedad (*Jama’at*) para evitar que desempeñara la función tradicional de reislamización social (Brooke, 2015). En una acción judicial sin precedentes, se congelaron e incautaron todos los activos de la Hermandad³¹, imposibilitando así cualquier tipo de funcionamiento en la sociedad, con el objetivo de “eliminar a la más poderosa fuerza política del país árabe” y la región³².

En esa misma línea, y en un clima de atentados terroristas perpetrados y auto adjudicados por los Partisanos de Jerusalén (*Ansar Bayt al Maqdis*) en la Península del Sinaí, el gobierno interino declaró el 23 de diciembre de 2013 a la Hermandad como “terrorista” en Egipto. Esa misma acción también fue secundada en la región por Arabia Saudita y Emiratos Árabes Unidos (Saage Antepazo, 2015).

³⁰ No solo se cerraron medios televisivos -como el canal Misr-25- y gráficos de propiedad de la Hermandad sino que además se prohibió la transmisión de la cadena qatarí *Al Jazeera* acusada de actuar a favor del gobierno de Morsi.

³¹ Ni bien se produjo el golpe de estado, el Guía Supremo Mohamed Badie fue arrestado y en un juicio sumario se lo condenó a muerte. En ese momento se buscó descabezar a la sociedad (*Jama’at*) en virtud de que se consideraba que manejaba los verdaderos hilos detrás del poder.

³² Dogal al islamismo. Los generales egipcios juegan con fuego en su empeño de eliminar a los Hermanos Musulmanes, diario *El País*, Madrid, 25 de septiembre de 2013. Disponible en: https://elpais.com/elpais/2013/09/24/opinion/1380045503_298023.html. Consulta: 26 de mayo de 2017.

Conclusión

La concepción de democracia árabe islámica que la Hermandad Musulmana fue madurando en su pensamiento no había pasado desapercibida para el resto de los países que integran el mundo árabe. Si bien las filiales de los Hermanos actuaban con autonomía en relación a la Hermandad egipcia, el método y la reislamización eran puntos de convergencia de cara al futuro en cada país en donde las mismas operaban.

La **instrumentalización** que proponía la Hermandad significaba cambiar el orden con un proyecto político y social de reislamización no sólo de abajo hacia arriba sino de arriba hacia abajo. En la narrativa empleada por el Islam político de los Hermanos Musulmanes, la democracia se convertía en un medio para la reislamización que siempre formó parte del núcleo duro de su programa (*tanzim*), al recuperar a los hombres como sujetos protagonistas del cambio y portadores de derechos universalmente reconocidos en la *sharia*. De ese modo, la libertad era un principio religioso que daba derechos porque era un regalo de Allah para ser vivido y ejercido a diario.

En ese sentido, Egipto acaparaba la atención internacional por su ubicación estratégica y por la sintonía que había mantenido con los intereses occidentales durante décadas bajo regímenes autoritarios. Pero también lo hacía en el mundo árabe en su conjunto, el cual estaba sintiendo de cerca las turbulencias de la Primavera árabe. Hasta ese entonces, la identidad autoritaria del mundo árabe era sinónimo de **estabilidad** y era una **idea socialmente compartida** que no se cuestionaba.

La Primavera árabe había abierto un camino hacia la transición democrática, en la cual Egipto volvía a constituirse en el **centro de la tierra** para el contexto del mundo árabe. La apertura política y las elecciones libres habían consagrado al grupo mejor consolidado en la sociedad egipcia para desempeñar un rol significativo en la política nacional y regional. Por tal motivo, el éxito de la consolidación democrática se constituía en un escollo difícil de soslayar en el país y era percibido como una amenaza al *status quo* en el mundo árabe. La excusa de que los pueblos no estaban preparados para la democracia podía resultar fútil porque a las claras, el Islam político de la Hermandad había logrado resolver la relación entre política y religión.

Sin embargo, la democracia islámica árabe no sólo podía basarse en la legitimidad de los votos sino también en la legitimidad del ejercicio de las funciones de gobierno. Precisamente esas últimas fueron las más criticadas porque se veía que la Hermandad hizo caso omiso del “paso a paso” (*kull khatwa madrusa*) y del “participar sin dominar” (*al-musharika la al-mughaliba*), dos slogans que no se cumplieron en la práctica, y que no dudó –cuando tuvo la posibilidad- de instrumentalizar la religión. El ‘Islam era la solución’ (*al-Islam huwa al-hal*) en la medida que religión y política se equilibren, y no que la primera se imponga sobre la segunda, porque ello significaba no dar lugar a la política –como espacio de negociación y disenso- al reproducir prácticas autoritarias a las cuales la Primavera árabe en sus consignas buscó desterrar.

La finalización abrupta del primer gobierno democrático en Egipto tuvo consecuencias internas pero también externas, porque en el contexto del mundo árabe, ello significó el fin del **modelo democracia islámica** a emular y el retorno de la estación más larga del año, el invierno que caracterizaba al *status quo* autoritario.

Bibliografía

AL-ANANI, K. (2012). La religión en la era posrevolucionaria, en *Afkar / Ideas*, N°32

AL-BANNA, H. (1936). *Between Yestarday and Today*. Disponible en: <http://www.islambasics.com>

- AL-BANNA, H. (1947). *Towards the light*, el Cairo. Disponible en línea en: <https://www.kalamullah.com/Books/Towards%20the%20Light.pdf>
- AL-BANNA, H. (1981). *Memoirs of Hasan Al Banna Shaheed*, International Islamic Publishers, Karachi
- ALCCARO, R.; HAUBRICH-SECO, M. (2012). *Re-Thinking Western policies in light of the Arab Uprisings*, Edizioni Nuova Cultura, Roma
- AL-IKHWAN AL-MUSLIMUN (2007). *The Electoral Programme of the Muslim Brotherhood for Shura Council*, 2007). Disponible en: <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=822>
- AL-IKHWAN AL-MUSLIMUN (2014). *Reform Initiative*. Disponible en el sitio oficial de la Hermandad Musulmana: <http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ID=5172&SectionID=0>
- AL-SHATER, K. (2012). Translation: Khairat al-Shater on the Brotherhood's Rise, en *Current Trends in Islamist Ideology*, 13, Hudson Institute, New York
- ALSTON, W. (1972). Religion, en EDWARDS, P. (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, New York, Vol. 7
- ÁLVAREZ OSORIO, I. (2014). La transición egipcia: crónica de una revolución fracasada, en *Ferrol Análisis Revista de Pensamiento Político y Cultura*, 28, España
- BARNETT, M. (2011). Another Great Awakening?: International Relations Theory and Religion, in SNYDER, J. (ed.). *Religion and International Relations Theory*, Columbia University Press, New York
- BROOKE, S. (2015). The Muslim Brotherhood's social outreach after the Egyptian coup, en *Rethinking Political Islam Series*, Brooking Institution, agosto
- BROWN, N. (2015). Rethinking religion and politics: Where the fault lines lie in the Arab world, en *Islam and International Order*, en *POMEPS Studies*, 15, The Project on Middle East Political Science, Washington
- ECHAGÜE, A. (2011). La contrarrevolución del Golfo, en *El País*, Madrid, 9 de junio de 2011. Disponible en https://elpais.com/diario/2011/06/09/opinion/1307570411_850215.html
- EGYPT INDEPENDENT (2012). Egypt's draft constitution translated, en *Egypt Independent* en inglés, El Cairo, 2 de diciembre. Disponible en: <http://www.egyptindependent.com/news/egypt-s-draft-constitution-translated>
- ESPOSITO, J.; SONN, T.; VOLL, J. (2016). *Islam and Democracy after the Arab Spring*, Oxford University Press, UK
- FERNÁNDEZ, H. A. (2014). *Religión y religiosidad en un mundo árabe cambiante: implicaciones sociales y políticas*, Documento de Trabajo, Real Instituto el Cano, 4, Madrid, 17 de marzo
- FIERKE, K. (2013). Constructivism, en *International Relations Theories Discipline and Diversity*, Oxford University Press, UK
- FOX, J.; SANDAL, N. (2014). *Religions and International Relations Theories. Interactions and possibilities*, Routledge London & New York, New York
- FREEDOM AND JUSTICE PARTY (2011). *Election Program. The Freedom and Justice Party*, Egypt. Disponible en: <http://www.fjponline.com/uploads/FJPprogram.pdf>
- GHALIOUN, B. (1999). *Islam y política. Las tradiciones de la Modernidad*, ed. Bellaterra, Barcelona
- HAMID, S. (2011). Egypt. The Prize, en *The Arab awakening. America and the Transformation of the Middle East*, Brooking Institution Press, Washington
- HAMID, S. (2014). *Temptations of power. Islamists & illiberall democracy in a new Middle East*, Oxford University Press, Oxford
- HAMID, S. (2016). *Islamic exceptionalism. How the struggle over Islam is reshaping the World*, St Martin's Press, New York

- IRANZO DOSDAD, A. (2012). La religión: un silencio de las R/relaciones I/internacionales. Causas de un exilio académico y desafíos teóricos de un “retorno” forzado, en *Colombia Internacional*, 76, Bogotá, julio a diciembre
- KLOTZ, A.; LYNCH, C. (2007). *Strategies for Research in Constructivist International Relations*, M.E. Sharpe, Inc., New York
- KUBÁLKOVÁ, V. (2003). Toward an International Political Theory, en *Religion in International Relations: The Return from Exile*, Palgrave MacMillan, New York
- LACOMBA, J. (2000). *Emergencia del Islamismo en el Magreb. Las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas*, Catarata Libros, Madrid
- LYNCH, C. (2009). A Neo-Weberian Approach to Religion in International Politics, en *International Theory*, University of California, Irvine
- LYNCH, C. (2014). A Neo-Weberian Approach to Studying Religion and Violence, en *Millennium: Journal of International Studies*, 43
- LYNCH, M. (2016). *In uncharted waters. Islamist Parties Beyond Egypt's Muslim Brotherhood*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington, diciembre
- MARTÍN MUÑOZ, G. (2013). Las transiciones árabes a la democracia: año II, en *Política Exterior*, 27(151), Madrid, enero/febrero
- MASOUD, T. (2014). The road to (and from) liberation square, en *Democratization and authoritarianism in the Arab world*, Johns Hopkins University Press, USA, cap. 19
- MEIJER, R. (2014). Islamist Movements and the Political After the Arab Uprisings, en *POMEPS Studies*, 6, Washington
- OSMAN, T. (2016). *Islamism. What it means for the Middle East and the world*, Yale University Press, New Haven and London
- SAAGE ANTEPAZO, A. B. (2015). Arabia Saudí: una potencia regional que se enfrenta a problemas cada vez más mayores, en *Documento de Opinión*, IIEES, 133, Madrid. Disponible en: http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2015/DIEEEE0133-2015_KSA_ArabiaSaudi_ABelenSoage_ES.pdf
- SNYDER, J. (2011). *Religion and International Relations Theory*, Columbia University Press, New York
- TERNISIEN, X. (2007). *Los hermanos musulmanes*, Ediciones Bellaterra, Barcelona
- TESÓN, N. (2010). Los Hermanos Musulmanes se retiran de las legislativas egipcias, diario *El País*, Madrid, 1 de diciembre. Disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2010/12/01/actualidad/1291158027_850215.html
- THOMAS, S. (2000). Religion and international conflict, en DARK, K. (ed.), *Religion and International Relations*, Macmillan, Basingstoke, cap. 1
- WAINES, D. (2008). *El Islam*, Akal, Madrid
- WENDT, A. (1992). Anarchy is What States Make of It: The Social Construction of Power Politics, en *International Organization*, 46(2)
- WENDT, A. (1994). Collective Identity Formation and the International State, en *American Political Science Review*, 88(2)
- WENDT, A. (1999). *Social Theory of International Politics*, Cambridge University Press