

¿Liberalización política o democratización política en el mundo árabe? Argumentos de incompatibilidad entre la democracia y el islam

ADRIANA BOERSNER HERRERA*

pp. 81-105

Resumen

El surgimiento del rumbo socialista de los años cincuenta y sesenta en los países árabes del Medio Oriente y norte de África, como nuevos Estados independientes, no dará espacios de pretensiones democráticas. La instauración de un sistema con personalización del poder, negación de derechos humanos, supresión de libertades, corrupción y aniquilación de independencia de poderes en gran parte de ellos trajo desenlaces sangrientos y notorios regímenes de partido único con gran acentuación de autoritarismo. En el presente ensayo se desarrollarán los conceptos de liberalización y democratización políticas, revisando las prácticas impulsadas por bloques como la Unión Europea y países como Estados Unidos para buscar la democracia en el mundo árabe, así como también la relación entre la democracia y el islam, y la discusión sobre su compatibilidad.

Palabras clave

Democratización política / liberalización política / Medio Oriente

Abstract

The emergence of the socialist path of the fifties and sixties in Arab countries of the Middle East and North Africa, as newly independent states, will not allow for democratic spaces. The introduction of a system with personalization of power, denial of human rights, suppression of fundamental freedoms, corruption and no separation of powers in most of them ended in bloodshed and single-party regimes with great emphasis on authoritarianism. This essay will develop the concepts of political liberalization and political democratization, reviewing the practices that blocks like the European Union and countries like the United States have undertaken to seek the democratization of the Arab world, as well as the relationship between democracy and Islam and the argument on their incompatibility.

Key words

Political democratization / Political liberalization / Middle East

* Magíster en Ciencia Política. Profesora Asistente del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Simón Bolívar y en la Escuela de Estudios Liberales de la Universidad Metropolitana, Caracas.
Correo-e: aboersner@usb.ve / adrianaaboersner@gmail.com

Introducción

El interés en los procesos de liberalización política y democratización en el mundo árabe vino a gestarse a comienzo de la década de los noventa, por un lado, debido a la atención generada por intelectuales árabes y organizaciones no gubernamentales que venían estudiando los cambios experimentados por algunos de estos países, entre ellos Egipto, desde los años ochenta, y por otro lado, por la importancia cada vez mayor de la región para Occidente, desde el punto de vista geopolítico.

En los años setenta y ochenta se publicaron importantes estudios en los cuales se analizaban las transiciones políticas de regímenes previamente autoritarios, sobre todo en Europa del Este, Europa Central y Latinoamérica. Guillermo O'Donnell y Philippe Schmitter, principalmente, trabajaron la región de Latinoamérica, mencionando escasamente el Medio Oriente. Diamond, Esposito, Linz, Lipset, Hudson y Pipes, por su parte, son algunos de los especialistas en el estudio de la democratización y liberalización política en el mundo árabe, incrementando para comienzo de la década de los noventa del siglo XX, y más fuertemente en el siglo XXI, la publicación de artículos, conferencias y atención a esta región del mundo.

Desde la política comparada pasando por los estudios de casos, el sistema político de algunos países árabes ha sido el objeto de estudio común, dando lugar a diversas combinaciones de variables para identificar los cambios políticos en esa área del mundo. En este sentido, existen debates tales como los que plantean Brynen, Korany y Noble en su libro *Theoretical Perspectives on Arab Liberalization and Democratization*, en el cual exponen la incompatibilidad o compatibilidad entre el concepto de democracia liberal practicada en la mayor parte de Occidente y la cultura árabe, la política económica, la sociedad civil o el contexto propio de la región.

En este capítulo analizaremos los debates sobre los conceptos de liberalización y democratización política que se han tejido alrededor de los procesos políticos vividos en países árabes a partir de la década de los ochenta del siglo XX, con autores anglosajones y europeos como Daniel Carothers y Marina Ottaway (*Uncharted Journey: Promoting Democracy in the Middle East*), Larry Diamond y Daniel Brumberg (*Islam and Democracy in the Middle East*), Daniel Pipes (*Miniatures: Views of Islamic and Middle Eastern Politics, In the Path of God: Islam and Political Power*), Rex Brynen, Bahgat Korany y Paul Noble (*Theoretical Perspectives on Arab Liberalization and Democratization*), Henry Corbin (*Historia de la filosofía islámica*), Martin Jerch (*Democracia, desarrollo y paz en el Mediterráneo*), Massimo Campanini (*History of the Middle East: 1798-2005; Islamic Religion & Philosophy; An Introduction to Islamic Philosophy*), Francois Burgat (*El islamismo cara a cara*) y pensadores del mundo árabe como Fátima Mernissi (*El miedo a la modernidad: islam y democracia*), Nazih Ayubi (*El islam político; Política y sociedad en Oriente Próximo*) y Hasan Hanafi (*Roots of Authoritarianism and Horizons of Freedom; Cultures and Civilizations, Conflict or Dialogue?*).

Enfoques sobre la liberalización política y la democratización

La liberalización política se presenta teóricamente con ciertas características que marcan una diferencia notable frente a los procesos democratizadores, tratándose, para efectos de este trabajo, de un proceso de apertura paulatina por parte de la propia élite de poder de un régimen autoritario, como respuesta a la emergencia de riesgo ante una inestabilidad política o la propia continuidad del régimen. Así, se comienza a aprobar una serie de derechos políticos y civiles, además de la flexibilización de algunos procesos dentro del propio sistema político y económico, en dirección aparentemente democrática, pero sin extenderse ni reconocerse plenamente sus prerrogativas.

El concepto de liberalización política ha sido manejado bajo dos enfoques, el político y el económico, con ahínco en las implicaciones del proceso liberalizador en las reformas y el fortalecimiento del sistema político, y en las áreas comerciales, respectivamente.

Dentro del enfoque político, Daniel Brumberg (2004) expresa que la liberalización política «hace hincapié en la promoción de medios de comunicación más libres e independientes, en la necesidad de la libre articulación de la sociedad civil o en el establecimiento de un sistema de partidos políticos pluralista», en donde las condiciones para una democratización no están totalmente procuradas si tenemos en consideración que el proceso democratizador implica en general una serie de reformas en las bases estructurales del Estado, así como el fortalecimiento de la sociedad civil, que a la larga adquiere relevancia como fuerza de cambio. Este concepto de sociedad civil se ha convertido, a partir de los años noventa, en la bandera de promoción hacia la democratización del mundo árabe por parte de los círculos occidentales; sin embargo, su sentido real alberga aún un debate que lo opone al mundo occidental. La noción comprende distintas formas organizacionales, lo que hace que la interpretación del término no sea unánime entre los politólogos y especialistas de la materia. Es por ello que aquí se toma el concepto que propusiera Larry Diamond al exponer que:

La sociedad civil se concibe como el espacio de la vida social organizada que es voluntariamente autogenerada, (altamente) independiente, autónoma del Estado y limitada por un orden legal o juego de reglas compartidas. Es distinta de «la sociedad» en general, por cuanto involucra a ciudadanos actuando colectivamente en una esfera pública para expresar sus intereses, pasiones e ideas, intercambiar información, alcanzar objetivos comunes, realizar demandas al Estado y aceptar responsabilidades oficiales del Estado. (Diamond, 1997). [Traducción nuestra].

Es bueno aclarar que aun cuando la sociedad civil no atañe exclusivamente al ámbito eclesial y natural, en cuanto al familiar el concepto sí se precisa como puente intermediario que se extiende entre el Estado y cada uno de los núcleos familiares que conforman una sociedad determinada. El conjunto de organizaciones que constituyen la

sociedad civil incluye además grupos económicos, culturales y educativos, de desarrollo del entorno, con una orientación específica, que pueden respaldar la defensa de derechos de género, medio ambiente, minorías religiosas, entre otras, y aquellos grupos pro defensa de derechos políticos.

Como afirma el mismo Diamond, la relación directa de la sociedad civil con el funcionamiento de una democracia es un tópico que incluye una de las funciones más importantes para limitar el poder tanto en regímenes democráticos como no democráticos. Es la sociedad civil, a través del monitoreo y la movilización, la que puede lograr exponer los abusos y la falta de legitimidad que tiene un Gobierno determinado. Las ventajas que, aparte, pudiera traer una sociedad civil formada son el desarrollo de atributos como la tolerancia, la representatividad, la moderación y el compromiso, y el conformar un canal articulado para la participación, ajeno a los partidos políticos. Difusión de información que facilite el acceso de la población para obtener respuestas claras y permitir la formación de nuevos líderes que emerjan de las propias bases de la sociedad es otro de los beneficios que pudiera traer una sociedad civil con capacidades y habilidades para desarrollar y reforzar la democracia en un país dado.

Para Marina Ottaway, la rápida transformación del término sociedad civil como categoría de análisis que toma lugar en las discusiones sobre las transformaciones políticas, se debe a:

la rápida propagación de las iniciativas y asistencias democráticas que siguieron al fin de la Guerra Fría. Sin embargo, a finales de la década de los noventa era evidente que muchos de los llamados de transición democrática han dado lugar a la formación de regímenes semiautoritarios en vez de democráticos (...) El concepto de la sociedad civil se convirtió en una parte importante de todos los debates de la democratización, por razones fundadas, en cierta medida, por teorías y en mayor medida en el pragmatismo. (Ottaway, 2008:180). [Traducción nuestra]

Paralelamente a la fuerza que inyecta la sociedad para desarrollar y reforzar un sistema político democrático, es necesario que coexista, tal como lo plantea Robert Dahl, el pluralismo¹ como fundamento del proceso democratizador, ya que esto pudiera asegurar a la larga una serie de derechos ineludibles de la democracia como la igualdad de derechos y la libertad de expresión, además de la formación de una estructura social fuerte. Conforme a Dahl, los criterios del proceso democrático debían regirse por siete normas:

¹ En el texto *Pluralism Revisited*, Dahl expone los dos argumentos que formarán parte fundamental de su teoría de la democracia; por un lado se tiene el pluralismo competitivo de grupos y las garantías institucionales de la poliarquía, y por otro lado un tipo de pluralismo que puede traducirse en un sistema en exceso estable.

1) todo miembro de la organización expresa libremente sus preferencias, 2) en el recuento de esas expresiones (votos) el peso atribuido a la elección de cada individuo es idéntica, 3) la alternativa con mayor número de votos es declarada vencedora, 4) debe reconocerse la posibilidad de que todo miembro pueda someter a votación sus preferencias, 5) todo individuo debe poseer igual información sobre las diferentes alternativas en juego, 6) las alternativas con el mayor número de votos desplazan a las que obtienen menor número de votos, y 7) las decisiones de los cargos electos son obligatorias para todos. (Dahl citado en Máiz, 2007:15).

Dentro de esta variable del pluralismo de la que habla Dahl, la primera norma de los criterios del proceso democrático, la formación de partidos políticos (multipartidismo) y una estructura de sociedad civil organizada conforman tres de las bases necesarias para lograr encaminar un Gobierno autoritario hacia la senda de la liberalización y a una posible democratización.

La estructura de los partidos políticos debe caracterizarse por su heterogeneidad, siendo necesario que cada uno de los miembros de estas organizaciones se ampare en un marco institucional interno. Tal como apunta Maurice Duverger (1981:34), «la comunidad global es un conjunto de pequeñas comunidades de base, ligadas unas a otras por mecanismos coordinadores. En los partidos modernos, esta armazón alcanza gran importancia; constituye el marco general de la actividad de los miembros, la forma impuesta a su solidaridad; determina los mecanismos de selección de los dirigentes y los poderes de éstos».

Existe infinidad de partidos políticos y, dependiendo del marco ideológico que posean, se presentarán como una federación de sindicatos, cooperativas obreras o sociedades obreras, tomando carácter según la clase social que los constituye. A diferencia de los partidos de cuadros, los partidos de masas reparten el costo de sostener la organización entre cada uno de sus miembros, buscando que su programa político llegue a todos (a las masas) y no a unos cuantos sectores de la comunidad. Asimismo, existen diferencias considerables entre el tipo de partido político característico de regímenes totalitarios y aquellos que hacen vida en sistemas de tipo democrático. Mientras los movimientos totalitarios no reclutan libremente a sus miembros y practican la expulsión, como lo han llamado Fiedrich y Brzezinski (1975:71) «sobre la base de un *fiat* autocrático del líder», en donde de alguna manera el partido cumple la función de proporcionar al autócrata una masa de seguidores y la propia élite de la sociedad la compone este partido totalitario, en los partidos de corte democrático debería ocurrir todo lo contrario, dado que los partidos son necesarios no sólo para afianzar las bases de un régimen pluralista y representativo, sino también para despejar los problemas de sucesión que implican las autocracias para la democracia y la sociedad civil.

En cuanto a estas sucesiones, si en las autocracias primitivas se velaba por una legitimidad en la descendencia, y actualmente en las dictaduras el problema de la sucesión resulta ser algo trascendental, en las repúblicas constitucionales modernas desaparece completamente el problema de la sucesión, ya que los gobernantes cambian periódicamente en virtud de elecciones constitucionalmente organizadas, sustentadas sobre la base de un sistema que efectivamente busca mejorar la calidad de la participación de los integrantes de la sociedad civil —de acuerdo con los intereses, las motivaciones, las ideologías—, en aras de la construcción de una sociedad más fuerte e interrelacionada.

La forma como se elige a los representantes, desde el Presidente hasta los miembros del parlamento o asambleas populares, los procesos electorales y la práctica electoral determinan a la larga si efectivamente existe un gobierno representativo y democrático o no. Cuando se diseña un sistema electoral, lo que debe prevalecer son los criterios que se quiere mantener, mejorar o evitar en un Gobierno, implicando esto muchas formas de sistemas electorales que prevalecen en el mundo.

Un régimen democratizado debe consignar una ampliación completa y un reconocimiento real de los derechos civiles y políticos, garantizados previo acuerdo de las distintas fuerzas políticas principales,² que luego llevará a un compromiso institucional, político, normativo y de valores reconocido democráticamente. Guillermo O'Donnell y Philippe Schmitter señalan que para que exista una verdadera democratización en un país es necesario un Estado interlocutor capaz de reunir a diversos grupos de interés para lograr un compromiso de las distintas fuerzas, sobreponiéndose a las estrategias y hegemonías de una élite determinada.

Sobre los estudios de liberalización política en los países en vías de desarrollo, en ellos se ha tomado en consideración, a la par del enfoque político, todo lo referente a las reformas en lo económico, persiguiendo principalmente el cambio político a través de la promoción del libre comercio y la mejora de la situación socioeconómica de estos países. Tal como señala O'Donnell (1972:15),³ «por lo menos desde Platón y Aristóteles muchos estudiosos han estado de acuerdo en opinar que la estructura socioeconómica de una sociedad ejerce importante influencia sobre el tipo de régimen político que es probable que esa sociedad tenga».

² «En términos de Przeworski (1988), mientras que la liberalización es una estrategia del régimen autoritario, que permite evaluar los riesgos inherentes a un establecimiento o reestablecimiento de libertades democráticas, la democratización es producto de un acuerdo explícito entre los distintos actores en escena». C. Cansino, 1997, disponible en www.ife.org.mx/documentos/DECEYEC/democratizacion_y_liberalizacion.htm#autor.

³ En el libro *Modernización y autoritarismo* de O'Donnell no se habla de liberalización política *versus* democratización, sino de los términos «pluralización política», entendida como el número de interrelaciones entre actores políticos en un contexto nacional determinado, y «democracia política» (tomado del concepto de poliarquía de Dahl) como «posible expresión institucional de un conjunto de factores —entre ellos la pluralización política—» (O'Donnell, 1972:21).

Martin Jerch hace una revisión de esta literatura sobre la transición hacia la democracia en el mundo árabe⁴ identificando principalmente dos líneas para comprender los factores que promueven los cambios políticos en esa región. Por un lado se tienen las teorías de la modernización, y por el otro las teorías de dependencia, en donde la cuestión principal es comprobar si la «economía determina la política» o si las teorías que le proporcionan mayor jerarquía a los actores de la transición y a las instituciones le procuran un papel preponderante a la política por sobre el factor económico.

Junto al enfoque político, el económico se destaca por estrategias de promoción de la democracia que han llevado a cabo la Unión Europea y Estados Unidos, haciendo hincapié en las políticas económicas y comerciales como condicionantes para los cambios políticos y como pilares fundamentales de esa promoción en la zona mediterránea, entendiendo que el desarrollo económico basado en reformas económicas y el buen funcionamiento del mercado guiarán el camino hacia la democratización.

Los fenómenos de transición a la democracia y la liberalización han sido estudiados por las ramas de la ciencia política y la sociología, buscando comprobar empíricamente que en el mundo contemporáneo los países ricos o del Primer Mundo son asimismo democracias políticas, a diferencia de los países pobres o del Tercer Mundo. Como señala O'Donnell (1972:16-17), «las correlaciones resultantes son bastantes altas», pero en modo alguno explican todas las variables de relación existentes entre la situación socioeconómica y el tipo de régimen político. «Una correlación es como una fotografía. Nos dice dónde se hallan los actores retratados, pero no da la información acerca de cómo cada uno de ellos llegó a ocupar sus posiciones actuales, ni acerca de en qué dirección es probable que se muevan en el futuro» (ibíd.).

Ahora bien, la diferencia fundamental entre estos dos procesos, liberalización política y democratización, radica en que mientras el primero se establece como una especie de táctica adaptativa-anticipativa-preventiva, con la capacidad de un régimen autoritario de flexibilizarse y permitir que los basamentos de la democracia antes descritos se constituyan tanto en el sistema como en la conciencia de los actores políticos, el segundo es una táctica negociada en donde el acuerdo entre los diversos actores políticos de un Estado lleva a la transformación efectiva del régimen.

Trascendental es lo que indica Brumberg sobre estos dos procesos: que de alguna manera la liberalización política es condición necesaria, pero de ningún modo suficiente, para la democratización, como tampoco supone ser por experiencia histórica que exista una correspondencia entre la estructura socioeconómica de un país y el tipo de régimen político, pero sí una aproximación para el estudio de una posible liberalización política.

⁴ Para más información y desarrollo de este tema véase Jerch, 2007.

Promoción de la democracia en los países árabes del Medio Oriente

Las reformas democráticas y la democratización de las sociedades tradicionales no se producen mediante la imposición occidental del concepto de democracia formal, sino por extracción de las raíces de la dictadura en la cultura de masas.

Hasan Hanafi

El Medio Oriente moderno nació a finales del siglo XVIII luego de la firma del tratado Kuchuk Kainarji⁵ tras la guerra ruso-turca de 1768-1774. La cómoda entrada de Napoleón a Egipto en 1798 representó para Europa una oportunidad de conquistar la región. Un debilitado Imperio otomano, unido a la rapidez europea para tomar territorios en la región de la llamada «cuestión oriental»,⁶ hizo que para fines de la Primera Guerra Mundial, Gran Bretaña y Francia, principalmente, se hiciesen con el reparto de los territorios de la región del Medio Oriente.

Una vez que concluye la Primera Guerra Mundial, se extingue el Imperio otomano y se establece la república turca, con Mustafá Kemal Atatürk como fundador y primer presidente de la moderna República de Turquía. Posteriormente comenzará la división de los territorios ocupados durante 1915-1916 con el acuerdo de Sykes-Picot, generándose el reparto de las posesiones turcas en el Medio Oriente. Tras cuatro décadas de dominación francesa y británica, la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) terminará por agotar las fuerzas de los europeos dentro de sus colonias. Es así como empieza a aumentar el nacionalismo árabe en la región frente a la tutelación de las potencias.

Durante la Guerra Fría (1947-1991), el papel de las potencias –EE. UU. y la Unión Soviética– en el Medio Oriente era dominante. La región concentraba grandes esfuerzos de ambos bloques, y el interés que mostraban por la región sigue siendo la causa por la cual actualmente EE. UU. y sus aliados mantienen su injerencia en el desenvolvimiento de los países de esta zona. Uno de los primeros acercamientos de EE. UU. con el mundo árabe ocurrió en 1945, luego de finalizada la Conferencia de Yalta entre Winston Churchill (Gran Bretaña), José Stalin (Unión Soviética) y Franklin D. Roosevelt (EE. UU.). Roosevelt decidió conversar con el rey saudita Ibn Saud a fin de tocar temas de interés vital para Occidente como la configuración y reparto del Medio Oriente tras la Segunda Guerra Mundial, el

⁵ Firmado el tratado Kuchuk Kainarji el 21 de julio de 1774, los otomanos cedieron a Rusia territorios que proveyeron al imperio ruso de su primer acceso directo al Mar Negro y el territorio Kanato de Crimea (Estado de los tártaros de Crimea).

⁶ «Cuestión oriental» fue el término que se le dio en pleno siglo XIX a la problemática de diversos conflictos en los territorios del Imperio otomano. Su uso se extendió desde la guerra de independencia de Grecia en 1821 hasta la década de los veinte del siglo XX. Su relevancia declinó luego de la Primera Guerra Mundial cuando, a través del Tratado de paz de Sévres (1920), las naciones aliadas, excepto Estados Unidos y Rusia, pactaron con el Imperio otomano la repartición del territorio bajo su dominio. A partir de allí Egipto obtiene su «independencia», aún vigilada hasta 1953; Palestina y Transjordania pasan al dominio británico y Siria y Líbano a la administración francesa. Este acuerdo fue derogado por el Tratado de Lausana en 1923, en el cual se establecen las fronteras de la actual Turquía.

petróleo y la cuestión palestina. La reunión, que se llevó a cabo a bordo del USS Quincy, anclado en el Canal de Suez (Egipto), llevó a la firma del Acuerdo de Quincy, el 14 de febrero de 1945, en el cual la monarquía saudí otorgaba el monopolio de extracción de petróleo a las compañías norteamericanas, por un período de sesenta años.

Durante la era bipolar —la Guerra de Suez (1956), la Guerra de los Seis Días (1967), la Guerra de Yom Kippur (1973), la revolución en Irán (1979), la primera guerra del Líbano (1982), la guerra entre Irán e Irak (1980-1988)— se puso de manifiesto la importancia que el petróleo tenía ya para las economías del mundo a partir de la Primera Guerra Mundial, en especial para EE. UU. Las discusiones en el ámbito público, la política exterior y la política de seguridad de algunos países han girado en torno a alcanzar mayor presencia en aquellas regiones en donde el recurso energético es abundante. La significación geoestratégica que poseía y aún posee la región por ser cruce entre Europa, Asia y África hizo que la para entonces Unión Soviética buscara alianzas estratégicas con los países vecinos, a fin de asegurar su seguridad interna, priorizar la acción a través de aliados locales (lógica suma cero) y evitar el enfrentamiento directo con los efectivos militares del otro bloque.

Esta importancia estratégica llevó a que la Administración estadounidense, sobre todo a partir de la década de los sesenta, se inclinara por practicar una estrategia sustitutiva —que hasta muy reciente data se sigue viendo—, suministrando material militar y asesoramiento estratégico a los países amigos de la región, o movimientos aliados pro occidentales que sirviesen como informantes y garantes de la defensa de los intereses vitales norteamericanos.

Todos estos esfuerzos de incremento de la capacidad logística, militar, económica para contrarrestar la importancia del enemigo repotencian el dominio militar en la región por parte de EE. UU. Su poderío a nivel mundial emergerá luego de concluida la Guerra Fría, sustentándose en la superioridad económica, tecnológica, cultural y especialmente militar como armas de política exterior. Los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 convertirán a EE. UU. en una potencia hegemónica con voluntad de ejercer su poder en la transformación del mundo, especialmente en la restructuración de los sistemas políticos de la región del Medio Oriente, tratando de imponer la receta democratizadora tras la guerra de Irak en 2003.

Para concebir esa receta democratizadora es necesario entender primero que la democracia hace referencia a reglas, instituciones y procedimientos políticos a través de los cuales los ciudadanos expresan regularmente su voluntad política, mientras que la liberalización política hace hincapié en la promoción de medios de comunicación más libres e independientes, en la necesidad de la libre articulación de la sociedad civil y en el establecimiento de un sistema de partidos políticos pluralista.

Dentro de ese sistema democrático es necesario que exista:

1. Una legislación democrática legítima que permita el debate político y el principio mayoritario.
2. Una cultura política que incluya: a) una sociedad civil fuerte, con capacidad de generar alternativas políticas y que al mismo tiempo controle el Gobierno y el Estado, ayudando en el proceso de transición; y b) participación de partidos políticos como mediadores entre el Estado y la sociedad (partidos que cuenten con una base popular de apoyo que los mantenga vigentes), además de una educación electoral y la confianza de que las elecciones se mantendrán en el futuro.
3. Una sociedad política autónoma en donde los líderes políticos no se aten a intereses que los distraigan del objetivo principal. Alcanzar estos objetivos requiere paciencia y una sociedad educada.

Tal como lo ha desarrollado el pensador egipcio Hasan Hanafi (2007:432-433): «la democracia como concepto formal, es un sistema multipartido basado en elecciones libres, un hombre un voto (...) La propaganda política y el poder de los medios masivos tienen un gran impacto en el voto, que no necesariamente refiere a una lectura consciente de los programas políticos de cada partido». Es bueno acotar que el sistema multipartido, esencial para una democracia, no previene problemas como la corrupción o la creciente irrupción de movimientos extremistas tanto de derecha como de izquierda, así como tampoco los problemas de las minorías que en la actualidad se ven tanto en el oeste como en el este del planeta.

La democracia es compatible con sistemas diversos como los monárquicos o las repúblicas, lo que incita a que las sociedades, en este caso islámicas, busquen una adaptación de la democracia a las circunstancias particulares. Es importante destacar que la celebración de elecciones, tal como ha venido sucediendo en países del mundo árabe, no colma las expectativas depositadas en un sistema democrático. Las democracias deben contemplar garantías jurídicas y políticas sociales capaces de asegurar la existencia de instituciones fuertes y una razonable distribución del poder.

Por supuesto, la promoción de la democracia conlleva riesgos que deben asumirse de antemano, ya que, por un lado puede generar más inestabilidad política y social de la ya existente debido a la alteración de la estructura y las élites de poder, y por otro puede exacerbar todo tipo de extremismos dentro de la propia sociedad y de las elites, frente al cambio de sistema político.

La realización de elecciones libres no garantiza que los vencedores se sientan comprometidos a extender las reformas que exige una democracia. Las elecciones son simplemente la fórmula para alcanzar o legitimar el poder dentro del mundo, incluso el islámico.

En el sistema político poscolonial de los países árabes con cultura política de concepción islámica de legitimación del poder, en la cual se valora a los líderes religiosos como agentes intermediarios, las instituciones islámicas de participación vigentes en la forma de gobierno actual suponen una serie de elementos que van a la par de una organización política de estos Estados orientada a modelos occidentales que permitan alcanzar el desarrollo del continente europeo o de países del hemisferio occidental en general.

Sin embargo, la dinámica de los gobernantes musulmanes interesada por conciliar la concepción sociopolítica derivada del proceso califal y las ideas ilustradas europeas que, posiblemente, hubiera producido lo que la arabista Gema Martín Muñoz denomina «endogeneización positiva» de los valores modernos, se truncó con la avasalladora irrupción colonial produciéndose, posteriormente, un proceso de afirmación cultural islámica que propicia sentimientos de rechazo y antagonismo cultural, no solo difíciles de neutralizar, sino que han desembocado, desgraciadamente, de la forma más trágica posible contra Occidente. (De las Heras, 2006).

Aun cuando en muchos países árabes se asumieron algunas estructuras semejantes a las formas de organización occidental, ello no significó que la formación y la base de un Estado democrático se interiorizasen con gran facilidad. Los problemas internos de orden político, cultural, económico y social han conllevado que los intentos de cohesionar a la sociedad en torno a un nuevo proyecto fracasen. Es así como la posible democratización que se quiere llevar a cabo en la actualidad en los Estados árabes no se logra no solamente a consecuencia de la organización social tribal o religiosa que los caracteriza, sino también por el carácter importado de su aplicación en sociedades que se encuentran segmentadas y poco estructuradas.

El poscolonialismo en el mundo árabe trajo consigo una serie de diversas prácticas políticas y económicas influidas por la ideología socialista y las formas de Estado⁷ e institucionalización europeas; entre ellas, en el caso de Egipto:

El socialismo se desarrolló en parte como una extensión de las preocupaciones nacionalistas en los ámbitos económicos (la llamada independencia nacional global), y en parte como mecanismo de movilización de masas y de control político, en beneficio de las elites gobernantes, que inicialmente no habían tomado el poder (con frecuencia, a través de golpes de Estado) con la intención de aplicar el socialismo. El término «socialista» fue

⁷ El concepto de Estado moderno supone una estructura para dominar a una sociedad, además de ser «una abstracción jurídica. Denota autoridad exclusiva (soberanía): internamente, sobre un determinado territorio y sus habitantes; externamente, frente a unidades definidas del mismo modo (es decir, otros Estados). La auténtica esencia de su autoridad es el poder real ejercido en el seno de la sociedad a través del gobierno de esta, y, frente a los «otros» (extranjeros), en caso necesario, a través de la guerra» (Ayubi, 1998:58).

un adjetivo posterior que finalmente se añadió a la Ittihad (Unión) de Egipto; al Partido Baaz Árabe, que gobernó en Siria e Iraq, y al Partido Neo-Destur que gobernó en Tunicia. (Ayubi, 1998:292).

Este socialismo árabe⁸ adoptado se aplicó básicamente por medio de una combinación de políticas estatistas en lo económico y políticamente populistas. La adopción de confrontación con el imperialismo, el rechazo del bloque occidental en plena Guerra Fría, las reformas agrarias y la supremacía del sector público en la actividad económica hicieron que bajo el gobierno de Nasser en Egipto se impusiera una política netamente estatista o lo que Gramsci llama «la fase del primitivismo económico-corporativo» (ibíd., p. 294).

La ola democratizadora⁹ de los últimos años en los países árabes salió a la escena política internacional tras los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001, dejando que el concepto se desarrolle de la propia agenda concebida por los países democráticos de Occidente. EE. UU. impulsó una visión geoestratégica que concibe la necesidad de proporcionar estabilidad a los regímenes árabes autocráticos. Pero esa estabilidad no sería la promocionada por el propio EE. UU. en las décadas de los setenta-ochenta, años en los cuales se garantizaba un clima estable y fácil acceso al petróleo de la región, y el desarrollo económico y en materia de defensa tanto de países asiáticos como africanos, como plan para estabilizar el clima de conflicto sobre todo entre árabes e israelíes.

El tema de la reforma política empezó a abrirse paso en la agenda estadounidense a mediados de los años noventa, después de que al final de la Guerra Fría se elevase la idea de democracia como un valor universal, otorgándole especial importancia a las transiciones democráticas en el panorama mundial en general, y en el llamado Tercer Mundo en particular. «Sin embargo, cabe indicar que este nuevo elemento en la agenda Estadounidense no supuso un cambio sustancial en la estrategia seguida hasta la fecha, ya que se trataba de programas de asistencia muy limitados, cuyo fin era impulsar cambios a muy largo plazo en los países de la región» (Choucair, 2006).

A partir de la década de los noventa, EE. UU. introduciría una asistencia económica y humanitaria a través de la Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID,

⁸ «... es necesario advertir que la palabra «socialismo» no tiene en Egipto el mismo sentido que en Europa, pues no significa necesariamente vinculación con ideologías ni programas de organización marxista. En Egipto cuando hoy se habla de socialismo se sobreentiende aludir a todo partido que se preocupa en primer término de problemas sociales» (Gil Benumeña, 1950:49-50).

⁹ La «ola democratizadora» fue definida por Samuel Huntington como «un grupo de transiciones de regímenes no democráticos a unos democráticos que ocurren en determinado período de tiempo y que superan significativamente a las transiciones en dirección opuesta durante ese mismo período» (Huntington, 1994:26). En su libro *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX* hace un recuento de las olas democratizadoras que comenzaron en el siglo XIX (1826-1926), pasando por el ímpetu de modernización luego del término de la Segunda Guerra Mundial en 1945, hasta los diversos estudios a partir de los años setenta del siglo XX, en donde se estudiaban los casos de los países de América Latina y el este de Europa y sus procesos de transición hacia la democracia. Es así como se determinan la primera ola democratizadora en 1893-1924, la segunda entre 1944-1957, la tercera para 1976-1989 y la cuarta en los años de 1981 a 2001.

por su denominación en inglés), con el fin de buscar las reformas necesarias en el ámbito económico de algunos países en vías de desarrollo, además de financiar programas destinados a la promoción de una sólida sociedad civil en estos países. Estos programas de promoción de democracia han ido a la par de impulsos de la liberalización económica que pretende lograr no sólo EE. UU., sino también la Unión Europea, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, para reformar las políticas en el Medio Oriente.

Las políticas europeas para el desarrollo de los países de la región se han basado en el comercio y la liberalización de tipo económica. «En el Proceso de Barcelona¹⁰ (1992), el componente económico y financiero ha sido la cuestión más importante, mientras que el área política y social seguía siendo marginal. La promoción de la integración comercial se suponía que iba a crear efectos positivos en la prosperidad y la interdependencia» (Huuh-tanen, 2003: 10). Lo que espera Europa es que esta liberalización económica conduzca a la larga a la plena liberalización política.

A través del Partenariado Euro-Mediterráneo y el Proceso de Barcelona, en 1995 se planteó la idea de «una asociación global a través de diálogo político reforzado», que incluye algunas cláusulas para vincular la asistencia económica a los progresos en el ámbito de la reforma democrática. A pesar de las propuestas, la Euro-Med quedó confinada en el pasado, dada la percepción de la Unión Europea del lento proceso evolutivo de las reformas políticas impulsadas por las de tipo económico. Por lo tanto, las relaciones bilaterales entre la Unión Europea y algunos países árabes son el sostén de la creencia de que el desarrollo económico permitirá a largo plazo un mejor nivel de vida y una apertura para que aquellos países que buscan reformas logren culminar en el proceso democratizador.

Diez años después de su creación, el Proceso de Barcelona ha desarrollado un planteamiento singular, aunque hasta la fecha ineficaz, para fomentar el cambio político en los regímenes autoritarios del Mediterráneo sur. La Unión Europea ha renunciado a una intervención política directa, pero incita a buscar fórmulas que lleven a una mayor democratización del mundo árabe.

La proximidad de Europa al Medio Oriente plantea un problema de seguridad continental, derivado de la amenaza que se vive por la inestabilidad de los sistemas en el mundo árabe, a la vez que genera graves problemas con la inmigración ilegal, el tráfico de drogas y las actividades terroristas perpetradas en el continente europeo en los últimos años, como ha sido el caso de España e Inglaterra.

¹⁰ El Proceso de Barcelona iniciado en noviembre de 1995 sentó las bases de las relaciones políticas, sociales y económicas entre la Unión Europea y los países socios del Mediterráneo. En la Declaración de Barcelona se establecen los principales objetivos del Partenariado Euro-Mediterráneo, que vienen a ser tres: colaboración política y de seguridad; colaboración económica y financiera; y colaboración social, cultural y desarrollo. Los participantes son: Alemania, Argelia, Austria, Bélgica, Chipre, Dinamarca, Egipto, España, Finlandia, Francia, Grecia, Irlanda, Israel, Italia, Jordania, Líbano, Luxemburgo, Malta, Marruecos, los Países Bajos, Portugal, Reino Unido, Siria, Suecia, Túnez y Turquía.

En la declaración de 2004 del grupo de países industrializados del mundo, el G8, la afinidad entre las estrategias de EE. UU. y Europa se hizo patente al afirmarse que las consecuencias de los conflictos regionales no deben ser obstáculo para las reformas internas de cada uno de los países involucrados o afectados. Sin embargo, tras los atentados del 2001 en EE. UU., la amenaza del terrorismo internacional hizo concluir a nivel internacional que el radicalismo islámico violento se debía principalmente a la falta de democracia en el mundo árabe. Es allí cuando la promoción de la democracia en esta región del mundo —Medio Oriente— pasó a ser de vital importancia para la agenda internacional.

A partir de los sucesos del año 2001, M. Ottaway explica que la promoción de la democracia por parte de EE. UU. ha tenido tres componentes en la región del Medio Oriente. La primera de ellas, la retórica sobre la llamada agenda de la libertad y con ello el supuesto de que la intervención en Irak en marzo de 2003 transformaría a este país en una democracia. El segundo componente es el enfoque que se ha buscado aplicar a los países para modificar sus políticas internas.

La mayoría de las presiones eran muy generales y mal concebidas. Arabia Saudita y Egipto, por ejemplo, fueron señaladas después del 11 de septiembre por contribuir al aumento del terrorismo, dado que la política autoritaria había generado frustraciones que llevaron al terrorismo. Esta crítica enfadó a los Gobiernos pero estos a su vez no mencionaron las medidas que debían tomar y mucho menos las estrategias que debían hacer para realizar una reforma general. Pero ocasionalmente el Gobierno de los Estados Unidos aplica presión para obtener respuestas específicas. (Ottaway, 2008). [Traducción nuestra].

La invasión a Afganistán (octubre 2001) como primera respuesta a los atentados terroristas y la idea de atacar una de las células radicales del islamismo, Al Qaeda, fueron secundadas por una invasión a Irak (marzo 2003) con el ánimo de crear un Gobierno democrático que sirviera como modelo a los otros países de la región. Para gran parte de la opinión internacional, la falta de respaldo internacional a esta segunda intervención demostraba que «la propuesta estadounidense de promover la democracia servía de excusa para una política intervencionista e irrespetuosa con la soberanía nacional» (Choucair, 2006).

El tercer y último componente señalado por Ottaway fue la moción de crear la Middle East Partnership Initiative (MEPI), financiada por un total de cuatrocientos treinta millones de dólares en total por seis años a partir de 2002, con el fin de incentivar y promover los derechos de la mujer y la educación en diecisiete países receptores de la región. Los proyectos se basan en la razonable presunción de que la transformación democrática requiere de cambios sociales, económicos y culturales, y no sólo de un cambio en las instituciones políticas. La disparidad entre los objetivos ambiciosos y la modesta financiación de la MEPI,

sin embargo, condenó el programa a la marginalidad desde el principio. Esta iniciativa influiría en países como Marruecos, Tunes, Algeria, Egipto, Jordania, Arabia Saudita, Yemen, Omán, Qatar, Emiratos Árabes Unidos y Bahrein. Allí se contemplaba un programa de asistencia en cuatro áreas específicas:

1. en economía, la ayuda de inversiones, creación de empresas y competitividad de los países de influencia;
2. en política: promoción del Estado de derecho, fortalecimiento del pluralismo en áreas como los medios masivos de comunicación y la sociedad civil;
3. en educación: acceso a todas las personas sin distinción de raza, lengua, género o etnia a la escuela, mejorando la calidad de enseñanza y promocionando la educación como paso previo y requisito indispensable para el mercado laboral; y
4. la promoción del derecho de las mujeres, entendiendo esto como uno de los requisitos indispensables de la modernización de los países.

Presentada en el año 2004, la Iniciativa para el Amplio Oriente Medio y Norte de África (Broader Middle East and North Africa Initiative, BMENA), segundo programa de asistencia, comprometería a EE. UU., la Unión Europea (con reservas y crítica por la imposición de valores occidentales) y algunos países árabes a cooperar en el desarrollo económico y político de una zona que incluye 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.

La democracia se presenta a través de estas iniciativas como una necesidad en los países del Tercer Mundo para combatir la cultura autoritaria heredada. Sin embargo, es bueno tener en cuenta que las reformas y la posible democratización de sociedades tradicionales no ocurre por imposición, sino eliminando las raíces dictatoriales de la propia cultura de masa. No existe un régimen democrático si no se prioriza la cultura democrática primero.

¿Existe incompatibilidad entre islam y democracia?

El Corán es un supermercado, donde uno toma lo que quiere y deja lo que no quiere.

Hassan Hanafi

La incompatibilidad o no entre el islam y la democracia es un tema que vino adquiriendo fuerza tras las obras de Samuel Huntington de los años ochenta y noventa, exponiendo el fracaso de la democracia liberal en las sociedades musulmanas, dada la naturaleza de la cultura y la demora de la sociedad islámica para entender y hacer parte los conceptos liberales dentro de su marco referencial. Esa contradicción entre estos dos conceptos se

encuentra, para algunos, en la tradición islámica basada en la Sharia,¹¹ reglas jurídicas que emanan de la interpretación del Corán, codificada en el siglo XIII.

Sin embargo, la adopción de reformas en pro de la democracia a partir de la llamada tercera ola correspondió más que al factor religioso a un tipo de sistema unipartidista, creando a largo plazo problemas ideológicos e institucionales para el tránsito hacia la democracia, con regímenes de corte militar y dictaduras personalistas. Tras los golpes de Estado en la región, los militares tomaron el poder y el líder asumió la fuente de autoridad haciendo dependiente el poder de su persona, suprimiendo la competencia de otras fuerzas políticas en la participación.

La actitud frente a estos asuntos de la democracia en el Medio Oriente árabe se divide entre un parámetro que va desde la aceptación sin condiciones a otro de rechazo total de implementación de mecanismos democráticos dentro de las estructuras políticas, económicas y sociales. Muchos hablan de un doble lenguaje o de doblez ante la democratización de los países de esta región.

Quienes aceptan la coexistencia de la democracia con el islam aclaran que el origen de este ideal no es ajeno a la cultura árabe. Al respecto, Rashid Gannuchi manifiesta: «dejad de decir que el concepto de democracia es ajeno a nuestra cultura. Dejad de decir que sólo pertenece a Occidente. Os equivocáis, la democracia es el islam» (Gannuchi citado en Burgat, 1996:207).

La filosofía islámica es conocida por haber jugado un papel importante a partir de la Edad Media como divulgadora de la herencia del pensamiento griego clásico. La trayectoria del islam se perfila grandiosa para el autor H. Corbin, dado que «recibe la herencia griega (incluyendo tanto las obras auténticas como las pseudoepigráficas), y esta herencia se transmitirá a Occidente en el siglo XII, gracias al trabajo de la escuela de traductores de Toledo» (Corbin, 2000:30) en el año 1085, convirtiéndose así en un centro importante de traducciones y eslabón entre la filosofía griega asumida por los árabes y la filosofía cristiana.

Bajo el califato de Bagdad se empiezan a desarrollar aspectos culturales y científicos, entre los cuales se incorporará la filosofía. Tanto los centros de trabajo de traducción de los sirios¹² (lengua siríaca) como los de la tradición greco-oriental del

¹¹ La Sharia es el cuerpo de derecho islámico. Regula las conductas de toda clase, las normas de culto, la moral; designa lo que está prohibido o permitido y estipula las reglas que separan el bien del mal. Sus fuentes son el Corán (revelación divina de Dios-Alá al profeta Mahoma), el *Hadiz* (acciones del profeta relatadas por sus compañeros y compiladas por los sabios), *qiyás* (razonamientos por analogía) y el *Iymá*, o consenso de la comunidad.

¹² Tal como expone Henry Corbin (2000:31), «A la luz de las traducciones greco-siríacas, la gran labor de traducción llevada a cabo desde el comienzo del siglo II de la Hégira, aparece menos como una innovación que como la continuación más amplia y metódica de un trabajo ya realizado anteriormente como respuesta a unas mismas preocupaciones». La escuela de los persas, en donde se traduce por primera vez obras filosóficas griegas al siríaco, la escuela de Nisibis, el trabajo realizado por el sacerdote nestoriano Sergius de Rash 'Ayna en Constantinopla, Honayn ibn Ishaq, Ishaq ibn Honayn, Hobaysh ibn al-Hasan en Bagdad, fueron los primeros traductores entre otros tantos en llevar la filosofía griega al árabe. Más adelante se conocerán como máximos exponentes de la filosofía árabe occidental a Avicena (980-1037) y Averroes

imperio sasánida¹³ o segundo imperio persa (226-651) tuvieron un papel fundamental como iniciadores y conocedores de la filosofía musulmana en la filosofía griega.

La importancia de que filósofos árabes hayan sido los principales divulgadores de la filosofía griega es que dentro de las raíces de esta se encuentran justamente las ideas políticas y morales de pensadores que han influenciado a muchos líderes a lo largo de la historia de Occidente.

El origen de la investigación de los problemas políticos, la formación de la polis, las instituciones, las leyes y la conformación de la sociedad se remontan al siglo V a. C. en la antigua Atenas. Las ideas sobre la ciudad-Estado de Platón y Aristóteles, entre otros pensadores griegos, serían el origen de un eslabón que traería en los siglos posteriores una influencia importante en conceptos modernos como Estado, democracia, política, individuo, vida privada *versus* vida pública y otros aspectos de la moderna teoría política. En consecuencia, la teoría griega tuvo como obra histórica descubrir y definir la naturaleza de la vida política; la labor de las posteriores escuelas de pensamiento filosóficas de la Edad Media, moderna y contemporánea sería redescubrir el significado que podía tener su dimensión política en las diversas coyunturas de la historia.

El islam siempre ha prosperado mediante el contacto con otras tradiciones. Sus orígenes están muy relacionados con el judaísmo y el cristianismo. Sus primeros defensores empleaban métodos de exposición que habían sido desarrollados por los filósofos cosmopolitas de las antiguas escuelas de Alejandría. La interrelación de los neoplatónicos y la tradición sufí es a la vez directa y subconsciente. No todo el mundo sabe que, tras el hundimiento de la civilización clásica, el renacimiento islámico de la Alta Edad Media conservó y refinó el pensamiento de los griegos de la Antigüedad y produjo obras en el terreno de las artes aplicadas y de las ciencias que, siglos después, servirían de puente intelectual para llegar al Renacimiento europeo y a las ideas que dominarían el Occidente moderno. (Ali, 2005:85-86).

Entendiendo que la filosofía griega influyó en las bases de la islámica, toca ahora explicar cuál es el concepto de islam, que tal como lo expone el autor Bernard Lewis pudiera tener dos percepciones. La primera sería la de religión monoteísta con un sistema de culto y creencias que es próxima a la tradición judeocristiana y con dogmas basados en el Corán, y la segunda la de civilización en donde «creció y floreció al amparo de esa religión» (Lewis, 2003:27). Desde su fundación el islam clásico «reconocía una distinción entre lo que es de

(1126-1198), quienes a lo largo de sus trabajos se esforzaron por comentar la obra de Aristóteles, llegando sus traducciones al latín, así como también el trabajo del filósofo árabe Al-Farabi (873-950), primero en transmitir al mundo árabe las ideas de Platón y Aristóteles.

¹³ Su extensión territorial comprendía los Estados actuales de Irán, Irak, Armenia, Afganistán, Egipto, Jordania, Israel, Líbano y territorio Palestina, además de algunas partes territoriales de la actual Siria, Turquía, Asia Central, Pakistán y Cáucaso.

este mundo y las cosas del venidero, entre consideraciones pías y mundanas. No reconocía una institución separada, con una jerarquía y unas leyes propias, que regulara los asuntos religiosos» (ibid., p. 42).

Desde el punto de vista sociológico, el islam normará la vida a partir del siglo VII en toda la península arábiga, siendo Medina en donde Mahoma fundaría una comunidad de creyentes políticamente organizada, y la Umma¹⁴ la que tocaría casi todos los aspectos de la vida social o comunitaria, alterando los códigos que regulaban la economía, la política, la relación social y familiar. Es por ello que se ve como una religión políticamente activa que establece al mismo tiempo un orden social y político, además del propiamente religioso.

El sistema político islámico se determina por tres principios: 1) *Tawhid*, que significa la Unidad de Dios-Alá, en donde existe un solo dios y la soberanía del reino le pertenece a él; 2) *Risalat* o profecía, que son los mandatos de Dios que conforman además la ley islámica; y 3) *Khilafat* o califato, en donde existe la representación del hombre, designado este para dirigir la sociedad en nombre de Dios. La jerarquía de poder la representa el Califa, quien es la máxima autoridad política y religiosa en el islam, el Emir o comúnmente conocido como Presidente, elegido por votación, y el Imán como guía religioso nombrado por la propia comunidad y que dirige la oración colectiva.

En el trabajo *El islam laico* de Olivier Carré se distingue entre el periodo profético o teocrático, en donde el islam además de religión fue el Estado y la ley que organizó una sociedad, y el periodo posterior a la muerte de Mahoma, en donde el poder político y la autoridad religiosa son ejercidos de forma separada. El problema que se plantea luego de Mahoma vendría a ser justamente la forma de gobierno y la autoridad que lo sucedería. Es así como, tras los desacuerdos en legitimar a un líder, la comunidad musulmana se divide principalmente en dos ramas, los suníes (mayoritaria entre los musulmanes hoy día) y los chiíes.

Es evidente, y el buen sentido lo ratifica, que después del Profeta no hay cabida para primacía religiosa alguna y, por ende, podría concebirse la existencia de algún tipo de autoridad novedosa que nada tendría que ver con la misión profética y su designio religioso. Se trataría, en este caso, de una primacía no religiosa o laica. Si es así, estaríamos hablando de una autoridad civil o política que, por ello, lo sería del gobierno y del imperio pero no de la religión. Y así sucedió. (Abd al-Râziq, 2007:158).

En la instauración y formación del Imperio islámico, en el cual se distinguen las etapas de los califas ortodoxos (632-660), los califas omeyas (661-750) y los abasíes (750-1055), estos últimos aportarían un nuevo sistema político inspirado en el persa y sustentado en una

¹⁴ La Umma es la comunidad de creyentes que profesan la religión islámica. Para ahondar en este tema ver Elorza, 2002.

monarquía teocrática. Los primeros califas abasíes asumirían el papel de guías religiosos y de jefes políticos, paralelamente.

Sin embargo, para el siglo X el Imperio islámico se disgregaba tras la independencia de algunos de sus territorios y los levantamientos en contra de la autoridad, el Califa, por parte de los chiíes. El Califa era la autoridad suprema, siendo un cargo electivo, pero luego, con los omeyas, pasaría a ser hereditario. Los territorios liberados fueron gobernados por un jefe del ejército o un emir que gozaría de poder para administrarlos. Una rama de la última dinastía abasí se asentaría en Egipto hasta la llegada del Imperio otomano y su conquista del territorio en el siglo XVI.

Para comienzos del siglo XX, el poder califal por excelencia se encontraba en Turquía. Una vez llega Mustafá Kemal Atatürk al poder, funda la república laica de Turquía, sentando las bases para occidentalizar el país, suprimiendo finalmente el califato en 1924. Esto trajo como consecuencia la descomposición de la legitimidad islámica, ya que quedaba destituida la institución califal, dando paso a la constitución de diferentes Estados que nacieron con la independencia para mediados de este siglo.

El rechazo de los grupos fundamentalistas islámicos a esa occidentalización de Atatürk no se hizo esperar. La ideología islamista nace, pues, a principios del siglo XX, siendo el primer grupo significativo el de los Hermanos Musulmanes en 1928, en Egipto, que reclamaba para el país una Constitución basada en el Corán. Luego vendrían a formarse otros movimientos islámicos conocidos en la actualidad, como el wahabismo en Arabia Saudita y Pakistán, el de los talibanes en Afganistán, el Hezbollah en el Líbano y Hamas en territorio palestino, los cuales no poseen unidad política o el mismo carácter fundamentalista y mucho menos una representación supranacional del mundo árabe.

La defensa de la legitimación islámica en la región vendría a encontrar su máxima expresión en 1979 con la revolución chiita o revolución iraní tras el derrocamiento de la monarquía del sha Mohammad Reza Pahlevi y la instauración de la República Islámica de Irán, vigente hasta ahora. El golpe de Estado perpetrado por el liderazgo del ayatola Jomenei, con respaldo del clero chiita, se debería, según ellos, a la pérdida de las instituciones y las leyes islámicas, además de la intromisión de potencias occidentales en territorio iraní.

A partir de estos sucesos, el mundo empezaría a conocer, por un lado, la formación de más organizaciones yihadistas y el apoyo de algunos grupos de la sociedad civil árabe al caso palestino, tema álgido en la región, y por otro lado las protestas en contra de la imposición en los países árabes de un modelo político, económico y social que pudiera llevar hacia una democracia occidentalizada, frente a la descomposición de los valores islámicos.

Una de las tantas definiciones islámicas de democracia no refiere exclusivamente, tal como lo ha señalado el filósofo egipcio Hassan Hanafi, «a un concepto cuantitativo en donde se sobrepone a la mayoría sobre la minoría, se evalúa el poder contra la oposición,

sino a un concepto cualitativo basado en el derecho de cada persona de expresarse libremente» (Hanafi, 2007:434). En este sentido nadie puede tener el derecho de monopolizar la verdad o imponer su punto de vista a otros: «El derecho a diferir es un derecho legítimo, un deber religioso» (ibíd.).

Para quienes piensan que la mayoría de los países islámicos son menos democráticos, la rápida conclusión a la que se llega es que el islam es incompatible con la democracia. Sin embargo, como lo apunta Daniel Pipes (2008), «el islam, como todas las religiones pre-modernas es antidemocrático en su espíritu, (...) sin embargo, tiene el potencial para evolucionar hacia una dirección democrática», tal como ocurrió en el largo proceso de la Iglesia católica.

Tal como Samuel Huntington lo estudió para fines de la década de los ochenta, los países cristianos respondían a una mayor aceptación de los preceptos democráticos que los países islámicos, dado que, entre las razones para que estos últimos negaran la coexistencia de la democracia se debía a confundir las pretensiones de lo espiritual y de lo temporal, es decir lo religioso y lo político. Históricamente, el islam no ha podido establecer las formas de administrar lo religioso de forma definitiva, ya que tantos ulemas (autoridad religiosa) y califas (jefe de la comunidad de los creyentes) detentan la autoridad política y religiosa, y la ley religiosa aún impide un desarrollo propio de lo político.

Algunos países árabes se rigen por la ley islámica fundamentada en la Sharia. Es el caso de Egipto, en donde la Constitución, en su artículo 2, estipula que el islam es la religión del Estado y el árabe el idioma oficial. La jurisprudencia islámica es la principal fuente de legislación para este país.

Sobre todo en los últimos años, los países islámicos han sido asociados con sociedades con un menor número de derechos políticos, y es cierto cuando evaluamos los niveles de libertad de las personas para expresar lo que sienten o lo que desean, el nivel de participación, el ejemplo de elecciones, el Estado de derecho, la igualdad de oportunidades, entre otros asuntos. Atribuir esto solamente al islam es negar rotundamente que el problema que ocasionan las políticas autoritarias pudiera deberse a la imposibilidad de los propios regimenes árabes de copiar o promover una democracia en sus países por temor a las consecuencias internas que ello pudiera suscitar, entre ellas la caída de los gobiernos.

Uno de los problemas que habría que solucionar entre el islam y las formas democráticas¹⁵ sería la interpretación de gran parte de los textos sagrados de esta religión, como la Sharia. La metáfora del filósofo egipcio Hassan Hanafi, «el Corán es un supermercado,

¹⁵ Sin embargo, el conflicto entre el islam y la democracia no es algo reciente. Libros que datan del siglo XII revelan que el concepto de *demoqratiyya* ya era estigmatizado como subversivo desde el punto de vista árabe, tal como lo demuestra el historiador Al-Shahrastani en su escrito *Las religiones reveladas y las creencias inventadas*.

donde uno toma lo que quiere y deja lo que no quiere» representa justamente la idea de múltiples interpretaciones, en este caso sobre el Corán, haciendo que no sólo en países como Egipto, sino la mayoría de los islámicos, la «voluntad de Dios» se maneje con interpretaciones reformadas. Tal es el caso de las que provienen de los grupos fundamentalistas o islamistas radicales, de las autoridades religiosas y políticas, pensadores y profesores que reinterpretan el Corán —como Mahmud Mohammed Taha (Sudán) o el fundador de la Hermandad Musulmana, Hasan al-Banna—, ya sea a nivel nacional o en países occidentales donde la democracia liberal es el sistema de gobierno dominante.

Los islamistas han respondido a la corriente democrática catalogándola como «no islámica», tal fue el caso del fundador de la Hermandad Musulmana, pero al mismo tiempo se han hecho del precepto democrático de la elección para poder acceder al poder, permitiendo que exista una forma táctica en donde se toma lo que conviene del sistema democrático y se desecha lo demás. He aquí una posible diferencia entre los movimientos islámicos y los fundamentalistas islámicos radicales. Mientras los primeros creen en el poder político y su obtención a través de las elecciones y la formación de partidos, como ocurre en el caso de Egipto con los Hermanos Musulmanes, los fundamentalistas islámicos no creen en el poder político.

De esto habría que señalar el número de movimientos islamistas que existen en el mundo a través de las dos vertientes ideológicas que se desarrollaron dentro de las sociedades, los suníes por un lado, donde podemos encontrar ramas importantes de pensamiento como el salafismo y los wahabíes, y los chiíes, entre cuya ramas se encuentra el liderazgo ideológico del régimen de Irán.

Tanto en los movimientos suníes como en los chiíes existe un amplio abanico de posiciones que comprometen a partidos políticos, organizaciones y movimientos que son en general definidos como islámicos, pero que tienen diferencias notables en cuanto a sus postulados, ya sean radicales o no. Hay islamistas moderados, como también los más extremistas y violentos radicales, comúnmente llamados yihadistas en Occidente.

Otra razón que constituye un camino sinuoso del islam hacia la democracia es su forma de organización política: por un lado, las redes primarias de pertenencia,¹⁶ que crean un patrón de separación tribal y centralismo tiránico que obstaculiza el desarrollo de una sociedad y un Estado democrático que comprenda, entre otras cosas, un Estado de derecho, ciudadanía, igualdad de género, representabilidad, alternabilidad de poder, respeto a las

¹⁶ Las redes primarias de pertenencia se entienden como el conjunto de marcos sociales heredados, como la familia, las tribus, las comunidades religiosas, de las cuales depende un individuo. Las que más se imponen en el mundo árabe son las de parentesco, que contribuyen a la imposición del grupo sobre el individuo.

minorías y pluralismo ideológico; y por otro, el sistema en torno al capital político, basado en nacionalismo, populismo, radicalismo y revoluciones.

De la forma de gobierno asentada en el capital político nacen el actual Estado árabe y su legitimidad, «aportada por la liberación nacional, unida al gran objetivo de la modernización y el desarrollo [que] dispensaría a los nuevos responsables del país de toda obligación política con respecto a sus administrados; es más, surgieron arraigadas concepciones patrimonialistas y paternalistas. El Estado se afirmó como el único responsable de satisfacer las aspiraciones del pueblo» (VV.AA., 2006:120), basando la relación de dominación entre el Estado y la sociedad en la sumisión de esta última al orden estatal.

De este tipo de dominación, a partir de la década de los cincuenta surgieron Gobiernos de corte autoritario en gran parte de los países árabes. Entendiendo el autoritarismo como «un tipo de régimen, en términos personales de reglas de juego y estructuras políticas» (Richards y Waterbury, 1990; Linz, 2000; cit. en Pratt, 2007:5), adicionalmente adopta una serie de características como: a) la instauración de un sistema de partido único, suprimiendo a cualquier fuerza política y monopolizando el poder, como ocurrió en Egipto, Irak, Siria, Tunicia y Argelia; b) un régimen de corte militarista creado tras el golpe de Estado, como en Egipto en 1952, dejando a los líderes militares en el poder o como apunta Huntington (1994:108) permitiendo «circular las posiciones gubernamentales más elevadas entre los generales de más alta graduación» y, c) la personalización del Gobierno, en donde el líder es la fuente de autoridad y el acceso al poder depende de él exclusivamente.

Actualmente la sociedad civil, los partidos políticos y movimientos de oposición, además de la presión de la comunidad internacional, están buscando que los regímenes autoritarios se relacionen con los procesos de transición hacia la democracia. En los últimos años, gobernantes militares, como es el caso de Hosni Mubarak en Egipto, han tomado iniciativas quizás no tan substanciales para producir cambios y reformas en su gobiernos que conduzcan a la liberalización, principalmente en lo económico y en lo político. Estos intentos de cambio podrían catalogarse de «democracia de papel» si vemos que a la par de las reformas legales en los últimos años avizoran un proceso de liberalización política, mientras que la realidad política y social de Egipto nos da evidencia suficiente de la falta de democracia en este país, ya que el cambio se reduce tan solo a un proceso electoral moderadamente pluralista, sin generar más condiciones que permitan a los propios egipcios participar activamente en la toma de decisiones, tal como lo demanda un sistema político democrático.

Reflexiones finales

El sistema autoritario limita rasgos imprescindibles de la democracia como lo son el pluralismo político e ideológico, haciendo que el poder de la mayoría se circunscriba a un grupo pequeño de funcionarios. Este tipo de régimen no es necesariamente resentido entre los

individuos de la sociedad. Muchos líderes autoritarios gozan de admiración por parte de las masas por sus políticas populistas, a pesar de que en distintos grados ejerzan un control férreo en la dirección de la política gubernamental y de que se coarte la libre expresión de opiniones por parte de los ciudadanos.

El concepto de *demoqratiyya* (democracia) en el mundo árabe ha creado desconciertos y ha sido confundido tanto por los Gobiernos autocráticos de corte militar como por aquellos grupos islamistas que han buscado acceder al poder. Como apunta el filósofo Ali Umlil, el reformismo árabe y movimientos nacionalistas radicales han tratado de legitimarse, sin romper con los fundamentos del pasado, con instituciones y conceptos propios de la democracia como Parlamento, Constitución y elecciones con voto universal, sin educar a la sociedad sobre los derechos y deberes que provee e implica una democracia. Esto ha generado en siglos pasados que «los musulmanes, en general, y los árabes, en particular, más que miedo a la democracia lo que sufren [sea] una amputación cultural [hoy día]: el no acceder a las conquistas más importantes de los últimos siglos y en particular a la tolerancia como principio y práctica, es decir, al humanismo laico que permitió la expansión de la sociedad civil en Occidente» (Mernissi, 2007:91).

Según la socióloga marroquí Fátima Mernissi, desde hace un siglo y medio que se discute sobre la *demoqratiyya* en el mundo árabe, al tiempo que el debate entre ser musulmán e instaurar la *demoqratiyya* en países árabes se ve como algo imposible de lograr, ya que el concepto se percibe extraño a la cultura e incapaz de servir a los intereses de esas sociedades.

Algunos grupos se dan cuenta de que la democracia puede promover sus intereses, especialmente aquellos que tienen acceso a las lenguas, al saber occidental y a sus colorarios, al crédito bancario, a la seguridad social, a las vacaciones pagadas a la cultura internacional, etc., (...) Otros por el contrario, sienten terriblemente amenazados sus intereses por esa *demoqratiyya*, y, teniendo en cuenta la intensidad de sus reacciones, que desembocan a veces en violenta —lo que es siempre signo de desesperación—, habrá que creer que pone en peligro su propia existencia. (Mernissi, 2007:107-108).

Quienes se oponen principalmente al gobierno democrático son aquellos regímenes que encuentran su legitimidad frente a la sociedad en códigos diferentes a la democracia, como es el caso de Arabia Saudita y el antiguo régimen del imán Jomenei en Irán y los movimientos islámicos que enraízan su lucha en contra de los preceptos de Occidente, ateniéndose solamente a las bases fundamentales de la religión, o al menos a su interpretación de los libros sagrados del islam.

Ya se ha comentado que la incompatibilidad entre Occidente y el islam es uno de los debates más conocidos desde que Samuel Huntington escribiera en 1996 su famoso

libro *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Parafraseando al islamólogo francés Gilles Kepel, el mundo musulmán encontró allí la razón para confinarse en una alteridad radical respecto de Occidente, y a partir de los sucesos de 2001 algunos occidentales para aceptar la incompatibilidad entre estos dos mundos, el árabe y el occidental, como una profecía ya proporcionada.

Sin embargo y en concordancia con Kepel, «el mundo islámico no está destinado por la religión misma a una lucha contra Occidente» (cit. en Ecco y otros, 2005:47). La consistencia de los fundamentalismos que han traído precisamente al mundo árabe una serie de desafíos que han impactado más en el mundo musulmán que en el propio Occidente, aunada a las élites dirigentes de los Estados árabes, la falta de libertad política y religiosa, suponen algunos de los problemas no resueltos que imposibilitan en el presente la instauración de una democracia en gran parte del mundo musulmán.

Referencias bibliográficas

- Abd al-Râziq, Ali** (2007). *El islam y los fundamentos del poder. Estudio sobre el califato y el gobierno en el islam*, España, Universidad de Granada.
- Ali, T.** (2005). *El choque de los fundamentalismos. Cruzadas, yihads y modernidad*, Madrid, Alianza Editorial.
- Ayubi, N.** (1996). *El islam político. Teorías, tradición y rupturas*, Barcelona, España, Edicions Bellaterra, Biblioteca del Islam Contemporáneo.
- Brumberg, Daniel** (2004). «Democratization versus Liberalization in the Arab World: Dilemmas and Challenges for U.S. Foreign Policy», disponible en www.strategicstudiesinstitute.army.mil/pdffiles/pub620.pdf. Consultado en junio de 2008.
- Burgat, F.** (1996). *El islamismo cara a cara*, Barcelona, España, Edicions Bellaterra, Biblioteca del Islam Contemporáneo.
- Choucair, Julia** (2006). «Estados Unidos y la democratización en el mundo árabe: una reflexión crítica», Real Instituto Elcano, España, disponible en www.realinstitutoelcano.org/analisis/1005/1005_Choucair_EEUU_MundoArabe.pdf. Consultado en julio de 2008.
- Corbin, H.** (2000). *Historia de la filosofía islámica*, 2ª. ed., Madrid, España, Editorial Trotta.
- De las Heras García, José Luis** (2006). «Egipto: democracia de papel», disponible en www.porticolegal.com/pa_articulo.php?ref=277. Consultado en julio de 2008.
- Diamond, Larry** (1997). «Repensar la sociedad civil», *Metapolítica*, n° 2, abril-junio, México, disponible en www.metapolitica.com.mx/meta/metapass/2/welcome.html. Consultado en diciembre de 2008.
- Duverger, M.** (1981). *Los partidos políticos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ecco, U., M. Camdessus, J. Daniel y A. Riccardi** (2005). *Islam y Occidente. Reflexiones para la convivencia*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Elorza, Antonio** (2002). *Umma. El integrismo Islámico*, Madrid, Editorial Alianza.
- Fiedrich, C. y Z. Brzezinski** (1975). *Dictadura totalitaria y autocracia*, Argentina, Ediciones Libera.
- Gil Benumeya, Rodolfo** (1950). «Política y partidos políticos en Egipto», *Cuadernos de Estudios Africanos*, n° 10, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, España, disponible en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2495528>.

- Hanafi, H.** (2007). «Democracy, an End or a Tool?», *Medio Oriente*, n° LXXXVII, pp. 431-436, Instituto per l'Oriente.
- Huntington, S.** (1994). *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX*, Barcelona, España, Paidós.
- Huhtanen, Heidi** (2003). «Western strategies and the prospect of reforms in the Middle East», UPI Working Papers n° 43, Ulkopoliittinen Instituutti (UPI) - The Finnish Institute of International Affairs.
- Jerch, Martin** (2007). *Democracia, desarrollo y paz en el Mediterráneo. Un análisis de las relaciones entre Europa y el Mundo árabe*, Universidad Autónoma de Madrid, Colección de Estudios.
- Lewis, B.** (2003). *La crisis del islam. Guerra Santa y terrorismo*, Barcelona, España, Ediciones B.
- Máiz, Ramón** (2007). «Democracia y poliarquía en Robert Dahl», Universidad de Santiago de Compostela, disponible en www.usc.es/cipoad/PaxinaMaiz/index_archivos/documentos/DAHLREP.pdf. Consultado en marzo de 2009.
- Mernissi, F.** (2007). *El miedo a la modernidad. islam y democracia*, España, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- O'Donnell, G.** (1972). *Modernización y autoritarismo*, Buenos Aires, Paidós.
- Ottaway, Marina** (2008). «Democracy Promotion in the Middle East. Restoring Credibility», Policy Brief n° 60, Carnegie Endowment for International Peace.
- Pipes, Daniel.** «El tribalismo de Oriente Medio», *Diario La Razón*, febrero de 2008.
- Pratt, N.C.** (2007). *Democracy and Authoritarianism in the Arab World*, Boulder, CO, Lynne Rienner Publishers Inc.
- VV.AA.** (2006). *Visiones del islam. Diez años de la Biblioteca del Islam Contemporáneo*, Barcelona, España, Edicions Bellaterra, Biblioteca del Islam Contemporáneo.