

**LA OPCIÓN DEMOCRÁTICA DEL ISLAMISMO:
EL CASO DE LOS HERMANOS MUSULMANES EN SIRIA
(TESIS DOCTORAL)**

Autora: Naomi Ramírez Díaz

Director: Ignacio Gutiérrez de Terán Gómez Benita

Departamento de Estudios Árabes e Islámicos

Facultad de Filosofía y Letras

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID, 2015

AGRADECIMIENTOS

Cuando se trata de agradecer, siempre pensamos que nos vamos a dejar a alguien en el tintero, y que solo cuando el texto ya se esté imprimiendo recordaremos ese nombre; por ello, pido disculpas anticipadas por mi mala memoria, que a veces me juega malas pasadas.

Lo lógico y habitual es comenzar por agradecer al director o directora de la tesis su ayuda y esfuerzo; sin embargo, yo comenzaré por mi abuela Mercedes, porque de ella aprendí la constancia en el trabajo, el tesón y, sobre todo, la disciplina. Y aunque ella ya no me recuerde, yo no me olvidaré de ella. También quiero agradecersele a mi otra abuela, Lali, porque sin sus ingentes aportes alimenticios, una no habría aguantado el tirón.

Ahora sí, puedo agradecerle a mi director, Ignacio Gutiérrez de Terán, Iñaqui, el haber apostado por mí ya desde segundo curso de carrera, cuando comencé a trabajar con él en el marco de una serie de becas. Gracias, Iñaqui, por haber estado ahí cuando lo he necesitado y por las rondas de vinos por Madrid, en las que poco sacábamos en conclusión de la tesis, pero que alegraban el espíritu. Sobre todo, agradezco tu paciencia en mis momentos de mayor estrés y la calidad de tu trabajo.

Sin dejar de lado los vinos, no puedo olvidarme de las empanadas del Museo del Jamón en compañía de Laura, mi Padawan, que ha sido mi apoyo fundamental en todo este proceso, que ha estado ahí para lo bueno y para lo malo, y que ha demostrado que la amistad está siempre por encima de todo. Ojalá que el sushi no falte en nuestras vidas.

Pero estos primeros agradecimientos no estarían completos sin mencionar a Ussama, por muchas cosas que me guardo para mí y para ti, pero también por apoyarme y creer en mí, porque sin eso último no habría podido seguir adelante ni llegar donde he llegado. Gracias, Ussama.

También quiero agradecer el haber llegado hasta aquí a Silvia, a la que conocí rubia y dejó de serlo, y que ha sido esa hermana mayor que no tuve, y que no ha dudado en reír y llorar conmigo cuando las cosas se ponían difíciles. Pero sobre todo, le agradezco haberme hecho tía postiza con la preciosa Bego, que te alegra un día gris con solo sonreír.

No puedo olvidarme de Adriana, a la que conocí casi de rebote en Beirut y que se ha convertido en mi segundo yo en muchos aspectos, que ha llegado lejos porque lo merece y a la que seguiré corrigiendo cuando confunda palabras en dos idiomas, o escriba letras de más en árabe. Por cierto, Adri, seguiré invitándome a tu casa a tomar café. Las buenas costumbres no han de perderse.

A Natalia, Marta y Nerea, porque llevamos demasiados años juntas, con sus momentos buenos, aunque también malos, como para no recordaros aquí y deciros que gracias por el apoyo, y porque sin Sexo en Nueva York, la vida no tendría sentido. Seguro que Susana da fe de ello. Hago especial mención a Natalia, que es mi pediatra favorita, y que con tesón ha conseguido trabajar en lo que le gusta y encontrar la felicidad.

Agradezco también a Elenita y Sarita, a las que creo que no les voy a quitar el diminutivo nunca, su cariño y su continua preocupación por el proceso de redacción y, por supuesto, por cada una de las risas que nos hemos echado.

No puedo dejar a un lado a Renata, con quien es imposible aburrirse, y porque aunque no sea pelirroja ni tenga ojos verdes, la queremos igual. Y tampoco puedo olvidarme de Yoli, por los grandes momentos que hemos pasado.

Quiero también agradecer a aquellos profesores que me han apoyado, en las distintas etapas de mi formación, tanto en España como en Siria, su ayuda en lo que he necesitado y su comprensión en los momentos complicados. No obstante, también quiero agradecer a los que un día decidieron darme la espalda. Sin ellos, no habría aprendido a levantarme de nuevo una y otra vez. Gracias, de verdad, habéis hecho un trabajo excelente. Y hablando de profesores, no puedo olvidarme de la pieza indispensable del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la UAM, Nati, y su comisión de festejos, porque ha sido nuestra madre en este sótano y porque sin ella, habría sido mucho menos llevadero.

Quiero también dedicar unas palabras a mis padres porque, a fin de cuentas, sin ellos yo no existiría y hoy no estaría aquí. Gracias por haber cuidado de que mis primeros años de formación fueran productivos y, a día de hoy, siga conservando lo que aprendí. Y también se lo agradezco a mis otros padres, Dorothy y Guy, que me acogieron en su familia durante mi estancia en EEUU y a día de hoy siguen recordándome como su hija predilecta, lo cual no es difícil con tan solo un mes de convivencia. Pero he tenido también otras familias en distintos puntos del mundo: gracias a Alisar, por las largas tardes en Siria, y a Javier, Mónica, Nur, Yeray y Nesir, por hacerme parte de su familia durante unos meses en Líbano. Y precisamente en ese país, aunque muchos ya lo han abandonado para buscar otros destinos, quiero agradecer su ayuda a Karam, Assaad, Najwa, Shakeeb, Roger, Hania y Mais, y junto a ellos, en Estambul y Londres, a Lama, Rami, Yassin y Sherin. Y también a mis amigos Hussam, al que le debo mucho durante mi estancia en Siria, y Bisher, aquí en España.

Puesto que no solo de amigos y familiares se nutre esta tesis, quiero agradecer sus aportaciones tanto a mi forma de pensar como a mis conocimientos a Santiago Alba Rico, Salameh Kaileh, Elias Khoury, Yassin Al Haj Saleh, Samir Nachar y Fidaa Itani. Además, quiero agradecer a John Bell y Tamara El Khoury su apuesta por mí durante mis prácticas en el Centro Internacional de Toledo para la Paz y posteriores colaboraciones. Por último, no puedo olvidar a Raymond Hinnebusch y Gilberto Conde, que han revisado muy amablemente mi trabajo para elaborar un informe sobre el mismo.

Por supuesto, no puedo terminar estos agradecimientos sin un expreso agradecimiento a los miembros del tribunal, titulares y suplentes: Ana, Nacho, Laura, Rafael, Carmen, Bárbara y Luz, y todos los entrevistados que han hecho posible que hoy presente este trabajo: sin su testimonio, el mío estaría cojo.

Podría alagar esta lista hasta el infinito, pero quienes están en ella es porque de veras han de estar, y no por compromiso. No obstante, quiero finalizar con un breve homenaje que quizá debería haber aparecido en primer lugar. Quiero dedicarle este trabajo a mi amigo Anas, que murió bajo tortura en las cárceles del régimen sirio, a Ghiath Mátar y a Bassel Shehadeh,

mártires de la revolución de la dignidad, a todos los que siguen luchando por su libertad, y a los que ya no luchan porque los han matado.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

RESUMEN

SUMMARY

INTRODUCCIÓN.....	i
Contexto en que se enmarca esta investigación.....	i
Estado de la cuestión.....	ii
Presentación de la hipótesis.....	iii
Fuentes utilizadas en este estudio.....	iv
Organización de los contenidos.....	v

Parte I: MARCO TEÓRICO

Capítulo 1. La opción democrática del islamismo

1.1. ¿Qué es el islamismo?.....	1
1.2. Islam, islamismo y democracia	11
1.2.1. Islam y democracia	11
1.2.2. Islamismo y democracia.....	12
1.2.2.1. Aproximaciones teóricas.....	12
1.2.2.2. Renovación, intransigencia y posturas contrapuestas: los Hermanos Musulmanes en Egipto	18
1.2.3. La ideología y el Estado.....	21
1.2.3.1. Nacionalismo e islamismo: ideologías enfrentadas.....	21
1.2.3.2. La competición político-ideológica por el Estado.....	22
1.2.3.3. La influencia del contexto local.....	24
1.2.4. La cambiante pluralidad de los movimientos islamistas.....	25
1.2.5. ¿Ocaso del islam político o post-Islamismo? Problemas de categorización.....	28
1.2.5.1. El ocaso del islam político.....	28
1.2.5.2. Post-islamismo.....	29
1.3. La opción democrática como categoría.....	32
1.4. Conclusiones.....	36

Parte II: Una Hermandad atípica

Capítulo 2. Figuras clave en el pensamiento original de los Hermanos Musulmanes sirios

2.1. La centralidad de las teorías de Mustafa al-Siba'i y Sa'id Hawa.....	39
2.2. Mustafa al-Siba'i, ¿post-islamista <i>avant la lettre</i>	42
2.2.1. Algunos aspectos ilustrativos de su actuación política.....	42
2.2.2. El pensamiento de Siba'i.....	44
2.2.2.1. El concepto de ciudadanía.....	46
2.2.2.2. Siba'i y el socialismo.....	50

2.2.2.3. La soberanía popular	54
2.2.2.4. El papel del islam.....	56
2.2.2.5. Siba'i contra la <i>fitna</i> y a favor de la colaboración entre religiones.....	57
2.3. Sa'id Hawa: un ideólogo controvertido.....	60
2.3.1. Una prominente figura hamauí.....	60
2.3.2. La defensa de un vago concepto de democracia.....	62
2.3.3. Su relación con Muhammad al-Hamid y la influencia del sufismo.....	66
2.3.4. Laicismo contra islam.....	67
2.3.5. La voluntad reformista endógena.....	70
2.4. Conclusiones	73

Capítulo 3. La Vanguardia Combatiente y la radicalización del discurso de la Hermandad

3.1. Un particular contexto.....	77
3.2. Los prolegómenos de la acción armada.....	80
3.3. Causas del alzamiento: ¿el sectarismo, razón principal?.....	84
3.4. Los Hermanos y la acción armada: ¿línea de pensamiento dominante?.....	86
3.4.1. La Vanguardia Combatiente: Yo acuso.....	87
3.4.2. ¿Una división clara? Diferencias de estrategia.....	89
3.5. La forma del Estado: piedra angular de las divisiones.....	97
3.6. La Revolución Islámica y su programa.....	101
3.6.1. La decepción con la respuesta iraní.....	101
3.6.2. El documento revolucionario.....	103
3.6.2.1. Trasfondo del mismo.....	103
3.6.2.2. El carácter internacional de la revolución.....	104
3.6.2.3. La ciudadanía y la participación.....	106
3.6.2.4. La referencia islámica.....	106
3.7. La crítica islamista al alzamiento de los Hermanos Musulmanes.....	109
3.8. Conclusiones.....	111

Capítulo 4. Valoraciones post-enfrentamiento y vuelta a los orígenes

4.1. Introducción	113
4.2. El régimen sirio y su ambigua relación con el islamismo.....	115
4.2.1. El contexto de negociación.....	116
4.2.2. ¿Un mero enfrentamiento sectario?.....	120
4.2.3. Negociaciones entre dos bandos pertinaces	123
4.2.3.1. Las divisiones internas de la Hermandad	123
4.2.3.2. Primeros pasos para la negociación.....	124
4.2.3.3. Un retroceso predecible y una nueva estrategia de Damasco.....	126
4.2.4. El dilema de los grupos islamistas regionales: ¿alianza con el régimen o rechazo?.....	132
4.3. La revisión ideológica y el giro estratégico.....	135
4.3.1. Veinte años después de Hama.....	135
4.3.2. El Pacto de Honor Nacional.....	137
4.3.2.1. Los objetivos perseguidos.....	137

4.3.2.2. El documento.....	138
4.3.2.2.1. Pluralismo.....	138
4.3.2.2.2. Objetivos generales y compromisos.....	140
4.3.3. La espinosa cuestión sectaria.....	141
4.4. Conclusiones.....	142

Capítulo 5. Bashar I de Siria, nuevos intentos de reconciliación

5.1. Introducción.....	147
5.2. El ascenso al poder de Bashar al Asad: la reforma truncada.....	148
5.2.1. El discurso de investidura.....	148
5.2.2. La llamada ‘primavera de Damasco’.....	150
5.3. El Pacto de Honor Nacional.....	154
5.4. Un impulso político: el programa de los Hermanos Musulmanes.....	156
5.4.1. Contexto de promulgación.....	156
5.4.2. Contenidos.....	157
5.4.2.1. El Estado civil de referencia islámica.....	157
5.4.2.2. La libertad.....	163
5.4.2.3. El rechazo a la violencia.....	165
5.4.2.4. La ciudadanía y la igualdad.....	166
5.4.2.5. La construcción del Estado.....	168
5.4.2.6. Políticas económicas.....	169
5.4.3. La importancia del documento.....	170
5.5. La figura de Zuhair Salim: ¿una encarnación de Siba’i?.....	171
5.5.1. La importancia de un aperturista.....	171
5.5.2. Un islamista laico <i>sui generis</i>	173
5.5.3. Reflexiones sobre el Estado.....	175
5.6. Retomando la oposición activa al régimen.....	176
5.6.1. La Declaración de Damasco.....	176
5.6.2. Las negociaciones con el régimen y sus implicaciones.....	178
5.6.2.1. Objetivo: el retorno a Siria.....	178
5.6.2.2. El régimen sirio y los actores islamistas.....	179
5.6.2.3. Los principales mediadores.....	182
5.6.2.3.1. La centralidad de Hamas en la mediación hasta 2006.....	182
5.6.2.3.2. La implicación del AKP turco.....	183
5.6.2.4. Nueva etapa: la alianza con Khaddam y la retoma de la mediación de Hamas.....	185
5.6.2.5. Suspensión de la actividad opositora.....	188
5.7. Conclusiones.....	189

Parte III: ÉPOCA DE CAMBIOS

Capítulo 6. Estrategia y papel de los Hermanos Musulmanes en la revolución siria

6.1. Introducción.....	193
6.2. El rol de los Hermanos Musulmanes en la revolución siria.....	195
6.2.1. Una incorporación tardía.....	195

6.2.2. Las llamadas a las manifestaciones.....	196
6.2.3. El frente político.....	199
6.2.3.1. Organizando la oposición: la dificultad de un acuerdo.....	199
6.2.3.2. La creación de un primer cuerpo opositor y su posterior ampliación.....	201
6.2.3.3. La creación de un partido político.....	204
6.2.3.4. Declaración de principios.....	205
6.2.4. La militarización de la revolución.....	207
6.2.4.1. Los Hermanos Musulmanes y la acción armada.....	207
6.2.4.2. La relación de los Hermanos con los grupos armados: el Pacto de Honor Revolucionario.....	208
6.2.4.3. ¿Intervención? El gran dilema.....	215
6.3. Campañas de ayuda humanitaria, colegios religiosos y prédica (<i>da'wa</i>).....	218
6.4. El patrocinio del Golfo.....	221
6.5. La azarosa lucha de los Hermanos Musulmanes por el liderazgo de la revolución.....	223
6.6. Conclusiones	226

Capítulo 7. Las jóvenes generaciones de los Hermanos Musulmanes sirios: la opción (más) democrática del islamismo

7.1. Introducción.....	229
7.2. La reactivación del papel de las nuevas generaciones.....	231
7.3. La neutralización de la brecha generacional.....	234
7.3.1. Exigencia de una mayor cuota de poder.....	234
7.3.2. <i>Maktab al-shabab</i> : la Oficina de Jóvenes.....	237
7.4. Medios de comunicación desarrollados por los jóvenes.....	238
7.4.1. Revista <i>Al-Fachr</i>	238
7.4.2. Revista <i>Al-Ahd</i>	239
7.5. Contribuciones ideológicas de las jóvenes generaciones.....	241
7.5.1. La necesidad de expandir el pensamiento.....	241
7.5.2. El carácter global del islam (<i>shumuliyat al-islam</i>).....	241
7.5.3. Concepto de ciudadanía.....	244
7.5.4. Concepto de <i>shura</i>	247
7.5.5. ¿Un proyecto común para los partidos islamistas o uno divergente?.....	249
7.5.6. La mujer y su papel.....	250
7.6. La necesaria reforma interna de la Hermandad siria.....	252
7.6.1. El escollo de la brecha generacional.....	252
7.6.2. Posturas de los Hermanos sirio de cara a Egipto.....	254
7.6.2.1. En relación al gobierno de Mursi.....	255
7.6.2.2. Reacciones tras el golpe militar en Egipto.....	258
7.6.3. El efecto del golpe en las dinámicas internas de la Hermandad siria.....	259
7.6.3.1. La necesidad de una reflexión sobre su organización.....	259
7.6.3.2. Los contactos con otras formaciones: los Hermanos en busca de la moderación.....	260
7.6.3.3. Mayor integración de las ideas democráticas.....	262
7.6.3.4. El programa político del Partido Nacional de la Justicia y la Constitución.....	263

7.7. Conclusiones.....	284
Parte IV: CONCLUSIONES	
Conclusiones.....	267
Conclusions.....	273
ANEXO I.....	279
ANEXO II.....	285
ANEXO III.....	289
ANEXO IV.....	293
ANEXO V.....	295
BIBLIOGRAFÍA.....	297

RESUMEN

Como consecuencia de la llamada primavera árabe, en los pasados cuatro años, se ha producido un incremento en el número de análisis y lecturas sobre el islamismo y su compatibilidad con la democracia (además de los dedicados a estudiar la relación entre el islam como religión y los valores democráticos). Sin embargo, cuando se examina el concepto de islamismo en sí, se observa que no existe una definición unánime, y que este se aplica a un amplio espectro de movimientos, grupos y partidos, cuyo único objetivo común es el establecimiento de un orden islámico o *nizam islami* tras tomar control del Estado. Teniendo esto en cuenta, el principal argumento de esta tesis es doble. En primer lugar, se presta atención a los conceptos de islamismo y post-islamismo (este último más reciente), un par que necesariamente implica una evolución, y más concretamente, una evolución de posturas más radicales a otra más moderadas. Posteriormente, este estudio se centra en el ejemplo de los Hermanos Musulmanes sirios para sugerir una nueva categoría: la *opción democrática del islamismo*.

Cuando se examina el caso de los Hermanos Musulmanes en Siria, un grupo ampliamente ignorado por la academia hasta época reciente, se puede observar que, al comienzo de su actividad, en los años posteriores a la independencia de Siria, posturas tradicionalmente islamistas son difíciles de encontrar, tanto en sus acciones, como en sus declaraciones. Un ejemplo de esto es el libro *El socialismo en el islam*, de Mustafa al-Siba'i, concebido como un intento de mostrar la relación entre la verdadera esencia del socialismo y el islam como un sistema holístico de valores. Más aún, en esa primera etapa, los Hermanos Musulmanes defendieron el sistema republicano y el concepto de ciudadanía. Esto es, de algún modo, fueron post-islamistas *avant la lettre* y solo después algunos de ellos se hicieron islamistas en su confrontación con el régimen. Por tanto, lo que esta tesis sugiere es que la adopción de la democracia, tanto procedimental como sustantiva, es una *opción* perfectamente compatible con el islamismo (y, por ende, con el islam), pero no necesariamente el resultado de una evolución.

En otras palabras, la idea de post-islamismo es, al menos en el caso de los Hermanos Musulmanes sirios, inaplicable, puesto que su evolución empezó en el post-islamismo mismo y solo algunos sectores des-evolucionaron hacia el islamismo, para finalmente volver al post-islamismo. Esta secuencia es semánticamente contradictoria y, en consecuencia, esta tesis llega a la conclusión de que la categoría que hemos sugerido puede ayudar a superar los problemas que plantea el término post-islamismo y es perfectamente adecuado para el caso sirio. La opción democrática del islamismo es una opción entre otras, que puede adoptarse de forma permanente o temporal, en diferentes momentos de la historia de un grupo, por todos sus miembros o solo algunos sectores concretos, dejando a un lado la problemática de los prefijos temporales y la idea de evolución en sí misma. Los propios Hermanos Musulmanes sirios han experimentado no una evolución, sino una *involución*. Esto es, una trayectoria en círculo y no lineal, puesto que han adoptado esta opción durante la mayor parte de su historia, no como resultado del pragmatismo, sino de la convicción. Por tanto, son el mejor ejemplo de lo que hemos llamado la opción democrática del islamismo.

Para tratar de probar esta hipótesis, tras un análisis inicial de las obras de los principales ideólogos del movimiento, este estudio se centra en las diferencias entre la Vanguardia Combatiente, que dirigió la lucha contra el régimen sirio en los setenta y ochenta, y los Hermanos Musulmanes, mediante la exploración de fuentes primarias, tales como los testimonios de Ayman shurbayi y Abu Mus'ab al-Suri. Las fuentes de ambos grupos sugieren que sus objetivos políticos eran diferentes y que, al margen de algunos contactos personales entre líderes, eran dos entidades separadas.

Además, este estudio demostrará que, en diversos momentos de su evolución, los Hermanos Musulmanes sirios se han centrado en la libertad y la democracia, hasta que finalmente expresaron su apoyo al establecimiento de un Estado civil, un concepto algo opaco del que aún no existe una definición real, pero que se ha extendido en los últimos años. En consecuencia, esta tesis concluye que, a lo largo de su historia, los Hermanos Musulmanes sirios han defendido la opción democrática del islamismo, y que, incluso cuando parecieron alejarse de ella en los años de violencia previos a la masacre de Hama de 1982, insistieron en sus credenciales democráticas. Hoy, están jugando un papel similar en lo que respecta a otras facciones islamistas (especialmente salafistas), cuyo apoyo a la democracia es prácticamente, si no del todo, inexistente. No obstante, una renovación generacional parece ser necesaria si los Hermanos Musulmanes sirios quieren jugar un papel prominente en el presente y el futuro de Siria.

Las diferencias sobre la necesidad de insistir en la identidad islámica del Estado es una de las claves para examinar y comprender la brecha generacional: la tensión entre aquellos que sienten la necesidad de insistir en su identidad musulmana, debido a la larga experiencia de exilio y sufrimiento, y esos que sienten que no es necesario debido a las razones anteriores. Aún más, algunos incluso creen en la separación de los ámbitos político y religioso. Antes bien, hasta noviembre de 2014, estas jóvenes generaciones se esforzaban por ser escuchadas en el seno de los Hermanos Musulmanes sirios, algo que se hizo obvio con la publicación de algunos artículos tanto en su incipiente órgano oficial de prensa, *Al-Ahd*, como en el periódico publicado por la Oficina de Jóvenes, *Al-Fachr*, ambos examinados en este trabajo. En este contexto, nuestra hipótesis principal es que los sucesos en Egipto fueron importantes en el inicio de esta renovación generacional. En otras palabras, esta tesis sugiere que el fracaso de la rama local de los Hermanos Musulmanes a la hora de representar a toda la sociedad egipcia, seguido del golpe militar, fue un catalizador para la renovación interna de los Hermanos sirios.

Debido a la falta de fuentes tradicionales centradas en los Hermanos Musulmanes sirios, este estudio se basa principalmente en fuentes primarias, tales como entrevistas, documentos, declaraciones oficiales e individuales, testimonios internos de la evolución de la Hermandad, y obras ideológicas publicada por sus miembros en diferentes momentos, especialmente las más recientes. Además de eso, una amplia selección de fuentes secundarias ofrecen los datos contextuales que guían la lectura en una perspectiva diacrónica, para comprender así, la evolución ideológica de los Hermanos sirios.

SUMMARY

As a consequence of the so-called Arab Spring, in the past four years, there has been a rise in the amount of analyses and readings on Islamism and its compatibility with democracy (besides those engaged in studying the relationship between Islam as a religion and democratic values). However, when examining the concept of Islamism itself, one finds out that there is no unified definition and that it covers a wide range of movements, groups and parties, whose only shared goal is the establishment of the Islamic order or *nizam islami* by means of the control of the State. Bearing this in mind, the main argument in this dissertation is two-fold. First, it looks onto the concept of Islamism and the more recent one of post-Islamism, a pair that necessarily implies an evolution; more precisely, an evolution from more radical to more moderate tenets. Then, this study focuses on the Syrian Muslim Brotherhood (SMB) example to suggest a new category: the 'democratic option of Islamism'.

When examining the case of the SMB, a group widely disregarded by academia until recently, it becomes obvious that at the beginning of their activity in the years after Syria achieved its independence, traditional Islamist stances are difficult to find in both their actions and statements. An example of this is Sibai's book *Socialism in Islam*, conceived as an attempt to show the relationship between the real essence of socialism and Islam as a holistic system of values. Moreover, in these early stages, the SMB defended the republican system and the concept of citizenship. This means that, somehow, they were post-Islamists *avant la lettre* and only later did some of them become Islamists in their confrontation with the regime. Therefore, what this dissertation suggests is that the adoption of democracy, both procedural and substantive, is an *option* perfectly compatible with Islamism (and, therefore, with Islam), but not necessarily the result of an evolution.

In other words, the idea of post-Islamism is, at least in the case of the SMB, inapplicable, as their evolution started from post-Islamism itself and only some sectors un-evolved towards Islamism, only to eventually return to post-Islamism. This sequence is semantically contradictory and, as a consequence, this dissertation concludes that the category we have suggested can help overcome the problems posed by the term post-Islamism and is perfectly suitable for the Syrian case. The 'democratic option of Islamism' is an option among many others, which might be adopted on a permanent or temporal basis and at different stages of a group's history, by all its members or only by some specific sectors, leaving the problematic of temporal prefixes and the idea of evolution itself aside. The SMB themselves have undergone not an evolution, but an *involution*. That is, a trajectory shaped in a circular and not in a linear fashion, as they have adopted this option for the most part of their history, not as a result of pragmatism, but conviction. As such, they are the best representatives of what we have called the 'democratic option of Islamism'.

In an attempt to prove this hypothesis, after the initial analysis of the works of the main ideologues of the movement, this study focuses on the differences between the Fighting Vanguard that led the struggle against the Syrian regime in the seventies and eighties, and the SMB, through the examination of primary sources, such as the testimonies of Ayman Shurbaji and the early Abu Mus'ab al-Suri. Sources from both groups suggest that their political goals

were different and that, regardless of some personal contacts between leaders, they were two separate entities.

Moreover, this study will show that, at different stages of their evolution, the SMB have focused on freedom and democracy, until they finally expressed their support for the establishment of a Civil State, a somewhat unclear concept which still lacks a proper definition, but which has become largely widespread in recent years. Consequently, it is this dissertation's conclusion that, throughout their history, the SMB have defended the democratic option of Islamism, and that, even when they seemed to move apart from it during the years of violence prior to the Hama massacre of 1982, they insisted on their democratic credentials. Today, they are playing a similar role with regards to other Islamist factions (mainly Salafis) whose support for democracy is almost, if not totally, inexistent. Nevertheless, a generational renewal appears to be necessary if the SMB want to play a prominent role in both present and future Syria.

The differences over the need to insist on the Islamic identity of the State is one of the keys to the examination and understanding of the generational cleavage: the tension between those who feel the need to insist on their Muslim identity, due to the long experience of exile and suffering, and those who feel it is not necessary due to the above reasons. What is more, some of them even believe in the separation of the political and religious domains. Up to November 2014, however, these younger generations were struggling to be heard inside the SMB and this was made obvious through the publication of some articles in both their recently inaugurated official mouthpiece, *Al-Ahd*, and the journal published by the Young Members' Office, *Al-Fajr*, both of which are thoroughly examined in this work. In this context, it is our hypothesis that the events in Egypt were important in the offshoot of this generational renewal. In other words, this dissertation suggests that the failure of the local branch of the Muslim Brotherhood in representing all society, followed by the *coup* in Egypt acted as a catalyst for the internal reformation of the SMB.

Due to the lack of traditional sources focusing on the SMB, this study is mostly based on primary sources, such as interviews, documents, official and individual statements, internal accounts of the evolution of the SMB, and ideological works published by their members at different times, especially the most recent ones. In addition, a wide range of secondary sources provide the contextual information that guides the reading in a diachronic perspective, to understand the ideological development of the SMB.

INTRODUCCIÓN

Contexto en que se enmarca esta la investigación¹

Lo que ha venido a llamarse “primavera árabe”, una explosión de llamadas a y movilizaciones por el cambio, ha renovado en los últimos años el interés por los estudios de área del mundo árabe, y en menor medida del mundo islámico. Más aún, la victoria posteriormente truncada de los Hermanos Musulmanes en Egipto y de su homólogo Ennahda en Túnez, las elecciones marroquíes que impulsaron el papel del partido Justicia y Desarrollo, la presencia de salafistas en el parlamento egipcio y otros hechos relacionados devolvieron a la palestra los análisis, estudios y ensayos sobre el islamismo y su relación con la política y los sistemas de gobierno. Algunos de estos análisis se mostraban pesimistas desde el principio, hablando del advenimiento de un “otoño islamista”, mientras que otros, optimistas, consideraban que el islamismo revolucionario de los años setenta y ochenta poco o casi nada tenía que ver con el actual.

Entre los levantamientos populares, que optaré por calificar de revoluciones, el caso sirio ha sido y es sin duda el más prolongado en el tiempo. Iniciado oficialmente en marzo de 2011, el devenir de la situación en Siria ha pasado por diversas etapas que exceden los límites de este escrito pero que estarán presentes en el análisis que aquí se propone por la necesidad obvia de situar en su contexto el objeto de estudio al que nos referimos.

Sin embargo, Siria, a diferencia de los otros casos, tenía entre sus múltiples particularidades, el hecho de que su movimiento islamista por antonomasia, los Hermanos Musulmanes, habían sido expulsados del país en la década de los ochenta tras una truncada experiencia de insurrección. Liderada por miembros de la organización y otros de dudosa filiación con la misma, la rebelión fue aplastada y la ciudad de Hama, en el centro del país, quedó arrasada. Por su parte, en Egipto, la organización madre de los Hermanos Musulmanes había gozado de una peculiar tolerancia desde la presidencia de Anwar al-Sadat, sin que ello significase que su actividad política supusiera una verdadera oposición a un régimen que, como todos los sistemas autoritarios, no permitía la existencia de dicha oposición, o al menos de una oposición real y efectiva.

En Siria, desde que los Hermanos fueran expulsados entre 1980 y 1982 –tras varias etapas de actividad secreta debido a las políticas de los sucesivos gobiernos desde la independencia del país- sí existían, en contrapartida, movimientos islámicos sin vocación política tolerados por el Estado, como las cofradías, los grupos formados en torno a imames de mezquitas, el prácticamente desconocido grupo femenino de las Qubaysiyyat² o toda una panoplia de escuelas religiosas. Y es semejante particularidad la que hace de Siria un caso especialmente interesante ya que, técnicamente, ningún movimiento o partido islamista se ha desarrollado

¹ El sistema de transcripción utilizado en este escrito es el de la adaptación fonética al castellano, buscando la mayor proximidad en la pronunciación, salvando las diferencias y la ausencia de algunos sonidos árabes en castellano. En lo que respecta a los nombres, se ha optado por la transcripción más habitual de cada uno, bien en los medios de comunicación, bien en sus perfiles sociales, generalmente más cercana al sistema inglés o francés.

² Quizá el artículo que más ha logrado profundizar en este movimiento sea Ardito, A. (2010) “Les cercles féminins de la Qubaisiyya à Damas”, *Le Mouvement Social*, París: La Découverte, documento de trabajo nº 231: 77-88.

en su territorio desde los eventos de Hama en 1982. Más aún, la prolongación del conflicto – que de revolución, aunque aún se mantienen importantes manifestaciones del movimiento civil, ha pasado a guerra- ha convertido el levantamiento de un pueblo contra un régimen en una lucha regional que se dirime en Siria. En ella se han infiltrado actores ajenos al tejido sirio que complican en sobremanera el devenir del país y de la sociedad.

No solo sobre el terreno, sino también en el exterior, las injerencias son múltiples. En la maraña opositora en el exilio, que conforma la fachada política de una heterogénea y compleja oposición, confluyen personalidades y grupos de diversa índole, cuyas diferencias difícilmente pueden solucionarse en el contexto de un juego internacional donde cada ‘patrocinador’ persigue sus propios intereses. Es en esa maraña (aunque también sobre el terreno tienen un cierto número de adeptos y miembros jóvenes) donde reside el papel fundamental que juegan los Hermanos Musulmanes sirios, un movimiento ampliamente ignorado en la literatura española que versa sobre los países árabes e islámicos y también las literaturas anglo-sajona y francesa, y cuya evolución y tendencias de pensamiento se estudian aquí.

Estado de la cuestión

Tal vez debido a la sensación de que, a consecuencia de la debacle de Hama y con la aparente estabilidad del régimen de los Asad, parecía complicado que algún día volviera a surgir en Siria un movimiento islámico con vocación política o un heredero de la rama local de los Hermanos Musulmanes, esta organización no ha constituido el objeto de estudio en prácticamente ninguna obra o escrito. Más aún, la literatura que sobre ellos versa ha tendido a centrarse en su evolución precisamente hasta ese año (1982), para después condenarla al ostracismo bibliográfico. Ejemplos de ello son³ *The Islamic Struggle in Syria* de Umar F. Abd-Allah, *L'État de barbarie* de Michel Seurat, *Les Frères musulmanes: Égypte et Syrie (1928-1982)* de Olivier Carré y Gérard Michaud, *The Muslim Brotherhood in Egypt, Jordan and Syria* de Billy Fronden, el capítulo dedicado a Siria en *The Muslim Brotherhood: the Burden of Tradition* de Alison Pargeter, el apartado de Robert G. Rabil sobre ellos en el libro *The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of A Global Islamist Movement* de Barry Rubin, los libros dedicados a la historia de Siria desde la independencia o de las últimas décadas, como *Siria contemporánea* de Ignacio Álvarez-Ossorio, *Syria: Neither Bread nor Freedom* de Alan George, *The New Lion of Damascus: Bashar al-Asad and Modern Syria* de David W. Lesch, *Inheriting Syria: Bashar's Trial by Fire*, de Flynt Leverett, *Asad's Legacy: Syria in Transition* de Eyal Zisser, *Demystifying Syria* editado por Fred H. Lawson, *La Syrie au présent* editado por Baudouin Dupret y Zouhair Gazzal, donde solo se dedica un capítulo al análisis del programa político presentado en 2004, o incluso el capítulo dedicado al islamismo en Siria en *Post-islamism: The Changing Faces of Political Islam* de Asef Bayat: “Syria's Unusual Islamic Trend: Political Reformists, the Ulema, and Democracy” de Thomas Pierret. Añádanse también las referencias a la cuestión confesional y la articulación política y administrativa en *Estado y Confesión en Oriente Medio: el caso de Siria y Líbano. Religión, taifa y representatividad* de Ignacio Gutiérrez de Terán.

Lo mismo ha sucedido con la literatura en árabe sobre ellos, pues solo recientemente, en la primera década del siglo XXI se publicaron las memorias de una de sus más prominentes

³ Todas y cada una de las publicaciones aquí señaladas están debidamente citadas en el apartado de bibliografía.

figuras, Adnan Saad al-Din⁴, y cuyo quinto volumen además constituye un primer paso para suplir una importante carencia: estudios que pongan en relación distintos movimientos islamistas. Con ello no nos referimos a los de carácter meramente comparativo como es el caso de la obra de Khaled Hroub *Political Islam*, sino en cuanto a las relaciones establecidas entre ellos⁵ y que prácticamente solo se había dado en un interesante capítulo que pone en relación a Hamas y el partido-milicia Hezbollah en Líbano de Laleh Khalili, "Standing with My Brother: Hizbullah, Palestinians, and the Limits of Solidarity" y en las obras del periodista y escritor libanés Fidaa Itani⁶.

Por último, en el ámbito francófono, recientemente se han publicado los trabajos de Nora Benkoriche que se centran en los años de violencia de las décadas de los setenta y los ochenta, y de Thomas Pierret, que en su libro *Baas et Islam en Syrie: La dynastie Assad face aux oulémas*, aunque versa sobre el papel de los ulemas, establece relaciones cuando estas son pertinentes con los Hermanos Musulmanes, especialmente en lo que a figuras concretas se refiere. Finalmente, podemos encontrar el libro de Raphaël Lefèvre, *Ashes of Hama: The Muslim Brotherhood in Syria*, que se centra en la evolución histórica de la Hermandad y su reciente reincorporación a la actividad política, y que es quizá el libro más completo en cuanto al recorrido de esta organización.

Cabe destacar, sin embargo, una interesante peculiaridad en lo que a los estudios sobre los Hermanos sirios se refiere (quizá explicada por su prácticamente nula actividad o aparición en escena desde 1982 hasta al menos el año 2000). En la mayoría de estas publicaciones, salvo en casos como los de Nora Benkoriche o Thomas Pierret, se observa una práctica ausencia de fuentes originales en árabe, tanto obras originales de los miembros de la Hermandad como entrevistas con estos, así como comunicados emitidos por su oficina de prensa. En concreto, se echan en falta los escritos de los ideólogos principales del movimiento, como Mustafa al-Siba'i o Sa'id Hawa, o de fuentes primarias elaboradas por los propios investigadores tales como entrevistas (algo con lo que Lefèvre rompió en gran medida), que suelen centrarse en la evolución política, pero no en la ideológica, que tiende a influir decisivamente en la primera. En consecuencia, esta investigación se nutre de un importante número de fuentes primarias.

Presentación de la hipótesis

Ya se ha señalado la carencia de estudios que pongan en relación los distintos grupos islamistas en la zona de Oriente Medio, y en menor medida el Norte de África, pero no la

⁴ Todos los títulos a los que se haga referencia hasta el final de esta sección están convenientemente citados en la sección de bibliografía.

⁵ En la tesina presentada en septiembre de 2011 (e iniciada en octubre de 2010) como conclusión del Máster de Estudios Árabes e Islámicos Contemporáneos en la Universidad Autónoma de Madrid (*Texto y contexto en el islam político sirio: entre Hamas, los Hermanos Musulmanes y el islam oficial*) la autora denunciaba la ausencia de estudios de este tipo y la necesidad de un estudio como el que proponía acerca de las relaciones entre el movimiento palestino Hamas, los Hermanos Musulmanes sirios y el régimen de los Asad. Un resumen de la misma se publicó, aunque debido a las limitaciones de espacio se suprimieron secciones como esta a la que hacemos alusión, en Ramírez, N. "Complejidad y contradicciones de las relaciones entre movimientos islamistas: el caso de Siria" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº13.

⁶ Fundamentalmente Itani, F. (2003). *Al-yihadiyun fi Lubnan: min quwat al-fyjr ila Fath al-Islam* (Los yihadistas en Líbano: de Quwat al-Fayr a Fath al-Islam). Beirut, Dar al-Saqi.

centralidad de Siria como factor clave en dichas relaciones y en el devenir del cambio en la región. Es por ello que un estudio pormenorizado de la evolución ideológica de la rama local de los Hermanos Musulmanes, que ponga énfasis en sus divergencias internas y corrientes de pensamiento, se torna una necesidad si se quieren comprender las opciones políticas que hacen frente al régimen de Bashar al-Asad y comprender una pieza clave en la determinación del futuro de la región. Así, este escrito se centra en las particularidades y excepcionalidades de los Hermanos sirios, entre las cuales destacamos: su controvertida historia y ambigua relación con la violencia, sus divisiones internas y la evolución de ciertos sectores hacia posturas encontradas en ocasiones.

Ni el simple apodo de islamista, ni la hoy recurrente categoría de post-islamismo son capaces de dar cuenta de un movimiento en gran medida desconocido o al menos olvidado académicamente. Por ello, ante la falta de conceptos adecuados, la hipótesis que defiende este estudio es que los Hermanos Musulmanes sirios conforman un ejemplo perfecto de lo que hemos venido a denominar la "opción democrática del islamismo" y que la nueva generación nacida en el exilio, que es a día de hoy quien abandera dicha opción, está luchando por imponerse para recuperar el peso en la escena siria que tuvieron en sus inicios. Dicha expresión se propone como categoría que solucione algunos de los problemas analíticos que se observan en el uso del concepto de 'post-islamismo' aplicado al caso de los Hermanos Musulmanes sirios, como se explicará en el capítulo dedicado al marco teórico. No obstante, a modo de introducción, diremos que esta 'opción' no presupone una evolución en el tiempo, sino que apoyada en los postulados de destacados ideólogos de los Hermanos Musulmanes sirios y en su actuación política, se presenta como una de las múltiples opciones que podían (y pueden) adoptarse en un momento dado, si se hace una interpretación del papel del islam en política que no sea excluyente, sino incluyente. Opción por la que algunos decidieron no optar y, por tanto, terminaron escogiendo otras como se verá a lo largo del estudio.

Trazando la evolución ideológica de los Hermanos Musulmanes, veremos que en sus inicios esta opción ya estaba presente y que, a día de hoy, se advierten señales que indican que un retorno a algunos de los postulados del primer líder de la Hermandad siria, Mustafa al-Siba'i, se está imponiendo con fuerza.

Fuentes utilizadas en el estudio

Para probar la hipótesis de que el caso sirio ha mantenido siempre una línea democrática en su discurso e incluso en su práctica, se han utilizado tanto fuentes primarias como secundarias. Como decíamos, ambas han sido especialmente escasas desde los años ochenta, cuando los Hermanos Musulmanes sirios fueron condenados no solo al ostracismo político y físico, sino también al bibliográfico. Es muy probable que esto se debiera a la idea extendida de que su retorno al país era una empresa imposible de lograr y que, por ello, seguir prestándoles atención podría suponer una actividad carente de sentido. Sin embargo, a pesar de su parcial retorno a la palestra política desde el exilio la pasada década, la literatura sobre ellos no se reanudó, sino que se mantuvo esa especie de bloqueo bibliográfico solo quebrantado por algunos escritos que hemos señalado anteriormente. En consecuencia, las fuentes primarias han sido fundamentales para la construcción de la hipótesis y la defensa de la misma,

especialmente las elaboradas por la escritora de estas líneas, ante tal escasez, y que pasamos a detallar.

En primer lugar, destacan las entrevistas semi-estructuradas realizadas con miembros de la organización en Londres entre julio y agosto de 2011 y otras realizadas telefónicamente o a través de *Skype* con miembros que se encontraban en Turquía o Jordania en el momento de la conversación en 2013. Finalmente, se realizó una última ronda de conversaciones en agosto de 2014 en Estambul, donde se encuentra actualmente la plana mayor de la Hermandad siria.

Además de las entrevistas a miembros de la organización, se ha hecho uso también de las entrevistas, igualmente semi-estructuradas, realizadas en Líbano durante la estancia trimestral de investigación en el Institut Français du Proche-Orient entre enero y abril de 2013 entre las cuales podemos citar a miembros de la Yama'a Islamiyya -brazo libanés de los Hermanos Musulmanes-, periodistas especializados en el tema del islamismo y los grupos en la zona, miembros del Consejo Nacional Sirio (CNS), personas cercanas al CNS y/o ex miembros, e integrantes del grupo palestino de la Yihad Islámica. Además, mediante la observación participante, se establecieron contactos y se obtuvo información de activistas de forma más informal.

Otras fuentes primarias de las que nos hemos servido para este trabajo son de variada naturaleza. En primer lugar, han de destacarse las entrevistas disponibles en internet, tanto en formato audiovisual como en formato escrito, publicadas en distintos medios árabes y, en menor medida, en otros idiomas. También se ha hecho un exhaustivo examen de los comunicados emitidos por la Hermandad y los artículos publicados casi a diario por su portavoz Zuhair Salim, algunos comentarios escritos en las redes sociales por miembros de la Hermandad, fundamentalmente de la segunda generación. Además, se han estudiado las obras escritas por algunas de sus figuras más prominentes, como se ha dicho antes. Finalmente, se ha hecho un exhaustivo seguimiento de su recientemente inaugurado órgano de prensa distribuido dentro de Siria, el periódico *Al-Ahd* (El pacto) y que sirve como transmisor de su ideología, además de la publicación que emite la Oficina de Jóvenes, *Al-Fachr*.

En cuanto a las fuentes secundarias, podemos destacar las obras mencionadas en el apartado anterior, además de un seguimiento diario de las noticias relacionadas con los Hermanos Musulmanes aparecidas fundamentalmente en prensa árabe y en otros idiomas, y que en gran medida han sido comentadas y analizadas por la autora en el blog del que es coautora *Hermanos Musulmanes: un observatorio de la organización islámica*⁷ desde 2011.

Finalmente, la investigación se apoya en trabajos previamente presentados por la autora en congresos nacionales e internacionales, entre los que cabe destacar : "The Strategy and Goals of the Muslim Brotherhood in the Syrian Revolution" presentado en la *Second Post-Graduate Conference on Syria: Syrian Uprising, Drivers and Dynamics* celebrada en el Centre for Syrian Studies de la Universidad de St. Andrews (junio de 2013)⁸ y "Siria tras el golpe de mano en Egipto: ¿un nuevo modelo de islam político?" en *Al-Multaqa, un encuentro con la cultura*

⁷ www.hermanosmusulmanes.es

⁸ Este dio origen a la publicación de Ramírez, N. (2014). "The Strategy and Goals of the Muslim Brotherhood in the Syrian Revolution". En *Journal of Syrian Studies*, vol. 6, n. 3, pp. 37-61.

árabe, organizado por la Sociedad Española de Estudios Árabes, y celebrado en Ceuta (octubre de 2013), que figurarán como partes del estudio que aquí se desarrolla. Añádase a esto la tesina presentada en 2011 en la Universidad Autónoma de Madrid: "Texto y contexto en el islam político sirio: entre Hamas, los Hermanos Musulmanes y el islam oficial".

Organización de los contenidos

Definida la hipótesis y esbozado el panorama bibliográfico en que nos moveremos, es preciso dedicar las siguientes líneas a establecer la estructura que sigue esta tesis, que se divide en cuatro partes.

La primera, "La opción democrática del islamismo", comprende el primer capítulo. La segunda, "Una Hermandad atípica", comprende los capítulos 2, 3, 4 y 5. La tercera, "Época de cambios", comprende los capítulos 6, 7 y 8. La última parte se centra en las conclusiones, presentadas en español e inglés. A continuación, se explican las líneas generales de los temas tratados en cada capítulo.

El primer capítulo define las claves del marco teórico en el que nos moveremos. Partiendo de la definición del islamismo, se enfatizarán algunos aspectos del mismo y de su compatibilidad con la democracia, para posteriormente pasar al concepto de post-islamismo, término que se ha utilizado en tiempos recientes, y sobre todo a raíz de las revoluciones en el mundo árabe, para referirse a la democratización del discurso islamista, y los problemas analíticos que el mismo plantea. Finalmente, se propondrá la utilización de la expresión la 'opción democrática del islamismo' como más adecuada a pesar de su extensión e imposibilidad de contraerse en un único término, y se explicará cómo la misma se ajusta a la experiencia de los Hermanos Musulmanes en Siria, epítome de dicha opción.

El segundo capítulo retorna a los inicios de la Hermandad Musulmana en Siria, intentando comprender la visión de las dos personalidades claves en la definición de la visión o visiones de la organización: Mustafa al-Siba'i, y Sa'id Hawwa, que incidirían decisivamente en las divisiones regionales establecidas *grosso modo* ente Alepo y Hama, y parcialmente con Damasco. No obstante, antes de analizar esas divisiones, se examinará la experiencia parlamentaria de los primeros años de la independencia y cómo las posturas de Siba'i en ese momento fueron un ejemplo de la opción democrática del islamismo.

En el tercer capítulo, se presta atención a la radicalización del discurso y a los prolegómenos de la acción armada de la Vanguardia Combatiente, de polémica y ambigua relación con los Hermanos Musulmanes sirios. En concreto, se estudiará la diferencia de discurso entre ambas organizaciones, a fin de determinar que la tendencia a identificar una con otra es poco acertada. Por ejemplo, se comprobará que la llamada a la revolución islámica de los Hermanos no era más que un intento de dotar de contenido político a la lucha, para evitar que esta profundizara en las divisiones sectarias sin un verdadero horizonte. Por último se estudiarán las primeras negociaciones entre el régimen y la Hermandad de cara al apaciguamiento de la situación, donde se verá que los Hermanos mantenían su apoyo a la vía democrática.

El cuarto capítulo se centra en las décadas posteriores a la masacre de Hama de 1982 y llega hasta la llegada de Bashar al-Asad al poder en 2000. En esos años, la labor de los Hermanos se

caracteriza por una moderación del discurso y el mantenimiento de un perfil muy bajo hasta el punto de parecer extinguidos salvando algunas declaraciones puntuales. Más aún, se desarrollaron varias rondas de negociaciones con el régimen para volver a Siria, pero las posturas maximalistas de ambos bandos echarían por tierra tales intentos, mediados por otros movimientos islamistas en una difícil tesitura. Ello será un ejemplo de cómo, en ocasiones, ideología y contexto se enfrentan y no necesariamente se impone el pragmatismo. Por último, se analizará el Pacto de Honor Nacional emitido por los Hermanos en 2001, como piedra fundacional de su vuelta a la escena política y de su involución ideológica, dejando de lado las opciones más radicales adoptadas por algunos miembros en las décadas previas.

El capítulo quinto se centra en la primera década de gobierno de Bashar al-Asad, justo antes del estallido de la revolución en Siria. Uno de los puntos más interesantes a destacar de este capítulo son las alianzas establecidas por los Hermanos con la oposición al régimen desde la llegada de Bashar al-Asad al poder en 2000. Del mismo modo, se pondrá de manifiesto la paradoja de las relaciones del islam político con el presidente sirio –teóricamente contrario a esa forma de activismo-, basada en el apoyo a la causa palestina y el discurso antiimperialista, mientras los Hermanos sirios permanecían en el exilio. No obstante, lo fundamental será el estudio de su programa político de 2004 y los conceptos más ambiguos del mismo, como el ‘Estado civil’, la ‘referencia islámica’ o la ‘ciudadanía’, así como la certificación de que el islamismo es siempre algo iliberal en materia social y moral, lo que impide una identificación total entre la democracia que ellos propugnan y la democracia liberal.

El sexto capítulo se centra en los años de revolución en Siria y en él se analiza el papel opositor de los Hermanos, en los niveles político, militar y humanitario, así como la pervivencia de las divisiones regionales. En este sentido, se analizan un documento de especial relevancia, el Documento-Pacto Nacional presentado el 25 de marzo de 2013 en que se detallaba el Estado al que los Hermanos aspiraban. Del mismo modo, se tendrán en cuenta los errores estratégicos que consideramos promovidos por élites históricas que desean regresar a Siria y tener un papel en su futuro con celeridad y como recompensa, provocando por ello reticencias, por ejemplo entre los jóvenes que buscan una modernización de las instituciones *ijuaníes* (de *Ijuan*, Hermandad). En consecuencia, se intenta verificar cómo la pauta de actuación de los Hermanos Musulmanes respecto de lo que hemos venido a llamar la opción democrática del islamismo se va configurando, hoy en día, según lo perfilado y desarrollado en etapas precedentes.

El capítulo séptimo pone el énfasis precisamente en la división generacional y en cómo la gerontocracia endémica del grupo exige una renovación de estructuras que parece haberse iniciado con la renovación en el mando de la Hermandad en noviembre de 2014. Concretamente, se estudia cómo el golpe en Egipto que acabó con la presidencia de Muhammad Mursi, ha sido catalizador de dicho proceso, del que el anuncio de la creación y puesta en marcha del partido *Al-Wa’d*, en el que los Hermanos son tan solo un miembro fundador, es un ejemplo. Más aún, en este capítulo, se destaca el papel necesario de los jóvenes en la renovación del pensamiento de la Hermandad y en su aclaración de cara al público, y a fin de atraerse también a grupos islamistas que les disputan el terreno en la coyuntura actual hacia su visión. Así, se han enfrentado por ejemplo al conocido par

'democracia'-'*shura*' (consulta) con el objetivo de establecer las concomitancias y diferencias entre ambos, sin rechazar ninguno de ellos.

Finalmente, se procederá a exponer las conclusiones de este estudio. Ahondando en la verdadera tendencia democratizadora de los Hermanos Musulmanes, se intentará demostrar que su compromiso es veraz con una democracia iliberal en determinados aspectos, pero que va más allá de lo meramente procedimental. Así, se pretende desarticular el argumento de que la pragmática y el afán de poder es el motor de toda actividad islamista, pues si bien es cierto que el pragmatismo ha formado parte de su actuación en determinadas ocasiones, esto no es ajeno a otros movimientos políticos. Mediante el exhaustivo estudio aquí presentado, se concluirá si verdaderamente la opción democrática ha sido la que ha marcado la trayectoria de los Hermanos Musulmanes sirios. En consecuencia, se rechazará el término post-islamismo para el estudio de esta organización, que se presentaría como un grupo post-islamista desde su origen, algo que técnicamente sería imposible según la propia definición de tal concepto.

PARTE I: MARCO TEÓRICO

Capítulo 1. La opción democrática del islamismo

1.1 ¿Qué es el islamismo?

En nuestro estudio partiremos del concepto –ampliamente conocido y estudiado, pero cuanto menos complejo- del islamismo. Ciertamente, cualquier concepto que se vaya a manejar en la construcción de una teoría exige, tanto en ciencias naturales como en las ciencias sociales, una definición lo más concreta posible para evitar razonamientos ambiguos o conclusiones desacertadas, o al menos excesivamente contradictorias con el trabajo de otros especialistas. Sin embargo, pocos conceptos que hayan sido además objeto de estudio en diversas investigaciones o que hayan dado lugar a una prolífica literatura –de diversa índole, tendencia y objetivos-, han sido tan problemáticos en cuanto a la elaboración de una definición consensuada se refiere, como el islamismo¹. No solo eso, sino que ni siquiera existe consenso en torno al concepto que ha de utilizarse para esta compleja realidad: ‘islam político’, ‘islamismo’, ‘resurgir islámico’, ‘militancia islamista’ y un sinfín de vocablos o expresiones que dan cuenta en gran medida de la gran complejidad que encierra la realidad ‘islamista’. No sería hasta los atentados del 11 de septiembre cuando, según Mehdi Mozzafari, se haría patente la necesidad de sistematizar más los términos, proceso que ha llevado a un mayor interés en sus elementos históricos e ideológicos², que, por ejemplo, den cuenta de las causas de su origen y evolución.

Luz Gómez García define el islamismo en su sentido más genérico como “conjunto de proyectos ideológicos de carácter político cuyo paradigma de legitimación es islámico”. Así,

“el islamismo, los islamismos, recorren el arco que va de las propuestas políticamente pluralistas y teológicamente inclusivas a los modelos autocráticos y excluyentes [...] (y) son precisamente cualidades performativas –dinamismo, multiplicidad, asistematización- las que caracterizan lo que denominamos ‘islamismo’, y que en puridad deberíamos llamar ‘islamismos’, por la pluralidad de sus orígenes, naturalezas y manifestaciones”³.

Por su parte, Asef Bayat apunta a la “asociación con el Estado” como característica clave de la política islamista, a diferencia de otros colectivos apolíticos de inspiración religiosa. Así, “la insistencia de los Islamistas de llegar al poder en el Estado deriva de la doctrina principal de ‘ordenar lo correcto y prohibir lo reprobable’”⁴. En consecuencia, para este autor, el islamismo se refiere a

“aquellas ideologías y movimientos que buscan establecer algún tipo de ‘orden islámico’ –un Estado islámico, la sharía, y códigos morales en las sociedades y comunidades musulmanas [...], (y cuya) preocupación primera es formar una comunidad ideológica, mientras que otras preocupaciones,

¹ Zemni, S. (2007). “9/11: The End of Islamism? Islamism: A Concept in Need of a Definition or the Hermeneutical Fight Over an Object of Study?”. En *Middle East and North of Africa Research Group*: 3.

² Mozzafari, M. (2007). “What is Islamism? History and Definition of a Concept”. En *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 8, n.1:18.

³ Gómez, L (2009). *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid, Espasa Calpe: 165-170.

⁴ Bayat, A. (ed.) (2013). *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. Oxford, Oxford University Press: 4-7.

como el establecimiento de la justicia social y la mejora de las vidas de los pobres, simplemente derivan de dicho objetivo estratégico”⁵.

En ello coincide con Gilles Kepel, que identifica en el eslogan ‘el Corán es nuestra Constitución’ la clave para comprender la *mouvance islamiste*: “la solución a los problemas políticos de los musulmanes reside en la instauración de un Estado islámico, que aplique la sharía como debía hacer, según la tradición, el Califa”. Esto es así porque, para ellos, el islam es un sistema global y universal, y por tanto, no es necesario importar ideas del extranjero⁶, dentro de la lógica de competición ideológica con el nacionalismo secular, en la que el islamismo queda como una “utopía movilizadora”⁷.

Por su parte, Olivier Roy, insiste en mantener una definición escueta, que deja de lado algunos patrones de activismo político y religioso de legitimación islámica. Para este autor, del que más adelante volveremos a hablar, el islamismo es “el explícito uso del islam como ideología política (que no implica que el islam deje de ser un camino de salvación personal para los islamistas) y el énfasis en la necesidad de controlar y construir un ‘Estado islámico’”⁸. Considerando que movimientos como los Talibanes o incluso los salafistas, a pesar de su interés en política, no son islamistas porque se centran en la *umma* o comunidad de creyentes, o la sharía, más que en el Estado como institución, asegura que una definición tan concisa de islamismo es lo que permite ampliar el espectro de los movimientos de militancia islamista y no encasillarlos todos bajo el prisma de ‘islamismo’. Este último término, en su opinión, ha de utilizarse solo para referirse a los grupos que privilegian “la centralidad del Estado, la creación de un movimiento político desde las bases de la sociedad, el establecimiento de organizaciones y ramas para públicos específicos, y la consideración de distintas estrategias en un territorio concreto, desde la lucha armada a las elecciones y alianzas políticas”⁹.

En relación con esto y en cierta contraposición, Luz Gómez considera que, durante los años ochenta, a la par del desarrollo del islamismo internacionalista yihadista, la relación entre el islamismo y el nacionalismo había ocupado un lugar importante en el debate ideológico. Mientras los conceptos de identidad y alteridad marcaban los debates intelectuales y políticos, “la cuestión de la relación con la nación se fue desligando progresivamente de la relación con el Estado, para aprehenderse en términos identitarios”¹⁰. Es decir, que no era tanto el marco estatal lo que preocupaba, sino el marco nacional en que se desarrollaba. Sin embargo, para fundamentar esta hipótesis se basa principalmente en los grupos de tradición militar o yihadista.

En cualquier caso, para Roel Meijer, la principal paradoja que se esconde en la esencia de los movimientos islamistas es que se trata de un fenómeno moderno nacido como reacción a la

⁵ *Ibidem*, 4.

⁶ Kepel, G. (2000). *Jihad. Expansion et déclin de l’islamisme*. Paris, Gallimard: 26

⁷ *Ibidem*: 21.

⁸ Roy, O. (2012). “Is ‘Islamism’ a Neo-Orientalist Plot?” En Boubekeur, A. y Roy, O. (eds.). *Whatever Happened to the Islamists? Salafis, Heavy Metal Muslims and the Lure of Cosumerist Islam*. Londres, Hurst: 20.

⁹ Roy, O. (2012b). *Op. cit.*: 21.

¹⁰ Gómez García, L. (2011). “Vers un islamo-nationalisme”. En *Confluences Méditerranée*, n. 76, vol. 1: 29.

penetración occidental en el mundo islámico, y que hasta su nacimiento, “la política y la religión estaban tal vez ligadas de algún modo en teoría, pero separadas en la práctica”¹¹. Y puesto que se centra más en “la pureza y la utopía” que los resultados concretos y la preparación de programas políticos y la existencia de controles al gobierno, tienen importantes carencias en la esfera de lo político¹². En ello coincide con Nazih Ayubi, que utiliza indistintamente los conceptos de ‘islamismo’ e ‘islam político’ (frente a las críticas de Roy), y que afirma que este fenómeno no es ninguna ‘vuelta atrás’, pues lo único que conserva del pasado es “la tradición jurídica de ligar política y religión”, solo que ahora “los islamistas políticos quieren invertir la relación tradicional entre las dos esferas para que la política se subordine a la religión, y no en el otro sentido, como lo fue históricamente”¹³.

En este sentido, podemos afirmar que el concepto “islamismo” hace referencia a un amplísimo espectro de movimientos de carácter eminentemente político que pretenden llegar al poder con el objetivo de establecer la supremacía de la sharía en términos jurídicos de forma más o menos flexible, y la implantación de un gobierno islámico, al margen de las dudas que existen sobre qué se entiende en cada caso por un concepto tan maleable. Es esta maleabilidad la que llevaba al politólogo François Burgat a decir que “la palabra islamista poco significado tiene ya”¹⁴.

Según insiste John Esposito, el problema al que hace referencia el anterior especialista radica en

“la tendencia post-Ilustración de definir la religión como un sistema de creencias restringido a la vida privada o personal, más que tratarse de un modo de vida, (lo que) ha perjudicado seriamente a nuestra forma de entender el islam, y muchas de las religiones del mundo, y ha dividido a la religión de forma artificial, violentando su naturaleza y reforzando una concepción estática de las tradiciones religiosas, en vez de revelar su naturaleza dinámica intrínseca”.

Es decir, que se ha tendido a separar los ámbitos espiritual y religioso en religiones que tradicionalmente no lo han hecho, solo para comprender mejor las categorías, partiendo de la idea de que “una religión que no restringe (entre los ámbitos de la religión y la política) parece necesariamente retrógrada, tendente al extremismo y el fanatismo religioso y, por tanto, un potencial peligro”¹⁵.

Y en el cruce entre religión y política, la idea de Estado islámico y la vaguedad de la misma, junto con el énfasis en el papel de la sharía, ha sido a lo largo de las últimas décadas, y más aún a raíz de los levantamientos en el mundo árabe, acicate de diversos estudios sobre la

¹¹ Meijer, R. (2012). “The Problem of the Political in Islamist Movements”. En Boubekour, A. y Roy, O., *Op. cit.*: 27.

¹² *Ibidem*, 28.

¹³ Ayubi, N. (2000). *El islam político: Teorías, tradición y rupturas*. Barcelona, Bellaterra:18. Sobre esto, la referencia sigue siendo Abd al-Raziq, A. (2007). *El islam y los fundamentos del poder: Estudio sobre el califato y el gobierno en el islam*. Granada, Editorial Universidad de Granada.

¹⁴ Burgat, F. (2011). “Le mot ‘islamiste’ ne veut plus dire grand-chose”. En *Rue 89*, 17 de diciembre. Disponible en <http://www.rue89.com/2011/12/17/le-mot-islamiste-ne-veut-plus-dire-grand-chose-227603> [Consulta: 20/10/2013].

¹⁵ Esposito, J. (2000). “Introduction: Islam and Secularism in the Twenty-First Century”. En Esposito, J. y Tamimi, A. *Islam and Secularism in the Middle East*. Nueva York, New York University Press: 11.

compatibilidad entre islam (como religión, y muchas veces confundido con islamismo) y democracia. No obstante, poco se ha tenido en cuenta que ya los gobiernos de corte nacionalista árabe (de naturaleza autoritaria) han incluido semejantes particularidades -como la inspiración legal de la sharía o el establecimiento del islam como religión oficial del Estado- en sus constituciones. Esto respondía bien a una estrategia legitimadora, bien a un intento de contener y prevenir movimientos de protesta u oposición por parte de grupos o partidos islamistas, precisamente por tratarse de gobiernos no basados en un proyecto político-religioso. Sin embargo, en este caso, no se cuestionaba la compatibilidad entre religión y democracia. Lo que se quiere decir con esto es que algunas de las peticiones de los movimientos islamistas ya han sido parcialmente recogidas como parte de la estrategia de supervivencia de regímenes laicos y que, en este sentido, no puede aducirse que tales aspiraciones sean incompatibles *per se* con la democracia, tema que se abordará más adelante.

Finalmente, a pesar del claro carácter político-social que se ha adoptado en las definiciones anteriores, no podemos dejar a un lado definiciones que parten de la semántica más pura del término islamismo y consideran que, formado a partir de 'islam' (religión) e 'ismo' (sufijo de ideología), el islamismo es "una ideología religiosa con una interpretación holística del islam cuyo objetivo final es la conquista del mundo por todos los medios"¹⁶. Según Mozzafari, la reinstauración del Califato es el objetivo primero de los islamistas para islamizar un mundo en que el islam no ocupa el lugar que debería, y donde además los no musulmanes ocupan territorios que se consideran islámicos¹⁷.

Al margen del grado de acuerdo o desacuerdo con cada una de las propuestas anteriores, hasta ahora, solo se han tenido en cuenta las definiciones de autores ajenos al islamismo, o mejor dicho, definiciones 'exógenas' de lo que es el islamismo. Pero, ¿qué termino usan y cómo lo definen los 'islamistas'?

En árabe, no existe diferencia entre los conceptos 'islámico' e 'islamista', pues para ambos se utiliza el adjetivo *islami*, salvando intentos de diferenciarlos con neologismos como *islamawi* para el segundo. Partiendo de eso, existen varias denominaciones en árabe para dar cuenta de este fenómeno: *al-islam al-siyasi* (el islam político), *al-harakat al-islamiyya* (los movimientos islámicos/islamistas), *al-islamiyyun* (los islamistas), etc. Sin embargo, desde dentro de este tipo de movimientos, el término 'islamista' acuñado exógenamente no parece gozar de buena acogida. Así, por ejemplo, Hasan al-Turabi considera que los islamistas son "musulmanes políticos para los que el islam es la solución, el islam es política y religión, y el islam es la Ley y la Constitución"¹⁸. Sin embargo, en casos como el de los Hermanos Musulmanes sirios, en varias ocasiones se ha constatado que, ante todo, se ven como parte del pueblo y un simple grupo de musulmanes. Quizá el mejor ejemplo de ello sea la afirmación de una de sus afiliadas: "Ser Hermana Musulmana significa ser una musulmana que sigue los preceptos del islam, y la

¹⁶ Mozzafari, M. (2007). *Op. cit.*: 21.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Al-Turabi, H. (2003). *Al-islam wa-l-hukm*. Beirut, Dar al-Saqi: 49.

única diferencia entre nosotros y otros musulmanes es que nosotros estamos organizados en un grupo”¹⁹.

De hecho, Zuhair Salim, hasta 2013 portavoz de los Hermanos Musulmanes sirios, insistía en ese punto en un artículo titulado “Musulmanes, no islamistas”. Según él, “hoy los musulmanes se encuentran ante dos islames: el islam político y el otro islam [...] (y) nosotros creemos en el islam como única religión que trajo Mahoma, el mensajero de Dios de parte del Señor del mundo”²⁰. Partiendo de dicho paraguas unificador de los musulmanes, donde confluyen todas las tendencias, desde la gente de a pie a los terroristas, afirma lo siguiente:

“Cuando algunos hoy llaman a la campaña del proyecto islámico y a quienes lo defienden (como doctrina, ley y forma de vida) de cualquier otra forma que no sea su primer y verdadero nombre (los musulmanes), debemos tener en cuenta que esas denominaciones están destinadas al aislamiento y el menosprecio [...], y ningún musulmán consciente ha de dejarse llevar por esos; (por consiguiente) [...] el proyecto del islam es el proyecto de todos los musulmanes, y todos deben apoyarlo [...], pues el proyecto islámico general no es un proyecto partidista, y el islam no es una herencia personal”²¹.

Con estas palabras, en gran medida, Salim se acerca a Hasan al-Banna cuando explicaba cómo decidió el nombre que pondría a la organización que acababa de fundar en Egipto: “Dejémonos de formalismos [...]. Somos hermanos al servicio del islam, así que somos *hermanos musulmanes*”²² (énfasis añadido). Precisamente es esta la misma línea en la que insiste Yusuf al-Qaradawi, importante teólogo y jurista egipcio residente en Catar, que aun habiendo abandonado la Hermandad Musulmana, aún ejerce una fuerte influencia en su pensamiento²³.

Según él, con el término ‘islam político’, los occidentales

“se refieren al islam que se preocupa de los asuntos de la *umma* islámica y su relación con el interior y el exterior, que trabaja para liberarla de todo dominio extranjero [...] y que trabaja para liberarla de las pérdidas sociales, culturales y legales provocadas por el colonialismo occidental, para volver a imponer la ley de Dios en todos los ámbitos de su vida, pero utilizan esta expresión de islam político para alienar (del resto de musulmanes) su contenido y a los justos predicadores que llaman al islam global, considerándolo doctrina (*aqida*), ley (*sharia*), religión (*din*) y Estado (*dawla*)”²⁴.

¹⁹ Entrevista por Skype con Khawla Rashid Issa, miembro del buró político de la Hermandad y editora de asuntos políticos en el periódico *Al-Ahd* (11/07/2013).

²⁰ Salim, Z. (2012b). “Muslimun, la islamiyyun” (Musulmanes, no islamistas). En *Al-Sharq al-arabi*, 12 de septiembre. Disponible en: <http://www.asharqalarabi.org.uk/m-w/b-mawaqif-879.htm> [Consulta: 17/11/2014]

²¹ *Ibidem*.

²² Al-Banna, H. *Mudhakkirat al-da'wa wa-l-da'iyat* (Memorias de la predicación y el predicador). Edición on-line: 69. Disponible en: <http://www.daawa-info.net/books1.php?id=1455&bn=135&page=69> [Consulta: 17/11/2014]

²³ Para más detalle sobre esta figura, véase Soage, A. B. (2010). “Yusuf al-Qaradawi: The Muslim Brother’s Favorite Ideological Guide”. En Rubin, B. *The Muslim Brotherhood: The Organization and Politics of a Global Islamist Movement*. Nueva York, Palgrave MacMillan: 19-38.

²⁴ Al-Qaradawi, Y. (1997) *Min fiqh al-dawla fi-l-islam: makanatuha, ma'alimuha, tabi'atuha wa mawqifuha min al-dimuqratiyya wa-l-ta'addudiyya wa-l-mar'a wa gayr al-muslimin* (De la jurisprudencia sobre el Estado en el islam: su lugar, sus rasgos, su naturaleza y su postura frente a la democracia, el pluralismo, la mujer y los no musulmanes). Beirut, Dar al-shuruq: 88.

Así, puesto que la única intención es dividir a los musulmanes, “rechazamos esta denominación” porque supondría que el islam no es uno solo revelado por Dios, sino varios²⁵. En consecuencia, todo aquel que ejerce la política sobre la base del islam es, para Al-Qaradawi, un musulmán sin más:

“El verdadero islam-como lo legisló Dios- no puede ser más que político, porque si el islam se despoja de la política, se convierte en otra religión, ya sea budismo, cristianismo u otra cosa, pero no islam [...]. Y ello se debe a dos razones principales: la primera es que el islam tiene una postura clara y unos designios igual de claros en muchos asuntos que se consideran parte de la política [...]. La segunda es que la personalidad del musulmán –como la formó el islam, según su doctrina, legislación, relación con Dios y educación- no puede ser más que política, salvo si no comprende o no aplica bien el islam”²⁶.

Y es que, como explica Rashid al-Gannushi, los islamistas no gustan de utilizar el nombre que se les ha atribuido desde Occidente y que además, como decíamos, en árabe confluye con el término más neutro “islámico”: “El movimiento islámico es el término que prefieren los islamistas en vez del llamado islam político, y con ello nos referimos a la campaña de los activistas que llaman al islam, considerando que este es la palabra final de Dios al mundo y un método de vida global”²⁷. Para él, a diferencia de la opinión que se tiene en el exterior, “el proyecto islámico en esencia, es una revolución liberadora global, que implanta la justicia en la Tierra, cuya prioridad es la satisfacción de las necesidades primordiales de la gente antes que sus exigencias particulares, y la atracción hacia el proyecto, no la siembra del terror”²⁸. Teniendo en cuenta que ellos ante todo se consideran musulmanes parte de la sociedad, que buscan reforzar ese carácter liberador del islam,

“los islamistas no necesitan llevar a cabo un golpe contra los Estados para convertirlos en Estados islámicos, porque la mayoría de sus habitantes son musulmanes o porque sus constituciones disponen casi en su totalidad que no son Estados laicos enemigos del islam o neutrales hacia él, sino que tienen una religión que es ese islam [...]; por tanto, los islamistas solo necesitan activar esa realidad (que es más bien una formalidad textual en la realidad actual)”²⁹.

En esta línea, es interesante resaltar la crítica a la imprecisión del término por parte de Tariq Ramadán, pensador y escritor musulmán que además es nieto del mismo Hasan al-Banna: “Nos encontramos en una terrible situación de confusión y ya no sabemos siquiera a qué nos referimos cuando hablamos de islamismo”³⁰, que incluye todos los movimientos desde los

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*: 89-91

²⁷ Al-Gannushi, R. (2013a). “Mada misdaq da’wa fashl al-islam al-siyasi?” (¿Hasta qué punto es son correctas las alusiones al fracaso del islam político?). En *Aljazeera*, 24 de octubre. Disponible en: <http://goo.gl/ozUxWU> [Consulta: 17/11/2014].

²⁸ Al-Gannushi, R. “Al-islamiyyun fi ma’zaq al-musharaka aw al-infirad bi-l-hukm” (Los islamistas en el abismo entre la participación o el aislamiento en el poder). En *On-Islam*, sin fecha. Disponible en: <http://goo.gl/OplmQO> [Consulta: 17/11/2014].

²⁹ Al-Gannushi, R. “Hiwar ma’a al-mufakkir Rashid al-Gannushi” (Diálogo con el pensador Rashid al-Gannushi). En *Ikhwan-wiki*, sin fecha de publicación. Disponible en: <http://goo.gl/uhwySe> [Consulta: 17/11/2014].

³⁰ Ramadan, T. (2013). “Dépasser l’islamisme” (Superar el islamismo). En *tariqramadan.com*, 5 de agosto. Disponible en: <http://tariqramadan.com/blog/2013/08/05/depasser-lislamisme/> [Consulta: 17/11/2014].

Hermanos Musulmanes a Al-Qaeda, pasando por Ennahda en Túnez, el partido Justicia y Desarrollo de Marruecos o "incluso el régimen iraní"³¹.

Por su parte, en calidad de movimiento islámico se presentan a sí mismos los miembros del partido ilegal marroquí Justicia y Caridad:

"Somos un movimiento social cuya misión es la prédica y la guía hacia Dios el Todopoderoso [...] (y) la política es parte de nuestra misión, intentando mantener el equilibrio entre nuestro interés por los asuntos generales de la *umma* y los asuntos privados del Hombre porque creemos firmemente que no sirve dirigir los asuntos públicos si el Hombre tiene el corazón desvirtuado con pecados y el cerebro lleno de deformaciones que lo apartan de Dios; por tanto, la preocupación política es una parte indispensable de nuestro pensamiento y actividad"³².

En gran medida, con estas palabras, el movimiento confluye con lo escrito por Hasan al-Turabi en *Al-siyasa wa-l-hukm* (La política y el gobierno):

"Una sociedad puede pertenecer al islam por su legado y seguir atestiguando que cree en el gobierno de la sharía y el hecho de que se trata de una inspiración celestial, pero en el ejercicio de la autoridad no aplicarla; entonces un grupo de creyentes [...] se esfuerzan para recordar al gobernante y los súbditos lo que es correcto y así guiar la autoridad hacia la Verdad"³³.

Esos mismos guían a los que se alejan de la religión o se ponen al frente de las necesidades de aquellos que desean el gobierno de la sharía, pero temen enfrentarse a los gobernantes déspotas³⁴. Es decir, que los considera un mero 'grupo de creyentes', sin mayor calificativo.

Hasta aquí, los puntos de confluencia entre los islamistas son claros: el énfasis en su calidad de 'movimientos' y en la idea de que todos están amparados por un mismo paraguas que es el islam, al margen de las tendencias. Precisamente en esa unidad insistía el teórico musulmán salafista (que además acuñó el término para la definición de este tipo de pensamiento social y/o político) albanés, Muhammad Nasir al-Din al-Albani. Según él, "no puede establecerse un Estado islámico sin la colaboración de todas las asociaciones (islámicas) sobre la base del Corán, la Sunna (tradición profética) y la tradición de los primeros musulmanes"³⁵, pues "el partidismo o la polarización en asociaciones que portan un ideario diferente y que trabajan de

³¹ *Ibidem*. Lo que molesta especialmente a Ramadan es que: "los países del Golfo [...] que aplican a menudo la sharía en su forma legal más represiva e impiden a las mujeres una participación política y social real, nunca reciben el calificativo demonizador de 'islamistas', como si sus posturas no tuvieran nada de islam político".

³² Consúltese la página oficial del grupo: <http://www.aljamaa.net/ar/document/25082.shtml> [Consulta: 17/11/2014]

³³ Al-Turabi, H. (2003). *Al-islam wa-l-hukm: al-nuzm al-sultaniyya bayna al-usul wa sunan al waqi'* (La política y el gobierno: los sistemas sultánicos entre las raíces y la realidad). Beirut, Dar al-Saqi: 54

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Al-Qabach, H. (2014). "Al-ta'awun bayna al-yama'at al-islamiyya 'inda al-sheij al-Albani" (La colaboración entre los grupos islámicos según el sheij Al-Albani). En *Hawiyah Press*, 17 de enero. Disponible en: <http://howiyahpress.com/index.php/kotab-alraey/2856-2228.html> [Consulta: 17/11/2014].

distinta manera, con métodos en absoluto similares no tiene nada que ver con el islam³⁶. En esto, claramente, destacaban los salafistas:

“Los salafistas están especializados en la jurisprudencia del Corán, la Sunna y la tradición de los primeros musulmanes³⁷ [...], y no hay duda de que lo más importante que ha de hacerse es lo que hacen los salafistas: limpiar el islam de todo lo que se ha introducido en él, educando a los musulmanes en esa dirección”.

Sin embargo, en el mundo actual, “cada grupo trabaja por separado, sin aprovechar las energías, capacidades y especialidades que otros tienen en el resto de ámbitos: científico, cultural, administrativo, político, mediático, etc”³⁸. En consecuencia, para él un islamista sería todo aquel que desea establecer un Estado islámico partiendo de sus tres principios, que guían en el camino correcto -Corán, Sunna y tradición de los primeros musulmanes-, pero no los llama islamistas, sino asociaciones (*yama'at*) de musulmanes³⁹.

Tras este repaso al islamismo de corte suní, no puede dejarse de lado la otra gran rama del islam, cuyo fenómeno islamista se disparó a raíz de la revolución islámica en Irán, apoyada en el pensamiento del Ayatolá Jomeini en “El gobierno islámico”. Según él, dicho gobierno ha de establecerse de forma que los creyentes puedan vivir de acuerdo con su religión y no ser corrompidos por los gobernantes despóticos⁴⁰. En consecuencia el establecimiento de tal gobierno no es tarea de un grupo político concreto, sino de todo musulmán, al que han engañado durante décadas haciéndole creer que el islam nada tiene que ver con la organización de la vida y la sociedad “para que (el islam) perdiera su carácter revolucionario y vital, y para que los musulmanes no pensarán en trabajar por su propia liberación, o en ejecutar los mandatos de su religión mediante el establecimiento de un gobierno que les asegure una vida digna y feliz”⁴¹, algo en lo que confluye en gran medida con Al-Qaradawi, que aseguraba –como veíamos- que el islam no puede ser sino político. Frente a ello, Jomeini consideraba preciso mostrar la realidad del islam y hacer comprender que “la lucha por el establecimiento del gobierno va pareja a nuestra fe en la *wilaya* (autoridad del imam oculto)”⁴². Pero la razón de tal insistencia en la formación de gobierno es que para él, “un grupo de leyes no basta para reformar la sociedad [...] (sino que) es necesario un poder ejecutivo [...], que es el único que provee a las personas de los frutos de una legislación justa”⁴³. En consecuencia, se deduce de sus palabras –en las que posteriormente alude a una

³⁶ Al-Albani, N. D. (2013). *Fatwa hawla al-intima' li-l-yama'at wa-l-ajzab* (Fatua sobre la pertenencia a grupos y partidos). Disponible en: <http://www.assakina.com/fatwa/fatwa1/34773.html> [Consulta: 17/11/2014].

³⁷ En esta declaración suya, Al-Albani consideraba –dando marcha atrás en relación con declaraciones anteriores- que los Hermanos Musulmanes también formaban parte de eso, por el mero hecho de calificarse a sí mismos como seguidores del Corán, la Sunna y la tradición de los primeros musulmanes. Véase la transcripción en: <http://www.dawalh.com/vb/showthread.php?p=145> [Consulta: 21/11/2014]

³⁸ Al-Qabach, H. (2014). *Op. cit.*

³⁹ Al-Albani, N. D. (2013). *Op. cit.*

⁴⁰ Jomeini, R. (1970). *Al-hukuma al-islamiyya* (El gobierno islámico). Beirut, Mu'assasat al-Alaimi l-il majtutat: 34

⁴¹ *Ibidem*: 8.

⁴² *Ibidem*: 20.

⁴³ *Ibidem*: 23.

unidad islámica, por lo que su teoría a priori podría aplicable a todos los musulmanes- que no existe una diferencia entre musulmanes de a pie e islamistas, sino que todo musulmán ha de trabajar por la instauración de un gobierno que ampare sus necesidades y derechos como musulmán.

Frente a esto, y a raíz de la exacerbación de los sentimientos sectarios, no solo en la actualidad, sino ya desde el triunfo de la revolución islámica de Irán, a pesar de que Jomeini nunca la presentó como una movilización chií durante su curso, sí existe una vertiente islamista chií importante, representada por antonomasia en el mundo árabe por el partido-milicia libanés Hezbollah, liderado por Hasan Nasrallah. Aunque este suele referirse a su partido como uno de resistencia islámica o libanesa –según la coyuntura-, ello no ha impedido que se hagan reflexiones en el seno del partido, incluido el propio Nasrallah, acerca de su proyecto político y la definición del mismo, y por ende, de la mejor denominación que se les puede aplicar.

Cabe destacar, en primer lugar, la rotundidad con que Na'im Qassem, ex secretario general del partido, aseguraba que el islam "es doctrina y ley (*sharía*)"⁴⁴. Más aún, "el islam es servidumbre a Dios (*'ibada*) y política [...], pues el Profeta fue un gobernante, un líder, un político y un siervo (*abid*) [...], (y por tanto) el ser humano debe dedicarse a aplicar los designios de Dios en todos los ámbitos de la vida"⁴⁵. Ello hace imposible que, so pretexto de dedicarse en exclusiva a la adoración y servidumbre a Dios, se aísle de los temas que afectan a la *umma*. Del mismo modo,

"es imposible que haya alguien comprometido con la religión islámica, portador de su doctrina, que crea en su legislación y para quien el proyecto de establecer un Estado islámico no sea una expresión natural de dicho compromiso islámico, pues dicho Estado representa la justicia a la que aspira el hombre"⁴⁶.

Así pues, aunque reconoce que ellos siguen el proyecto de Ali y sus descendientes (sin usar el calificativo más segregacionista de 'chiíes') y que la tensión sectaria es una realidad, nada impide a otros formar parte de él, ya que lo que buscan es un Estado integrador islámico.

En consecuencia, para Nasrallah, la misión de su partido es "el establecimiento de la justicia y la equidad en el mundo", para lo cual es necesario un

"movimiento global de cambio en la región [...], un movimiento del que se espera una globalidad mayor, como movimiento de cambio que se inició en la tierra iraní del islam [...] (y por ello), los musulmanes han de ser parte del movimiento de cambio que se extenderá por toda la región, representado por la República Islámica"⁴⁷.

⁴⁴ Qasem, N. *Hezbollah: al-manhach, al-tachriba, al-mustaqbal* (Hezbollah: el método, la experiencia, el futuro). Beirut, Dar al-mahacha al-bayda: 40.

⁴⁵ *Ibidem*: 46-47

⁴⁶ *Ibidem*: 52-53

⁴⁷ Garib, H. J. "Al-majatir al-idiuluyiyya li-harakat al-islam al-siyasi 'ala harakat al-taharrur al-siyasi" (Los peligros ideológicos de los movimientos del islam político sobre el movimiento de liberación árabe). En *Shabakat Diqar*, sin fecha de publicación. Disponible en: <http://www.dhiqar.net/Art.php?id=30284> [Consulta: 17/11/2014].

Como chiíes,

“estamos orgullosos de nuestros imames infalibles (que Dios los salve y bendiga), que soportaron – para lograr la aplicación del Corán en todas sus dimensiones, incluida la formación de un gobierno islámico- la cárcel y el exilio, hasta que cayeron mártires en su lucha por derrocar a los gobiernos injustos y opresores de su tiempo”⁴⁸.

En consecuencia, es necesario establecer un gobierno de Dios en la actualidad, para no caer en el precipicio libanés de lucha intestina, “pues la tradición divina sentencia que toda sociedad que no se base en el islam, se enfrentará a las mismas desgracias que nosotros en Líbano, resultado de la preponderancia de los laicos, pues el laicismo implica la separación entre la religión y la política”⁴⁹. A fin de cuentas, solo un gobierno islámico puede garantizar la paz y la estabilidad, porque está constituido sobre los designios divinos, un gobierno que –a día de hoy- solo se encuentra en Irán.

Precisamente, porque solo se considera a Irán como modelo del gobierno islámico, Ibrahim al-Amin considera que “la exportación de la revolución no significa el dominio del régimen iraní sobre los pueblos de la región de Oriente Medio, sino que lo necesario es que esta región vuelva a vivir el islam de nuevo, para que quien domine en estas regiones sea el islam y no las personas”, haciendo de Líbano un Estado islámico dentro del proyecto de unificación de la umma⁵⁰. Sin embargo, en ningún momento utiliza calificativo alguno para referirse a este proyecto o quienes lo defienden, más allá del “proyecto de la *umma*”, en el que se alude al dominio del islam. De hecho para Nasrallah, “el primer proyecto unificador en este universo es el proyecto del Estado islámico, que se trata de un proyecto unificador y no divisor”, añadiendo que –en la línea de Jomeini- “si hablara de un cantón chií en el barrio sur de Beirut, sería un proyecto divisorio, pero de lo que hablamos es de un Estado islámico”⁵¹.

Por tanto, si algo une al islamismo chií y al suní es la centralidad del Estado en su ideología y el rechazo a términos exógenos que separan política y religión en una cosmovisión en la que son indisolubles.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Al-Dorar al-Saniyya. “Alaqat Hezbollah bi-Iran” (La relación de Hezbollah con Irán). Sin fecha de publicación ni autor. Disponible en: <http://www.dorar.net/enc/firq/1917> [Consulta: 17/11/2014]. Esto se complementa con esta declaración de Nasrallah: “Líbano y esta región son pertenecen al islam y los musulmanes, y deben gobernarla el islam y los musulmanes” (recogido por <http://nakedbana2.wordpress.com/2012/05/06/hassan>) en *Al-Safir*, 12 de julio de 1987, aunque en años posteriores moderaría su tono hablando de la sociedad plural libanesa.

⁵¹ Discurso de 1982, recogido en: <http://nakedbana2.wordpress.com/2012/05/06/hassan> [Consulta: 17/11/2014]

1.2. Islam, islamismo y democracia

1.2.1. Islam y democracia

Como señalaban John Voll y John Esposito⁵², uno de los principales problemas de intentar comprender la relación existente entre los conceptos de islam (religión) y democracia (sistema político), que representa un oxímoron para muchos, reside en “las múltiples perspectivas sobre el significado del concepto de democracia en Occidente y la dinámica diversidad de aproximaciones (al término) existentes en el mundo islámico contemporáneo”. Así, la no existencia de un único modelo de democracia hace de intentar establecer si existe o no compatibilidad entre esta y el islam, un ejercicio aparentemente inútil, pues tal pluralidad de modelos exigiría el estudio de infinitas combinaciones, si bien es cierto que la democracia, desde la perspectiva occidental suele identificarse con la ‘democracia liberal’⁵³. En cualquier caso, uno de los postulados de la democracia ampliamente aceptados es que todos los ciudadanos gocen de los mismos derechos y obligaciones; es decir que se presuponga la igualdad, que entre otras cosas permite a todos los ciudadanos gozar del derecho al voto. Partiendo de esta base, Voll y Esposito coinciden en que existen dos conceptos centrales en la jurisprudencia islámica que, por analogía, pueden servir de base para establecer puentes con los conceptos básicos de la democracia o del pensamiento democrático.

En primer lugar, proponen el concepto de *tawhid*, que hace referencia a la profesión de fe musulmana en la que se afirma que “no hay más dios que Dios”; es decir, que enfatiza la unicidad de Dios, una única divinidad a la que todos se someten por igual. Apoyándose en escritos del pakistaní Abu al-Ala al-Maududi⁵⁴, considerado padre fundador del islam político, y del Ayatollah Khomeini, estos autores hacen hincapié en que, al someterse el Estado a los designios divinos, “la absoluta soberanía de Dios (donde la libertad está limitada por la ley islámica) hace de cualquier jerarquía humana algo imposible, pues ante Dios todos los seres humanos son iguales”. Por tanto, el concepto de *tawhid* enfatizaría la igualdad de los ciudadanos en el sistema político⁵⁵. En línea con esto, el concepto de *jilafa* (delegación, regencia), según el cual el absoluto soberano, Dios, designó en su mensaje a todos los seres humanos como regentes o delegados suyos en la Tierra, incide en esa equidad. En consecuencia, la jurisprudencia islámica establecería de forma inequívoca una igualdad entre

⁵² Esposito, J. L. y Voll, J. O. (1995). *Islam and Democracy*. Nueva York, Oxford University Press: 18. Resulta difícil no incluir la afirmación de Sartori, G. (2003). *¿Qué es la democracia?* Madrid, Taurus: 18, que describe los problemas de definición de la democracia, que requiere una definición prescriptiva y una descriptiva, pues “sin la verificación, la prescripción es irreal, pero sin el ideal, una democracia, no es tal”.

⁵³ Zakaria, F. (2007). *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*. Nueva York, W. W. Norton & Company, edición Kindle, asegura que “para los occidentales, democracia significa ‘democracia liberal’: un sistema político marcado no solo por elecciones libres y justas, sino también por la soberanía de la ley, la separación de poderes y la protección de las libertades básicas de expresión, reunión, religión y propiedad”.

⁵⁴ Maududi pretendía establecer no un estado musulmán, sino uno islámico, que él entendía como un estado ideológico que solo debía ser gobernado por quienes creyeran en la ideología que se basa en el islam.

⁵⁵ Esposito, J. L. y Voll, J.O. (1995). *Op. Cit.*: 27

seres humanos⁵⁶. Sin embargo, esta igualdad es más bien que mal solo entre musulmanes –y más concretamente, entre aquellos que cumplen la ley de Dios porque como regentes del mismo, han de implantar su gobierno. De hecho, la ruptura de esta igualdad entre los que profesan dicha religión como resultado del dominio religioso y cultural de, por ejemplo, los *sada* (descendientes del Profeta por la línea de Ali y Fátima) viene siendo criticada desde las primeras décadas del siglo XX por el movimiento *Irshad* con escaso éxito⁵⁷. Del mismo modo, uno de los argumentos que esgrimen las tendencias salafistas de corte wahabí rigorista en ese mismo país de la península Arábiga, para criticar las formas tradicionales de poder y salirse de unos lazos de patronazgo, es que el islam ha de ser “corregido”⁵⁸ y ha de volverse a la igualdad *entre musulmanes*. Estos son algunos de los problemas de la generalización sobre la igualdad entre *seres humanos* apuntada por J. Voll y J. Esposito.

Para ambos académicos, y siempre según su razonamiento anterior sobre los conceptos de *tawhid* y *jilafa*, los demás conceptos que centran el debate en torno a la democracia y el islam –como *shura* (consulta, término generalmente puesto en paralelo con la idea de consulta popular, referendo o elecciones), *ichma'* (consenso, tradicionalmente de los jurisconsultos y no de la sociedad, por lo cual es un concepto confuso en cuanto a su carácter democrático e inclusivo) e *ichtihad* (interpretación racional por parte de los jurisconsultos de las bases de la religión, procedimiento que técnicamente quedó cerrado en el siglo XIV, pero que ha recibido nuevos impulsos posteriores no exentos de críticas)– son consecuencia directa de los dos anteriores. El islam, por tanto, garantiza la igualdad de los seres humanos y, por tanto de su derecho a decidir y tomar parte en las decisiones de gobierno. Esta pluralidad de conceptos, maleables a lo largo de la historia, que rivalizan con los postulados occidentales, reflejan una disparidad de opiniones más amplia no solo sobre el significado sino también la naturaleza de la democracia.

1.2.2. Islamismo y democracia

1.2.2.1. Aproximaciones teóricas

Ahora bien, si atendemos a lo expuesto en el párrafo anterior, salta a la vista que lo que se está debatiendo no es la relación entre islamismo(s) (movimiento político que se apoya en y se sirve de la religión o discurso religioso) y democracia(s), sino entre islam y democracia(s); es decir, entre religión *stricto sensu* y la jurisprudencia que de ella deriva, y un sistema político. Este debate puede llevar (y ha llevado) a plantearse si los musulmanes (aquellos que profesan el islam), y no los islamistas (aquellos que inspiran su acción política en la religión), son aptos para la democracia o no y, por tanto, si los países con mayoría musulmana pueden tener o no sistemas democráticos. El objeto de estudio ha de ser, por tanto, la compatibilidad entre islamismo (como corriente con vocación política) y los islamistas, por un lado, y la democracia, por otro.

⁵⁶ Muhammad Charour, según indica Filali-Ansary (2004). *Repensar el islam: los discursos de la reforma*. Barcelona, Bellaterra: 188, consideraba que la verdadera culminación del monoteísmo se realizaba a través del Estado democrático, único en reunir las condiciones para el despliegue de la ética monoteísta.

⁵⁷ Knysh, A. (2007). “Contextualizing the Salafi-Sufi Conflict (from the Northern Caucasus to Hadramawt). En *Middle Eastern Studies*, vol. 43, n.4: 517-8.

⁵⁸ *Ibidem*: 524.

Para comenzar, cabe citar aquí el interesante estudio comparativo realizado por Stathis Kalyvas, en el que equipara la Argelia de los ochenta y la Bélgica del s.XIX, dos países que, en sendos momentos, estaban en un proceso de apertura política y donde se planteaba la duda de si permitir la participación de los partidos religiosos: islamista en Argelia (Frente Islámico de Salvación, FIS) y cristiano en Bélgica⁵⁹. Este autor sostiene que la naturaleza más abierta y descentralizada del islam, carente de una jerarquía religiosa dominante, hizo que el ala más radical del movimiento del FIS argelino se impusiera sobre la moderada (si bien, con el peligro de que pueda entenderse que el islam tendería menos naturalmente al consenso que otras religiones), mientras que en el caso belga, la Iglesia decidió apoyar a la vertiente moderada, ya que las instituciones religiosas en general prefieren evitar conflictos y mantener el *statu quo*⁶⁰. La suspensión de las elecciones ante la inminente victoria del FIS en Argelia, fue el detonante de la pérdida de confianza del islamismo en la democracia, y de ahí surgió la falta de compatibilidad y la radicalización posterior. Para él, por tanto, la razón de la radicalización no sería doctrinal, sino puramente coyuntural, y el factor institucional habría tenido un peso clave en contrarrestar los elementos radicales (precisamente esta estrategia de ‘institucionalizar la religión’ ha sido adoptada por los regímenes árabes para disfrazar su laicismo y contrarrestar los envites islamistas⁶¹). En ello coincide con la refutación que Michael Minkenberg hace de la falacia que establece una relación causal entre cristianismo (doctrina, no Iglesia) y democracia. Para él no hay religiones más o menos predispuestas a la democracia, sino que en su opinión, las variables más influyentes en la predisposición a la democracia son las circunstancias sociales, económicas y geopolíticas en que se mueve cada movimiento y no la presencia o ausencia de una jerarquía definida⁶², como suponía Kalyvas.

No obstante, no puede decirse que la única línea de pensamiento sobre la relación entre el islam y la democracia sea la anterior, sino que en muchos casos, existe una clara convicción de que el islam es incompatible con la democracia. Para comprender mejor esta línea, es interesante leer la crítica a la misma que hace Sami Zemni, que considera que aquellos que equiparan el término islamismo con la versión fundamentalista (presente en cristianismo y judaísmo) del islam como religión, lo hacen partiendo de la hipótesis de que, para alcanzar la democracia, es precondition el abandono de la religión en el ámbito político; es decir, el paso al laicismo político. Ahora bien, esta idea está íntimamente ligada a la historia occidental, donde la separación entre Estado y religión en época moderna fue un factor clave en la democratización, en parte debido a su turbulenta historia. Sin embargo, esa no ha sido la

⁵⁹ Kalyvas, S. (1997). “Religion and democratization: Belgium and Algeria”. Working paper 1997/107, Fundación Juan March.

⁶⁰ Resulta interesante el contraste con lo postulado por Zakaria, F. (2007). *Op. cit.*, que incide en que “la iglesia católica fue la primera gran institución en la historia independiente de la autoridad temporal y con deseo de retarla (y) haciéndolo, agrietó el edificio del poder estatal, y entre rincones y grietas la libertad individual comenzó a crecer”.

⁶¹ La estrategia ha sido de dos tipos: la creación o cooptación directa de instituciones o la cooptación de figuras que gozaban de un amplio apoyo pero que no han salido de la “fábrica” oficial. Sobre este segundo modelo, es interesante para nuestro estudio la aportación de Pierret, T. (2009). “Sunni Clergy Politics in the Cities of Ba’thi Syria”. En Lawson, F. (ed.). *Demystifying Syria*. Londres, Saqi: 70-84.

⁶² Minkenberg, M. (2007). “Democracy and Religion: Theoretical and Empirical Observations on the Relationship between Christianity, Islam and Liberal Democracy”. En *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol.3, n.6: 887-909.

realidad en el islam, donde la religión y sus principios fueron el origen del Estado en gran medida. En consecuencia, existe una diferencia de base entre el islam y el cristianismo, por la cual el primero no puede disociar lo público de lo privado y, por ende, el Estado de la religión⁶³. Es decir, que dicha supuesta precondition para la democracia no es fácil de lograr en un contexto islámico, por su propia diferencia de base con las otras religiones, sin que ello impida la democratización del mundo musulmán.

Por su parte, quizá quien más ha contribuido a la idea de la incompatibilidad entre el islam y la democracia ha sido Samuel P. Huntington desde que hiciera su clasificación de las olas democratizadoras a lo largo de la historia⁶⁴. A partir de dicha clasificación, numerosos estudios, como algunos de los que hemos señalado anteriormente, se plantearon el porqué de la 'excepción' islámica y más concretamente 'árabe', países en los que el proceso de democratización era nulo y el de liberalización prácticamente también. Ahondando en dicha teoría, años después Huntington publicaría su teoría del choque de civilizaciones en la que contradecía el postulado de Fukuyama⁶⁵ de que, terminada la guerra fría, la democracia (liberal) acabaría extendiéndose por el mundo como único modelo válido. Para Huntington, el fin de la guerra de 'ideologías' entre los bloques de la guerra fría daría paso a una guerra entre civilizaciones⁶⁶ donde el principal problema se daría en las fronteras entre el islam y otras civilizaciones. Con esta teoría, Huntington ahondaba en esa excepcionalidad que, según sus argumentos, parecía venir determinada por la cultura y civilización islámica; y en última instancia, pues, de la religión. Tal y como postulaba, ese choque de civilizaciones se daría especialmente entre Occidente y el islam, dada la resistencia de este último a la democracia. Y, en esto, a pesar de su crítica a Fukuyama, ambos autores coinciden: "Parece en efecto que hay algo en el islam, o al menos en la versión fundamentalista de este que lleva años siendo dominante, que hace de las sociedades musulmanas unas sociedades particularmente resistentes a la modernidad"⁶⁷.

Como respondiendo a qué es ese 'algo', Elie Kedourie apostillaba que

"la noción de soberanía popular como fundamento de la legitimidad gubernamental, las ideas de representación, de elecciones, de sufragio popular, de instituciones políticas reguladas por leyes aprobadas por una asamblea parlamentaria, de que estas leyes sean conservadas y protegidas por un poder judicial independiente, las ideas de secularismo de Estado, de una sociedad compuesta por una multitud de grupos autónomos y asociaciones; todas ellas son ideas profundamente ajenas a la tradición política musulmana"⁶⁸.

Sin embargo, lo que aquí se están confundiendo son los términos de democracia y liberalismo constitucional, una confusión que Fareed Zakaria critica, para concluir que solo la tradición

⁶³ Zemni, S. (2007). *Op. cit.*: 10.

⁶⁴ Huntington, S. (1991). *The Third Wave: Democratization in the Twentieth Century*. Oklahoma, University of Oklahoma.

⁶⁵ Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. Nueva York, Free Press.

⁶⁶ Huntington, S. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York, Simon & Schuster.

⁶⁷ Al-Braizat, F. (2002). "Muslims and Democracy: An Empirical Critique of Fukuyama's Culturalist Approach,". En *World Values Survey*, vol. 43, n. 3: 2.

⁶⁸ Kedourie, E. (1994). *Democracy and Arab Political Culture*. Londres, Frank Cass: 5-6.

liberal preexistente dará sentido a la democracia, que no deja de ser una formalidad electoral que bien puede conllevar regímenes iliberales o directamente autoritarios⁶⁹.

Frente a esto, hay quienes creen, como Jeremy Gilbert, que es preciso retar el argumento de que el liberalismo y la democracia de alguna manera se implican entre sí. "Esto solo tiene sentido si uno acepta el sentido común liberal democrático, según el cual, en efecto, la democracia simplemente significa liberalismo [...]: libertad personal, libertad de expresión y maximalización de la elección personal"⁷⁰. A esto se suma Marc F. Plattner, que dice lo siguiente:

"Liberal en la expresión 'democracia liberal' se refiere no a quién gobierna sino a cómo se ejerce el poder [...] (y) la idea de unos derechos individuales inalienables, que llamamos comúnmente Derechos Humanos, se originó en el liberalismo, (pues) la primacía de los derechos individuales supone que la protección de la esfera privada [...] es un elemento clave del orden político liberal"⁷¹. En consecuencia, en palabras de Gilbert, lo que es preciso es mantener una asociación entre la democracia y la "idea de una colectividad que toma decisiones efectivas y vinculantes para hacerlas efectivas en la realidad".

De hecho, existen varios intentos de fundamentar la democracia a partir de postulados no liberales basados en la propia cultura o filosofía local, como es el caso de Brooke A. Ackerly, que propone un proceso democratizador basado en la filosofía confuciana, en la que identifica elementos que, desarrollados de la forma correcta, llevarían a la democracia y no al autoritarismo al que está asociada, retando la idea de que solo el liberalismo pueda llevar a la democracia⁷². Del mismo modo, Bernard Lewis, considera que

⁶⁹ El liberalismo constitucional [...] no guarda relación intrínseca con la democracia y no siempre han ido juntos. [...] El liberalismo constitucional no tiene que ver con los procedimientos de elección de gobierno, sino como los objetivos del gobierno. Se refiere a una tradición, profunda en la historia occidental, que busca proteger la autonomía y dignidad del individuo contra la coerción, venga de quien venga: Estado, Iglesia o sociedad. [...] En casi todas sus variantes, el liberalismo constitucional arguye que los seres humanos tienen unos derechos naturales o ('inalienables') y que los gobiernos han de aceptar una ley básica, que limite sus poderes, para asegurarlos. Véase, Zakaria, F. (2007). *Op. cit.*

⁷⁰ Gilbert, J. (2009). "Liberalism does not imply democracy". En *Open Democracy*, 26 de septiembre. Disponible en: <https://www.opendemocracy.net/blog/ourkingdom/jeremy-gilbert/2009/09/26/liberalism-does-not-imply-democracy> [Consulta: 17/11/2014]. Gilbert llega a una interesante afirmación: el hecho de haber logrado aunar liberalismo y democracia en un singular par "no altera el hecho de que son, en su origen, dos grupos de tendencias contradictorias". De hecho, esto es exactamente el argumento con el que inicia Joan McGregor su artículo McGregor, J. (1988) "Liberalism and Democracy". En *Philosophy East and West*, vol. 38, n. 3: 334: "Es bien sabido que el liberalismo constriñe la autoridad democrática", debido al énfasis puesto en la protección de lo individual frente a una potencial tiranía de la mayoría, y la propia historia prueba que ambos conceptos no están íntimamente ligados, dada la existencia de "democracias no liberales y no democracias liberales". Un argumento que también recupera Zakaria, F. (2004). "Islam, Democracy and Constitutional Liberalism". En *Political Science Quarterly*, vol. 119, n.1: 2-3 al considerar que algunos monarcas árabes son más liberales que los islamistas que abogan por la democracia, que en parte sería resultado, según él de que "el mundo árabe está hoy atrapado entre estados autocráticos y sociedades iliberales".

⁷¹ Plattner, M. F. (1998). "Liberalism and Democracy: Can't Have One without the Other". En *Foreign Affairs*, marzo/abril. Disponible en: <http://www.foreignaffairs.com/articles/53815/marc-f-plattner/liberalism-and-democracy-cant-have-one-without-the-other> [Consulta: 17/11/2014].

⁷² Ackerly, B. A. (2005). "Is Liberalism the Only Way toward Democracy? Confucianism and Democracy". En *Political Theory*, vol. 33, n. 4: 547-576.

“(a pesar de que) la autocracia a pequeña escala de la casa, especialmente en el hogar de clase alta, basada en la esclavitud, era la preparación para una vida adulta de dominación y aquiescencia y una barrera para la entrada de ideas liberales [...], hay elementos más antiguos en la tradición islámica, factores en la historia de Oriente Medio que no son hostiles a la democracia y que, en circunstancias favorables, podrían incluso ayudar a desarrollarla”⁷³.

Entre ellos, estaría el concepto de soberanía suprema elegida y contractual, e incluso revocable en cierto sentido (obsérvese que se mezclan las ideas de liberalismo y democracia nuevamente)⁷⁴.

Ahora bien, un interesante estudio sobre la actitud de los musulmanes hacia la democracia en los Territorios Palestinos, Marruecos, Argelia y Egipto, considerando que un sistema democrático no funciona solo con la existencia de unas instituciones y un sistema de control al gobierno, sino que es necesaria una actitud positiva hacia el mismo, concluía que “el islam parece tener menos influencia en las actitudes políticas de lo que es frecuentemente sugerido por los estudiosos de las sociedades árabes e islámicas”⁷⁵.

Independientemente de las distintas posturas, son varios los autores que han decidido centrar el debate en el par islamismo-democracia y no entre el islam como doctrina o conjunto de postulados jurídicos y religiosos, y la democracia⁷⁶. Autores como Ricard González critican la falsa dicotomía islam-democracia, insistiendo en que

“lo relevante no es estudiar cuál es la interpretación más auténtica del Corán y del conjunto de la tradición religiosa musulmana (tarea de los jurisconsultos y ulemas en general), sino cuál es la de los propios musulmanes y, en concreto, *la de los actores políticos que han convertido la religión en el motivo último de su acción política*” (énfasis añadido)⁷⁷.

En esta misma línea, François Burgat⁷⁸ insiste en que:

“son las personalidades islamistas quienes ‘hacen’ el islamismo, y no al contrario. Su substrato humano es lo que determina hoy sus formas de expresión política. Este substrato humano está muy *diversificado*, y además, a causa de las políticas de desarrollo, está sometido a *procesos de constante transformación*” (énfasis en el original).

⁷³ Lewis, B. (2011). “Islam and Liberal Democracy”. En *The Atlantic*, 11 de mayo. Disponible en: <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1993/02/islam-and-liberal-democracy/308509/> [Consulta: 21/11/2014].

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Tessler, M. (2002). “Islam and Democracy in the Middle East: The Impact of Religious Orientations on Attitudes toward Democracy in Four Arab Countries”. En *Comparative Politics*, vol. 34, n. 3: 348.

⁷⁶ Algo que sí hace Marc D. Stern, focalizando en el cristianismo en EEUU en Stern, M. (1999). “Is Religion Compatible with Liberal Democracy?”. Conferencia del 11 de marzo en el Trinity College. Disponible en: <http://www.trincoll.edu/depts/csrpl/Religion%20and%20Liberal%20Democracy/stern.htm> [Consulta: 21/11/2014]. En este texto, examina las contradicciones entre libertad e igualdad, dado que el énfasis en la igualdad de una democracia secular puede atentar contra la libertad religiosa en el sector privado de algunos, mientras que esta a su vez también ha de ser vigilada de cara a que no acabe influyendo en demasía en ciertas políticas que los votantes insistan en poner en vigor.

⁷⁷ González, R. (2006). “Democratización e islamismo”. En *Política Exterior*, n.13: 63.

⁷⁸ Burgat, F. (1996). *El islamismo cara a cara*. Barcelona, Bellaterra: 39.

Esto explica el porqué de la variedad de islamismos y la falta de términos adecuados para referirse a cada modalidad, un problema que intentaremos resolver en la medida de lo posible, siempre atendiendo al hecho de que “nadie puede nacer islamista”, sino que este es un término que “define un conjunto de patrones políticos e ideológicos, una práctica política en un contexto histórico específico”⁷⁹.

Lo que sí está claro es que, acusados los ulemas de quietismo⁸⁰ y connivencia con los poderes establecidos en época contemporánea, “no es de extrañar que la mayoría de islamistas de peso no provengan de las filas de los ulemas”⁸¹, sino que, en general “con la excepción parcial de Siria (donde la división sectaria hace que el fenómeno tenga un perfil algo diferente⁸²), el islam político es un movimiento de estudiantes y de ‘nuevas clases medias’ de funcionarios (incluyendo los oficiales del ejército), profesionales y tecnócratas”, a fin de cuentas, la *intelligentsia*⁸³. Y en consecuencia, sus postulados pueden perfectamente apartarse de los de los sabios de la religión e incluso contradecirlos. Utilizaremos un ejemplo para explicar a qué nos referimos.

Al hablar de democracia, se contempla de forma unánime la posibilidad de que se configure una oposición dentro de los límites de la ley y que esta ejerza su actividad en el marco de los mecanismos creados para ello⁸⁴. Según J. Voll y J. Esposito⁸⁵, son dos los conceptos en la jurisprudencia islámica que definen los límites del desacuerdo y la oposición: *fitna* (escisión y desorden social) e *ijtilaf* (desacuerdo, diferencia). En lo referente a estos dos conceptos, tanto

⁷⁹ Roy, O. (2012b). *Op. cit.*: 20.

⁸⁰ Citando a Marwan Hadid, figura clave en el despertar de la insurrección islamista en Siria en las décadas de los setenta y los ochenta del siglo pasado, del que se hablará más adelante, Thomas Pierret reproduce esta misma acusación que lanzó en 1975 para intentar atraer a sus filas a ulemas insistiendo en que su actitud quietista no les protegería de la ira del régimen: “Temo que cuando los creyentes en Dios lancen su ataque contra los enemigos del Altísimo, os comportéis como espectadores, sin luchar”. En Pierret, T. (2013b). *Religion and State in Syria: The Sunni Ulama from Coup to Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press: 64.

⁸¹ Ayoob, M. (2005). “The future of political islam: the importance of external variables”. En *International affairs*, vol. 81, n. 5: 952.

⁸² Bien se puede decir que los pensadores fundamentales de la Hermandad, Mustafa al-Siba’i y Sa’id Hawa eran ulemas o al menos se dedicaban a la enseñanza religiosa y mantenían estrechas relaciones con ulemas y maestros sufíes, como Muhammad al-Hamid. Esto se explica en parte porque el complejo mosaico religioso sirio y la tradicional convivencia, salvando algunos episodios cruentos en la historia, entre las distintas confesiones hacía más complejo el desarrollo de un movimiento islámico con vocación política que pudiera alienar a parte de la población. De ahí que, tradicionalmente moderado, el islam sirio viera el origen de su movimiento islamista por excelencia al calor del empuje de reputados ulemas encargados de círculos religiosos establecidos en las distintas ciudades.

⁸³ Ayubi, N. (2000). *Op. cit.*: 224.

⁸⁴ “La democracia, más que un régimen, ha sido una forma de oposición a la presencia de poderes arbitrarios y una reacción contra el ejercicio arbitrario del poder [...] (y) la idea de democracia como oposición ha gozado de tanto arraigo como la que identifica democracia con ‘gobierno popular’. La experiencia histórica nos ha demostrado que cualquier clase de poder, democrático o no, y en cualquier ámbito tiende a expandirse y a degenerar en sistema de dominación [...], de ahí la necesidad de institucionalizar mecanismos de oposición que desafíen esas inercias de dominación y sean capaces de contestar las decisiones del gobierno, organizar potenciales liderazgos alternativos y canalizar cambios de poder periódicos”. En Vargs-Machuca, R. (2008). “Justicia y democracia”. En Arteta, A., García, E. y Máiz, R. (eds.). *Teoría política: poder, moral, democracia*. Madrid, Alianza Editorial: 187-188.

⁸⁵ Esposito, J. L. y Voll J. O. (1995). *Op. cit.*: 41.

el islam como la jurisprudencia que de él deriva, conceden la posibilidad de que existan diferencias (sociales, como la presencia de comunidades no musulmanas, o jurídicas y de opinión, como entre las distintas escuelas del derecho musulmán, por ejemplo), siempre que estas no lleguen al límite de la *fitna* que “oficialistas de todos los tiempos han condenado con especial denuedo”⁸⁶, ya que la primera gran escisión en el seno de la comunidad musulmana, que dividió a los creyentes entre suníes y chiíes, a día de hoy sigue vigente y provoca no pocos problemas en la región de Oriente Medio, fundamentalmente debido a su naturaleza político-religiosa que aún perdura. Sin embargo, el reconocimiento y aceptación de la diferencia no es unánime entre los pensadores e incluso ha habido evoluciones de pensamiento en un mismo autor.

1.2.2.2. Renovación, intransigencia y posturas contrapuestas: los Hermanos Musulmanes en Egipto

La aceptación por parte del islam y de la jurisprudencia islámica de la existencia de diferencias no implica que todo movimiento de vocación política basado en la religión islámica, o todo teórico de los mismos, lo comparta. Sobre este tema, el pensador palestino especializado en la evolución del pensamiento durante el período de la Nahda, Maher al-Charif, ha insistido en que el espíritu crítico, racional y tolerante de la *salafíyya*⁸⁷ se vio truncado cuando a comienzos del siglo XX, Rashid Rida, discípulo de uno de los epítomes de esta corriente, Muhammad Abduh, se “rebeló” contra las ideas de su mentor⁸⁸. Marginando el uso de la razón, sentenció que “la fe se basa en la conformidad o aquiescencia y no en la razón, que supone la existencia de pruebas e indicios”⁸⁹. Es decir, Rashid Rida, eliminó la posibilidad de hacer una relectura en clave modernizadora del islam haciendo uso de la razón, para poder hacer frente a la realidad política. Sus posturas fueron “uno de los referentes ideológicos en los que se apoyó la predicación de Hasan al-Banna”⁹⁰, fundador de los Hermanos Musulmanes en Egipto, movimiento “acertadamente considerado como madre de la mayoría, sino todos, los movimientos de islam político”⁹¹. Con él y sus posturas más dogmáticas que racionales, afirma

⁸⁶ Gómez, L. (2009). *Op. Cit.*: 115.

⁸⁷ “Corriente intelectual que se manifestó a finales del siglo XIX en el Máxreq, en el marco general de la Nahda o despertar árabe, y que se ramificó en diferentes tendencias a lo largo del siglo XX por el resto del mundo islámico. Su finalidad era devolver al islam el aliento original que guió a la comunidad musulmana en sus orígenes para, con un impulso ético-religioso parejo, hacer frente a los desafíos del mundo actual [...] (y) debe entenderse como búsqueda de una reforma iluminada por la lectura directa de los textos fundacionales del islam, el Corán y el Hadiz, es decir, arrinconando las interpretaciones históricas de los ulemas”. En Gómez, L. (2009). *Op. Cit.*: 295.

⁸⁸ Así piensa también el intelectual marroquí Ibrahim A’rab, que frente a la afirmación de Hassan al-Banna de que los Hermanos seguían la *salafíyya* del sheij Rashid Rida, insiste en que “la realidad es que no siempre dependieron de Rashid Rida, sino que se dio un proceso de separación y una ruptura total que daría paso a un salafismo fundamentalista y radical dirigido por una nueva generación [...], generación que se inspiró en las ideas, aspiraciones y vocación internacional de Jamal al-Din al-Afghani, más que en las ideas reformistas de Muhammad Abduh, que algunos consideraban que había renunciado a muchas cosas en pro de la modernidad y la occidentalización”. En A’rab, I. (2000). *Al-islam al-siyasi wa-l-hadatha*. Casablanca, Afriqiya al-sharq: 40-41.

⁸⁹ Al-Charif, M. (2000). *Rihanat al-Nahda fi-l fikr al-arabi* (Los pilares de la Ilustración (Nahda) en el pensamiento árabe). Damasco, Dar al-Mada l-il thaqafa wa-l nashr: 127.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 128.

⁹¹ Hroub, K. (ed) (2010). *Political Islam*. Londres, Saqi: 13.

Charif, llegaron los prolegómenos del rechazo a la legitimidad de la diferencia, seña de identidad del islamismo, según este autor.

Bien es cierto que Hassan al Banna aseguró que “los Hermanos Musulmanes son las personas más comprensivas con quienes difieren con ellos [...]”, pero también es cierto que para él, el multipartidismo rozaba la *fitna*; es decir, lo prohibido y denostado por el islam, tal y como queda patente en la Carta de la Quinta Conferencia de los Hermanos Musulmanes (1939)⁹²:

“Existe una diferencia entre la libertad de opinión, la libertad de pensamiento, la designación, la divulgación, la consulta (*shura*) y el consejo, algo a lo que comanda el islam; y entre la intransigencia, el rebelarse contra el grupo, el trabajar con el propósito de aumentar la brecha en la comunidad islámica (*umma*) y hacer tambalearse el poder de los gobernantes, situaciones ligadas al pluripartidismo y que han sido prohibidas absolutamente por el islam, religión que llama a la unidad y la cooperación”⁹³.

A tenor de lo expuesto anteriormente, Al-Banna, considerando que la primera tarea que su organización debía llevar a cabo era la expansión de los principios y el método (*minhach*) de los Hermanos en una sociedad cuyo islam se había debilitado y que había de ser reformada, afirma que:

“Los Hermanos Musulmanes no buscan gobernar en beneficio propio, pues si encuentran a alguien dispuesto a cargar con la responsabilidad y gobernar según el método islámico coránico, (los Hermanos) serán sus soldados, partidarios y ayudantes; pero si no lo encuentran, el gobierno habrá de ser según su método (*minhach*) y se afanarán en arrancarlo de las manos de todo gobierno que no ejecute las órdenes de Dios”⁹⁴.

Ahondando en esta línea de rechazo a las diferencias establecida por el fundador y dando un paso más adelante, años después, la experiencia de contacto con Occidente y el paso por las cárceles naseristas, harían del egipcio Sayyid Qutb el teórico más polémico de la Hermandad, muy influido por la lectura de la historia en clave islámica del pakistaní Abu-l-Ala al-Maududi, que desconfiaba de la lectura occidental que se hacía de las épocas doradas del imperio islámico. Precisamente partiendo en gran medida del principio del *tawhid*, que establecía teóricamente la igualdad de los seres humanos ante el único Dios según veíamos en párrafos anteriores, Qutb consideraba que solo cuando en el mundo gobernara el islam, el único mensaje de Dios no desvirtuado, al contrario que el de los judíos o los cristianos⁹⁵, el hombre sería verdaderamente libre y saldría del yugo de la adoración y el dominio de unos sobre otros⁹⁶. Consideraba, por tanto, al conjunto de sociedades -musulmanas y no- *yahilíes* (bárbaras, preislámicas, politeístas, y por ende, infieles). Esta *yahiliyya* de época contemporánea “se basa en una agresión contra el dominio de Dios en la tierra (la soberanía divina, *hakimiyyat Allah*), pues se apoya en la soberanía (*hakimiyya*) del ser humano, haciendo

⁹² Disponible aquí: <http://www.daawa-info.net/books1.php?id=5128&bn=195&page=6> [Consulta: 23/09/2013].

⁹³ Para A'rab, I. (2000). *Op. cit.*: 100. No obstante, Al-Banna tenía ciertas “reservas” sobre el concepto de democracia, pero no sobre sus bases.

⁹⁴ Disponible aquí: <http://www.daawa-info.net/books1.php?id=5128&bn=195&page=6> [Consulta: 23/09/2013].

⁹⁵ Qutb, S. (2009). *Ma'alim fi-l-tariq*. Doha, Al-Markaz al-Arabi li-l-dirasat wa al-abhath: 87.

⁹⁶ *Ibidem*: 59.

que algunos individuos se erijan como señores de otros"⁹⁷. En este sentido, la aleya "No hay coacción en la religión" (2:256) indica no un rechazo a que se imponga la propia fe a quien no la profesa, sino un instinto, una inclinación natural a abrazar la fe"⁹⁸, "después de reconocer el principio de que la soberanía es de Dios, o que no hay más religión que la de Dios"⁹⁹, más aún cuando "el método (*minhay*) islámico equivale a la Verdad"¹⁰⁰.

Partiendo de esta dicotomía entre la *yahiliyya* y el islam, Maher al-Charif asegura que

"la clara enemistad de Qutb con la filosofía, el *ichtihad* y la exégesis coránica está íntimamente ligada con su rechazo a reconocer la legitimidad de la diferencia, y todo lo que se relaciona con ello, como el hecho de liberar la razón de sus constricciones, permitir el pensamiento libre e independiente aceptar la pluralidad y creer en el relativismo [...] y sobre la base de la separación que estableció entre el islam y la *yahiliyya*, y entre la fe y la herejía, Qutb siguió el camino de la consagración de la unicidad, considerando que solo existe un método de pensamiento, un único partido, una única religión y una única verdad absoluta"¹⁰¹.

Tal verdad absoluta, era, según Qutb aplicable al mundo entero, sin distinciones¹⁰². En cualquier caso, como cabía esperar, la deriva de Qutb y otros no fue aceptada unánimemente. Un ejemplo de la contestación a Qutb lo tenemos en el segundo Guía General de la Hermandad, Hasan al-Hudaybi¹⁰³, que, considerando que no era función de los Hermanos Musulmanes juzgar quiénes son buenos musulmanes y quiénes no, y que, por tanto, no era tarea suya calificar de 'infiel' o 'yahilíes' (*takfir*) a aquellos que consideraran oportuno, instaba de forma indirecta a abandonar la deriva intransigente qutbiana. No serían pocos los que se escindieron de la Hermandad formando nuevos grupos como, precisamente, la *Yama'at al-takfir wa-l-hiyra* (Grupo de la Excomulgación y la Emigración, en referencia al viaje del Profeta de Meca a Medina), nacido en 1969, debido a su querencia por la postura de Qutb y en contra del pragmatismo de Hudaybi y líderes posteriores del grupo.

Como veremos más adelante con el caso sirio en concreto, las ramas nacidas a partir de la organización madre se caracterizarían también por la profusión de tendencias, las escisiones y las contradicciones propias que recaen en todo movimiento que pretende mantener una ideología que no se vea afectada por el contexto en que se desarrolla.

Con todo esto, queda demostrado, pues, que el pensamiento islamista viene creado por sus teóricos y sus propias interpretaciones (sean parte de los Hermanos Musulmanes o de otros movimientos, o incluso figuras independientes). Ello impide generalizar a la hora de hacer

⁹⁷ *Ibidem*: 9.

⁹⁸ La aleya original en árabe es: لا إكراه في الدين. Considera Charfi, M. (2011), *Islam y libertad: el malentendido histórico*. Granada, Almed: 91, que esta aleya fue entendida por los juristas de forma unilateral; es decir, concediendo la libertad para abrazar el islam y no para salir de él.

⁹⁹ *Ibidem*: 72.

¹⁰⁰ *Ibidem*: 43.

¹⁰¹ Charif, M. (2000). *Op. Cit.*: 135.

¹⁰² De hecho, según Qutb, el derecho de voto era "una invención (*jurafa*) que no merece ser discutida", por su contravenencia de lo que el veía natural, la soberanía divina. En Qutb, S. *Ma'rakat al-islam wa-ra'smaliyya*. Beirut, Dar al-Shuruq: 12, citado por A'rab, I. (2000). *Op. cit.*: 58.

¹⁰³ Al-Hudaybi, H. (1977). *Du'at, la qudat: abhath fi-l-'aqida al-islamiyya wa manhay al-da'wa ila Allah*. El Cairo, Dar al-Nashr wa-l-tawzi'.

consideraciones no solo sobre el islam, sino también sobre los propios islamistas, ya sea en lo referente a su compatibilidad con la democracia -como hemos visto-, o en lo relativo al grado de influencia del contexto en sus actuaciones, como veremos a continuación.

1.2.3. La ideología y el Estado

1.2.3.1. Nacionalismo e islamismo: ideologías enfrentadas

Si algo caracterizaba (y caracteriza a muchos aún) a los Estados árabes prerrevolucionarios –es decir, hasta el inicio de la llamada primavera árabe- era la falta de democracia, pero también de liberalismo constitucional. Esta falta era y es –como decíamos al hablar de la excepción árabe- muchísimo más acusada que en otros países de mayoría musulmana (como Turquía, Bangladesh, Indonesia y Malasia), a los que Sayyed Vali Reza Nasr, figura controvertida¹⁰⁴ pero que sigue siendo un referente en estudios islámicos, aplica la categoría de ‘democracias musulmanas’ (no islámicas)¹⁰⁵. Para él, este término se aplica a esos sistemas políticos donde partidos no islamistas, pero de orientación islámica (que no pretenden implantar el islam en la sociedad –aunque algunos proceden de partidos islamistas como el AKP turco-, sino que lo incorporan a su programa político como reflejo de la sociedad con que conviven y así obtener votos), han demostrado que la posibilidad de adaptación de una ideología islámica a la democracia.

Sin apuntar a las causas inmediatas de esta carencia democrática, esa era la conclusión a la que llegaban en su estudio Alfred Stepan y Grame B. Robertson¹⁰⁶. Además esta tesis la apoyaba Daniel Brumberg al asegurar que el espantajo del islamismo aducido por los regimenes autoritarios árabes, de corte nacionalista en su mayoría, provocaba que los demócratas quedaran atrapados entre la artificial dicotomía de “la antidemocracia secular” y los “*posibles* (énfasis añadido) no demócratas islamistas”¹⁰⁷. Lo que se producía en estos sistemas, que Brumerg califica de disonantes -que promueven una única ideología y no varias como en el caso de Marruecos, que siempre ha optado por parlamentos multicolor que evitasen mayorías absolutas-, era un choque directo entre una ideología y otra, generalmente un nacionalismo secular de corte socialista por un lado y el islamismo por otro. En esta pugna, la ideología islamista tenía una ventaja sobre otras como el comunismo, por ejemplo, pues en vez de ser sustituta de la religión, “los militantes islamistas han fortificado una ya vigorosa religión con la armadura ideológica necesaria para la batalla en el campo de la política de masas”¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Controvertido por su obra *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future* (2006), debidamente citada en la bibliografía.

¹⁰⁵ Nasr, S. V. R. (2005). “The Rise of Muslim Democracy”. En *Journal of Democracy* vol. 16 n. 2: 13-27.

¹⁰⁶ Stepan, A. y Robertson, G. B. (2003). “An ‘Arab’ more than a ‘Muslim’ Electoral Gap”. En *Journal of Democracy*, vol. 14, n.3.

¹⁰⁷ Brumberg, D. (2002) “Democratization in the Arab World: the Trap of Liberalized Autocracy”. En *Journal of Democracy*, vol. 13, n. 4. Por nuestra parte, decimos artificial porque los regimenes árabes autoritarios se han afanado en eliminar a toda oposición laica, cooptándola, prohibiéndole la formación de partidos o encarcelándola.

¹⁰⁸ Arjomand, S. A. (1986). “Iran’s Islamic Revolution in Comparative Perspective”. En *World Politics*, vol. 38, n. 3: 414.

1.2.3.2. La competición político-ideológica por el Estado

Debido a la larga lucha entre el nacionalismo y el islamismo, a consecuencia del monopolio del poder ejercido por las élites que llegaron a él con proyectos y discursos nacionalistas, Burhan Ghalioun señala que

“la confusión entre política y religión hace que el islamismo convierta la práctica política en un fetiche sin entenderla, (y) por otro lado, se somete psicológica y moralmente cada vez más a la estrategia a corto plazo de la toma del poder, con lo que, a pesar de lo que pueda parecer, margina la fe y los sentimientos religiosos”¹⁰⁹.

Al situarse el control del Estado en el punto de mira, el islamismo peca de lo mismo que el movimiento nacionalista que lo precede, “que apostó todo por el Estado en un momento en que este no controlaba verdaderamente su entorno material y político”. Y es precisamente en esa obsesión por el Estado, como recurso inigualable de poder, donde los movimientos islamistas, al igual que los nacionalistas, encajan en la sociología del poder desarrollada por Ferrán Izquierdo¹¹⁰.

Según esta teoría, en el marco del Estado, las élites (políticas, económicas, sociales) compiten de manera circular por el dominio de los recursos, de forma que la superioridad de unas sobre otras no se mide en términos absolutos, sino en términos relativos. Es decir, como no es posible dominar todos los recursos de una vez (salvo en autoritarismos blindados al estilo de Corea del Norte), la lógica de acumulación hace que las élites sigan compitiendo entre sí *ad infinitum* porque dejar de competir supone el ascenso de otras élites y la salida de uno mismo de la competición. El objetivo es dominar el mayor número de recursos de poder, entre los cuales destacan el Estado, y en menor medida la ideología, que se encarga de que las personas no se muevan por sus intereses, recursos que permiten a las élites mantenerse en su particular competición. Por ello, aunque pueda parecerlo,

“es erróneo creer que las luchas políticas entre los regímenes árabes y sus oposiciones tienen hoy un trasfondo ideológico bien definido (laicismo contra islamismo). De hecho, la defensa de los privilegios de la *nomenklatura* en el poder cada vez sustituye más a la ideología¹¹¹; por otro lado, los regímenes tampoco dudan en utilizar los recursos de la religión, por medio de telepredicadores o ulemas, en un sentido que no es necesariamente más moderno o liberal que el de sus oponentes”¹¹².

Más aún, este mismo esquema de la sociología del poder puede aplicarse al sempiterno conflicto entre poderes suníes (cuyo epítome es Arabia Saudí) y chiíes (Irán) en la región del Golfo Pérsico donde al no competirse por un Estado, sino por mantener la máxima influencia

¹⁰⁹ Ghalioun, B. (1999). *Islam y política: las traiciones de la modernidad*. Barcelona, Bellaterra: 251.

¹¹⁰ Izquierdo, F. (2008). *Poder y felicidad: una propuesta de sociología del poder*. Madrid, La Catarata.

¹¹¹ Véase, sobre el caso sirio Álvarez-Ossorio, I. y Ramírez, N. (2013). “Los Hermanos Musulmanes en Siria: entre la confrontación y la concertación”. En Izquierdo, F. (ed.). *Islam político en el Mediterráneo: radiografía de una evolución*. Barcelona, Bellaterra: 121-150. O Ramírez, N. (2012c). “Complejidad y contradicciones en las relaciones entre los grupos islamistas: el caso de Siria”. En *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, n. 13.

¹¹² Burgat, F. (1996). *Op. cit.*: 42

posible en la región, el recurso estrella es la ideología religiosa¹¹³. Partiendo de la *fitna* original que señalábamos al inicio y disfrazando una pugna política con la religión, la lucha de las élites se mantiene al margen de las necesidades u opiniones de la población.

Por tanto, la ideología religiosa se torna ideología política según las circunstancias de cada momento y por ende, “la comprensión del auge del islamismo tiene menos que ver con lo religioso que con lo político, como un ámbito privilegiado de constitución y enfrentamiento de los actores sociales”¹¹⁴. Es decir, que en consonancia con la tesis que sostiene Khaled Hroub, el “contexto”, pesa sobre el “texto”, manteniendo la ideología en el nivel retórico en múltiples situaciones¹¹⁵. Según apunta este autor, “lo que parecen ser movimientos similares a menudo presentan distintas respuestas a las presiones prácticas inmediatas que los rodean”¹¹⁶. Para apoyar esta teoría, Olivier Roy, con el que Hroub discrepa en algunos aspectos que veremos más adelante, añade que se puede observar que la proximidad ideológica entre los grupos del islam político nunca ha dado lugar a la creación de algo calificable de internacional islamista¹¹⁷.

Este no abandono total de la ideología puede explicarse, desde nuestro punto de vista, de una forma bastante sencilla¹¹⁸. En general y sobre todo en el mundo árabe, hasta la llamada “primavera árabe”, salvando la breve experiencia interrumpida en Argelia, el sonado caso de Hamas en Palestina y la peculiar colaboración islamista-comunista en Sudán de la mano de Hasan Turabi, los movimientos islamistas, aunque gozaran de representación en algunos parlamentos habían permanecido siempre como grupos de oposición (nuevamente, el caso de Siria es relativamente excepcional en sus inicios como veremos en profundidad en el siguiente capítulo, además de la breve experiencia de gobierno de coalición de 1991 en Jordania en que participaron los Hermanos Musulmanes de ese país). No es extraño, por tanto, que Nazih Ayubi¹¹⁹ definiera el islam político de la siguiente manera: “proceso que va en dirección opuesta del histórico de política islamizada, [...] un intento de unir religión y política no por la vía de legitimar al gobierno, sino más bien por la vía de resistirlo...”.

¹¹³ Sobre este tema se dan unos apuntes en relación con el conflicto sirio en Ramírez, N. (2013b): “Islam político en Siria: Contradicciones internas e internacionalización impuesta”. En González del Miño, P. (coord.). *La primavera árabe ¿una Revolución regional?*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid: 166-185.

¹¹⁴ Ghalioun, B. (1999). *Op. cit.*: 86.

¹¹⁵ Coincidimos plenamente con la afirmación en Hroub, K. (2010). *Op. cit.*: 16, que asegura que “ideologizar el islam es considerar que no existen verdaderas diferencias entre movimientos violentos y no, entre tendencias democráticas y no”, considerando las diferencias matices insignificantes.

¹¹⁶ Hroub, K. (2010). *Op. cit.*: 9-10.

¹¹⁷ Roy, O. (1992). *L'échec de l'Islam Politique*. París, Seuil: 11.

¹¹⁸ En esto coincidimos con Ayubi, N. (2000). “” 175. Según este autor, “a diferencia de sus homónimos tradicionales, los estados contemporáneos han elegido en su totalidad librarse del escudo ideológico (legitimador) de la religión proclamándose seculares [...] (y cuando no llevan a cabo sus promesas) nadie puede culpar a Dios, pero puede culpar al Estado; en este caso es la oposición, y no los gobernantes, quien acude primero a la religión, ya que es una de las pocas cosas que el gobierno no puede confiscar completamente para sí”.

¹¹⁹ Ayubi, N. (2000): *El islam político: Teorías, tradición y rupturas*. Barcelona, Bellaterra: 177.

1.2.3.3. La influencia del contexto local

Habiendo hablado de dos importantes recursos de poder como son la ideología y el Estado en relación con los grupos islamistas, no podemos dejar de hacer nuevamente referencia a la influencia decisiva que ejerció sobre el islam político la “primera organización islámica y reformista de alcance mundial que pretendía un cambio social global (religioso, político, educativo, cultural) para llegar a la sociedad islámica ideal a partir de un estrategia coherente”¹²⁰: los Hermanos Musulmanes. Aunque como señala Khalil Al-Anani los vagos y generales principios en los que Hassan al-Banna fundó su teoría han servido para mantener una especie de cohesión internacional entre los distintos grupos de la Hermandad, la vocación internacionalista fue remitiendo poco a poco al configurarse las diversas ramas del movimiento como grupos nacionales dentro del sistema de Estados herederos del Califato Otomano, muchos de ellos en proceso de descolonización¹²¹. De este modo, los avatares a los que se vieron sometidos cada uno de ellos (y recordemos aquí a Khaled Hroub¹²²), produjo resultados diferentes en cada contexto nacional y variadas evoluciones de pensamiento, llegando incluso a criticarse los grupos locales entre sí¹²³. Así, por ejemplo, como señala Sami Zubaida, no había un “control central fuerte o una disciplina que dirigiese a los miembros y facciones (de los Hermanos Musulmanes), algunos de los cuales llevaron a cabo sus propios proyectos sin referírseles al resto”¹²⁴. En sus memorias, Sa’id Hawa ya explicaba en su autobiografía que “nos entrevistamos con el Guía General (egipcio) y con algunos otros miembros de la Hermandad, y nos llevamos la impresión que esperábamos, que las relaciones organizativas ya no eran lo que habían sido, pero que las fraternales lo seguían siendo”¹²⁵.

Resulta muy interesante resaltar en este punto la aportación de Colin J. Beck que considera que durante el proceso de formación estatal, la apertura de espacios políticos para la religión con el objetivo de controlarla, como la supervisión de los sermones de las mezquitas o la cooptación de instituciones oficiales -como la conocida Al-Azhar en El Cairo-, como antes

¹²⁰ Ortega, R. (2012). “Los Hermanos Musulmanes: creación, evolución y objetivos”. En Peter, F. y Ortega, R. (eds.), *Los Movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un “islam europeo”*, Barcelona, Bellaterra: 27.

¹²¹ Al-Anani, K. (2013). “The Power of the Jama’a: The Role of Hasan al-Banna in Constructing the Muslim Brotherhood’s Collective Identity”. En *Sociology of Islam*, n. 1: 41-63.

¹²² Hroub, K. (2011). *Op. cit.*

¹²³ Como puede leerse en Fuentelsaz, J. y Soage, A.B. (2010): “The Muslim Brothers in Egypt”, en *The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*, Nueva York, Palgrave MacMillan: 39-56, Ali Sadr al-Din al-Bayanouni, ex líder hoy de los Hermanos sirios, criticó el programa político de sus homólogos egipcios de 2007 porque algunas ideas incluidas en el mismo no eran compatibles con el concepto de “sociedad civil”. En otro orden de cosas, los choques entre islamismos son estudiados en profundidad por Ignacio Gutiérrez de Terán, que considera que dicho choque resulta especialmente paradigmático en el caso de Somalia, donde el choque se produce no ya entre movimientos de diferentes Estados, sino dentro del mismo (aunque se trate de uno fallido). Véase Gutiérrez de Terán, I. (2011). “La somalización del islam político: El punto de inflexión del choque entre islamismos en África”. En *Revista CIDOB d’afers internacionals*, n. 93-94: 129-146.

¹²⁴ Zubaida, S. (2009). *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*. Nueva York, I. B. Tauris: 51

¹²⁵ Hawa, S. (1987). *Hadhihi tayribati, hadhihi shahadati*, El Cairo, Dar al-tauthiq al-namudhaiyya, 155. Debido a la escasez de referencias temporales en la obra, es complicado datar este episodio, aunque parece que fue en la década de los sesenta.

señalábamos, había permitido que la contestación por parte de estos movimientos se produjera en clave islámica¹²⁶. Es en el caso de Siria –nuestro objeto de estudio- donde puede establecerse una relativa excepción, ya que esa entrada de la religión en política desde el Estado se hizo como respuesta, y no en prevención, a los disturbios iniciales contra los tintes laicistas del gobierno de Hafez al-Asad, primero, y a la insurrección armada contra la feroz represión del islamismo iniciada a mediados de la década de los setenta contra ese mismo régimen, después. Decimos relativa porque debe reconocerse que hasta la llegada del Baaz al poder en 1963, el Estado sirio era débil debido a las continuas intromisiones, y que posteriormente los golpes entre baasistas no contribuirían a solucionar el problema. Sería solo en época de Hafez al-Asad con su Movimiento Correctivo, como se irá viendo, cuando se iniciaría un proceso de consolidación estatal¹²⁷, al margen de los métodos y estrategias a tal efecto. Sin embargo, tras el aplastamiento de la insurrección en Hama la estrategia de islamizar la imagen del régimen quedó patente.

1.2.4. La cambiante pluralidad de los movimientos islamistas

Thomas Pierret, partiendo de los estudios de Stéphane Lacroix sobre Arabia Saudí y el movimiento de la Sahwa¹²⁸, -y, aunque refiriéndose al caso concreto de Siria, es argumento válido para otros contextos-, establece una interesante distinción basada en la propia definición de islamismo, que presupone una actividad política. Según apunta y como hemos mencionado previamente, existe una diferencia entre los ulemas (sabios de la religión, predicadores, etc., con mejores o peores relaciones con los regímenes sobre las que no se pueden hacer generalizaciones), y los movimientos islamistas propiamente dichos. Si por un lado, los ulemas hacen una aproximación a la política de carácter eminentemente “sectorial, en el sentido de que pretende influir en las políticas estatales en temas que se consideran cruciales desde el punto de vista de una élite sectorial”¹²⁹ –es decir, al estilo de los hombres de negocios-, por su parte,

“(los islamistas) priorizan los cambios estructurales en el sistema político: su objetivo es modificar los principios *centrales* (énfasis original) del monopolio sobre la violencia legítima, cambiando a aquellos que controlan el monopolio, las reglas que gobiernan a quienes detentan el poder y los límites generales de su aplicación”¹³⁰.

En los países árabes, cuyo carácter autoritario aunque en grados variables resulta ciertamente evidente, el monopolio del uso de la fuerza legítima es clave, ya que se trata de, como señala

¹²⁶ Beck, C. J. (2009), “State-building as a Source of Islamic Political Organization”. En *Sociological Forum*, vol. 24, n.2.

¹²⁷ Sobre la construcción del Estado por parte de Hafez al-Asad es imprescindible la lectura de Hinnebusch, R. (1990): *Authoritarian Power and State Formation in Ba’thist Syria: Army, Party and Peasant*. Boulder, Colorado, Westview Press.

¹²⁸ El movimiento islamista mejor organizado de Arabia Saudí, que nació en los años 50 y 70 bajo la influencia de los Hermanos sirios y egipcios, y que fueron cooptados por el estado saudí. De relación ambigua con este, parece que, en los postulados de Al-Sahwa, no existe una predisposición a criticarlo.

¹²⁹ Pierret, T. (2013b). *Religion and State in Syria: The Sunni Ulama from Coup to Revolution*. Nueva York, Cambridge University Press: 163.

¹³⁰ *Ibidem*: 164.

Nazih Ayubi¹³¹, estados *feroces*, pero no fuertes. Sin embargo, puesto que el monopolio de la fuerza no es suficiente, esta se combina con la ideología (disputándose el recurso con la oposición islamista especialmente) y la creación de un culto del que la gente acepta participar aún sin creerlo, y así lograr parecer fuertes¹³².

Las distintas estrategias de cada uno se deben pues a la identidad social-religiosa de unos, y política de otros, que determinan inevitablemente el carácter de su acción, sus objetivos y los métodos para conseguirlos. Es precisamente en esto en lo que incide también Abdelwahab El Affendi¹³³, cuando asegura que la mayoría de ulemas tradicionales se oponen al islamismo por haber politizado el campo religioso y haber hecho de las consideraciones 'de la otra vida' algo secundario, centrándose en 'este mundo' exclusivamente. Así, del mismo modo que los ulemas carecen de la vocación política que busca un cambio estructural, lo mismo sucedería en principio con las *tariqas* sufíes o incluso con los grupos salafistas conocidos como quietistas, opuestos a entrar en el terreno político o a disputarle el gobierno al gobernante.

En general, y previamente a las revueltas árabes, que trastocaron el panorama político en gran medida tras años de ausencia de una verdadera oposición, se había establecido una sencilla, cómoda y práctica división entre los movimientos "islamistas electorales" y movimientos "armados. La primera categoría se refiere a movimientos reformistas que se insertan en la estructura electoral, siguen los procedimientos legales y se mantienen como parte del sistema, siguiendo su estrategia de islamizar la sociedad y el Estado, un sector más o menos coincidente con los Hermanos Musulmanes, pero que obviamente no es igual en todos los países. La segunda se refiere a aquellos movimiento que suelen recurrir a la violencia en su *yihad* (esfuerzo, lucha, y no necesariamente guerra santa) para provocar un cambio radical¹³⁴. Sin embargo, esta división resulta conflictiva cuando, como es el caso de los propios Hermanos Musulmanes egipcios aunque no en exclusiva, dentro de un movimiento que aboga por formar parte del sistema, se crea una organización armada ya sea con un liderazgo independiente o dependiente de la cúpula de la organización madre¹³⁵. Algo parecido sucedería en el caso sirio con la Vanguardia Combatiente, aunque la relación entre ambas organizaciones –como veremos más adelante- sigue sin estar clara. En este sentido, podemos afirmar que las estrategias de acceso al poder o de consecución de los objetivos, no solo varían entre

¹³¹ Ayubi, N. (1998). *Política y Sociedad en Oriente Medio: la hipertrofia del Estado árabe*. Barcelona, Bellaterra.

¹³² Wedeen, L. (1999), *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric and Symbols in Contemporary Syria*. Chicago, Chicago University Press.

¹³³ El Affendi, A. (2013). "Islamism in Sudan: Before, After, in Between". En Bayat, A. (2013). *op. cit.*: 308-9.

¹³⁴ Para Fuller, G. (2009). "The Spectrum of Islamic Politics". En Martin, R. y Barzegar, A. *Islamism: Contested Perspectives on Political Islam*: 52, la categorización debería complicarse ya que las variadas formas de islam político "giran en torno a una serie de ejes, ya sean pacifismo o violencia, democracia o autoritarismo, participación o no en política, apertura, transparencia y pragmatismo o rigidez ideológica".

¹³⁵ Era Olivier Roy quien señalaba que la particular estructura de los Hermanos Musulmanes como asociación y no como partido permitía el flujo de miembros desde y hacia organizaciones más radicales. Roy, O. (1992). *Op. cit.*: 146.

movimientos o según sus contextos¹³⁶, sino que, también, facciones de un mismo movimiento pueden adoptar estrategias contrapuestas o incluso perjudiciales para el resto de miembros.

Si aún queremos evidenciar más la complejidad de las divisiones tradicionales, podemos recordar el cambio de estrategia de los salafistas, que hasta la revolución de enero y febrero de 2011 en Egipto no se habían inmiscuido en la política y que después pasaron a ser la segunda fuerza en el parlamento para terminar siendo un enemigo político declarado de los Hermanos Musulmanes tras el golpe contra Mursi¹³⁷. Pero también podemos tener en cuenta el caso de Marruecos, donde el partido islamista Justicia y Desarrollo (lo que vendría a ser la rama local de los Hermanos Musulmanes), la fuerza dominante en el parlamento (al margen de las particularidades caleidoscópicas de dicha cámara) ve su gobierno contestado por las protestas encabezadas por el movimiento islamista ilegal Justicia y Caridad. Este último, en enero de 2013 – apenas un mes después del fallecimiento de su líder y padre espiritual, Abdelsalam Yassin- flirteaba con la idea de convertirse en partido político, habiendo rechazado antes toda participación en el sistema. Merece la pena destacar además que Justicia y Caridad participó –aun matizando que se trató más de un apoyo sin participación como grupo- en la primera huelga general convocada contra las medidas económicas y sociales adoptadas por el gobierno de mayoría islamista el 29 de octubre de 2014. En dicho momento, alegaron que: “la asociación (*al-yama'a*) rechaza lo decretado por el gobierno, ya que se trata de medidas crueles que no tienen en cuenta las diferencias de clase en la sociedad y que eliminan la justicia social y política”¹³⁸.

En cualquier caso, volviendo a la división tradicional entre movimientos electorales y movimientos armados, ante la imposibilidad de una competición electoral real, los movimientos 'electorales' optaron por las labores sociales, el dominio de sindicatos y asociaciones (haciendo gala de su pertenencia, como se señalaba más arriba, a la *intelligentsia*), y la provisión de servicios que los Estados, sobre todo en Egipto, con una población ingente, no podían cubrir. Sin embargo, aun constituyendo un para-Estado, sus objetivos seguían sin cumplirse: el recurso Estado seguía sin dominarse y, en la acumulación diferencial de poder, seguían en el lado perdedor.

Ante esta situación, Olivier Roy se mostraba así de rotundo¹³⁹: “el islamismo no ha modificado en profundidad la escena política de Oriente Medio [...], se ha difuminado, banalizado, integrado en el paisaje político [...], se ha 'socialdemocratizado' (y) ya no ofrece el modelo de

¹³⁶ Según Mohammed Ayoob, puede afirmarse que hay “casi las mismas variedades de islam político que de estados predominantemente musulmanes”. En Ayooub, M. (2005). *Op. cit.*: 955.

¹³⁷ Con esto, queda obsoleta la afirmación de Pargeter, A. (2010). *The Muslim Brotherhood: The Burden of Tradition*. London, Saqi Books: 233, que considera que el pragmatismo es quizá lo que más distingue a los Hermanos Musulmanes de otras corrientes. El apoyo de los salafistas egipcios al golpe militar, relacionado con el apoyo saudí y emiratí, y el abandono, en consecuencia, de su alianza con los Hermanos Musulmanes así lo demuestra.

¹³⁸ Ben al-Tihani (2014). “Hal intahat al hudna bayna al-adl wa-l-ihsan al-magribiyya wa-l-hukuma?” (Se ha terminado la tregua entre el grupo marroquí Justicia y Caridad y el gobierno). En *Elaph*, 3 de noviembre. Disponible en: <http://www.elaph.com/Web/News/2014/11/954750.html> [Consulta: 21/11/2014].

¹³⁹ Roy, O. (1992). *Op. cit.*: 9-10.

otra sociedad o de un mañana". Para él, se trataba fundamentalmente de un fracaso intelectual.

"Según el islamismo, la existencia de una sociedad política islámica es una condición necesaria para que el creyente pueda acceder plenamente a la virtud, pero tal sociedad no funciona si no es gracias a la virtud de quienes la componen, empezando por los dirigentes¹⁴⁰ [...]; a fin de cuentas, la evolución del pensamiento islamista, político por excelencia, pasa a desinteresarse de todo lo que constituye el ámbito de la política (instituciones, instancias, autonomía de una esfera separada del orden privado), sin ver en ello más que un instrumento de moralización, volviendo por tanto a la percepción tradicional de los ulemas y los reformistas".

Sin duda, al hablar de fracaso¹⁴¹, Roy tenía en mente el islamismo revolucionario, el que en un momento dado fue el beneficiado de la revolución islámica iraní (con la particularidad de ser chií) y que inspiró, por ejemplo, a los Hermanos Musulmanes en Siria a principios de los ochenta.

1.2.5. ¿Ocaso del islam político o post-islamismo? Problemas de categorización

1.2.5.1. El ocaso del islam político

Apunta Richard Mitchel que el objetivo de Hassan al-Banna no era establecer un Estado islámico, sino un orden (*nizam*) islámico¹⁴². Sin embargo, "hay pocas dudas de que un ingrediente principal de ese orden islámico era un 'Estado islámico'¹⁴³, alcanzable aplicando el método (*minhay*) islámico de piedad personal.

No obstante, como hemos señalado al inicio, del mismo modo que existen varios islamismos y no uno solo y al igual que "las respuestas a la pregunta de si el islamismo y la democracia son compatibles no van a ser claras y perentorias (sino) moderadas, múltiples y vacilantes"¹⁴⁴ - como también hemos visto-, los objetivos y estrategias de los mismos también son de gran variedad.

Cuando Olivier Roy hablaba de fracaso, se refería a una opción de islamismo muy concreta, pero no la única: la opción revolucionaria. No en vano, veinte años después, en 2012, Roy se vio obligado a revisar su teoría. "El islam político, como otras ideologías, ha evolucionado progresivamente con el tiempo hacia formas sociales, culturales, económicas e institucionales más modernas de utilizar el islam políticamente"¹⁴⁵. Esta revisión de Roy de su propia teoría constituye el último elemento en la configuración de nuestro marco teórico y que nos ayudará

¹⁴⁰ Zuhair Salim, portavoz de los Hermanos Musulmanes sirios, afirmaba en una entrevista que la gente siempre tiende a confiar más en un político creyente –sea de la confesión que sea- que en uno que no cree en Dios (entrevista en Londres, 10/06/2013).

¹⁴¹ Para Kepel, el paso del islamismo al denominado post-islamismo que se pasa a analizar "da fe de la caída ética de un modelo, que ha pasado a ser un momento histórico datado, pasado y rechazado, y ya no es una utopía con futuro". Es decir, que también parte del fracaso de experiencias concretas como la iraní. En Kepel, G. (2000). *Op. cit.*: 355.

¹⁴² Mitchel, R. (1969). *The Society of the Muslim Brotherhood*. Londres, Oxford: 234 y ss.

¹⁴³ Ayubi, N. (2000). *Op. cit.*: 188.

¹⁴⁴ Burgat, F. (1996). *Op. cit.*: 223

¹⁴⁵ Boubekour, A. y Roy, O. (eds.) (2012). *Whatever Happened to the Islamists? Salafis, Heavy Metal Muslims and the Lure of Consumerist Islam*. London, Hurst and Company: 3.

a definir lo que entendemos por la “opción democrática del islamismo” y que en esta tesis se aplica al caso particular de los Hermanos Musulmanes de Siria.

En cualquier caso, no sería solo Olivier Roy quien hablaría de ese ocaso o fracaso, sino que Gilles Kepel¹⁴⁶ mantendría una línea similar de discurso, aunque no centrándose exclusivamente en el islamismo de corte revolucionario, sino en general. Este autor, alegraría que, con el paso de los años, ciertos movimientos islamistas –no los de corte yihadista internacionalista- se habían ido alejando progresivamente de sus dos peticiones clave: el Estado islámico y la sharía. En contrapartida, estos movimientos del islamismo de corte más ‘nacionalista’ (los grupos locales de cada Estado) habrían aceptado que la participación en el juego político es preferible a la marginación. Si a esto se añade que, para Kepel, las corrientes yihadistas serían una evolución del islamismo revolucionario en técnicas y objetivos, no es de extrañar que, al haberse alejado tanto de su origen, el islamismo primero –según él- hubiera llegado a su ocaso.

1.2.5.2. Post-islamismo

Aunque no es el único en tratar este tema, Asef Bayat, tras varias aproximaciones al término¹⁴⁷, defiende la utilización del concepto “post-islamismo”¹⁴⁸ que

“representa la fusión entre religión y derechos, fe y libertad, islam y libertad, un intento de dar la vuelta a los principios intrínsecos del islamismo al enfatizar los derechos en vez de las obligaciones¹⁴⁹, la pluralidad en vez de una única voz autoritaria, la historicidad en vez de las escrituras fijas y el futuro en vez del pasado”.

No obstante, “aunque favorece un Estado civil no religioso, otorga un papel activo a la religión en la esfera pública”¹⁵⁰; es decir, una *dawla madaniyya bi-marya’iyya islamiyya* (un Estado civil con referencia islámica), y que hace que estos movimientos sean iliberales en materia social, ya que todo estaría dominado por una moralidad islámica¹⁵¹.

¹⁴⁶ Kepel, G. (2000). *Op.cit.*

¹⁴⁷ Iniciada con Bayat, A. (1996). “The Coming of a Post-Islamist Society”. En *Critique: Critical Middle East Studies*, n.9: 43-52.

¹⁴⁸ Según Martini, J. Dassa Kaye, D. y York, E. (2012). *The Muslim Brotherhood, Its Youth and Implications for U.S. Engagement*. California, Rand Corp. Edición Kindle: “el concepto de post-islamismo también se asocia al trabajo de Olivier Roy y Gilles Kepel, que arguyen que la emergencia de grupos moderados y reformistas indica un fracaso de los proyectos islamistas tradicionales que pretenden restaurar un orden islámico que trasciende el estado nación. Sus estudios se centran particularmente en el papel del post-islamismo en la marginación de los grupos que buscan restaurar el califato o que utilizan la violencia para lograr sus fines. Roy y Kepel arguyen que los post-islamistas sufren de un tipo de falsa consciencia, avanzando políticas seculares sin darse cuenta al relegar la religión a la esfera privada. Desgraciadamente, su énfasis en el post-islamismo como freno al islam radical ha polarizado el término y embarrado su significado entre los académicos que ahora le dan diferentes significados”.

¹⁴⁹ Tal y como se explica en Filali-Ansary, A. (2004). *Repensar el islam: los discursos de la reforma*. Barcelona, Bellaterra: 150-160, los juristas que codificaron la ley islámica insistieron más en los deberes que en los derechos.

¹⁵⁰ Bayat, A. (ed.) (2013). *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. Oxford, Oxford University Press: 8.

¹⁵¹ Véase Hamid, Sh. (2014). *Temptations of Power. Islamists and Illiberal Democracy in a New Middle East*. Oxford, Oxford University Press.

Si inicialmente, debido a los escasos aspectos que a nivel de gobierno podían analizarse, se centraba exclusivamente en tendencias sociales concretamente en la República Islámica de Irán, la esencia del término estaba en una metamorfosis del islamismo en lo referente a sus ideas y prácticas. Es decir, para él era un término claramente analítico y no necesariamente referido a una etapa como había hecho Roy, cuyo argumento del ‘fracaso’ implicaba el fin de una etapa y el comienzo de otra. Para Bayat, el post-Islamismo, que como bien explica tiene en su formulación una clara impronta iraní –cuyo punto de partida es la muerte del Imam Khomeini y el desencanto general con el régimen revolucionario-, es una condición y un proyecto.

“En primera instancia, el post-islamismo se refería a una condición social y política en la cual, pasada la fase de experimentación, la atracción, la energía y las fuentes de legitimación del islamismo quedaban exhaustas incluso entre sus otrora más fervientes apoyos y (ante los repetidos fracasos) los intentos pragmáticos de mantener el sistema reforzarían el abandono de algunos principios subyacentes”.

Para él, esa necesidad de reinventarse, provocó un cambio cualitativo en el islamismo que en Irán quedó ejemplificado con la “tremenda transformación del discurso político y religioso” durante los años noventa¹⁵². En definitiva, la idea de post-islamismo es una categoría analítica que supone un cambio en las estrategias, las condiciones y los programas islamistas –aunque no en determinados principios referidos a la moral islámica¹⁵³-, dirigiéndose hacia posturas que aceptan determinados aspectos de lo que se entiende por democracia, de forma consciente y pensada. Pero también, este autor reconoce que, si el término se aplica a los gobiernos post-revoluciones de 2011, se puede caer en una contradicción semántica, como por ejemplo en el caso de los Hermanos Musulmanes egipcios, pues “sus nuevas posturas venían determinadas más por los hechos que por una reflexión deliberada sobre sus ideas anteriores”¹⁵⁴. Este es solo uno de los problemas que presenta este término.

Precisamente, como apunta Roy, son muchos los que han señalado que la limitada experiencia de gobierno de los islamistas hace que parezca precipitado escribir sobre post-islamismo¹⁵⁵. Ahora bien, sí es cierto que los islamistas están continuamente conformando sus políticas y, que de hecho el islamismo *mainstream* ha llegado a la conclusión de que un Estado islámico no es viable y que lo esencial son las alianzas y los compromisos y se centra más en objetivos culturales y sociales que en los meramente políticos¹⁵⁶.

“(La realidad actual) ha alterado las prioridades anteriores del islam político y, en muchos casos, ahora este legitima la autoridad del Estado por razones pragmáticas, pero aún reta al Estado y busca entrar en política y superar las fuentes de opresión con nuevos métodos: acepta las elecciones, no

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ Hamid, Sh. (2014a). “Islamists, Democracy and a New Middle East”. Ponencia en Chatam House, 4 de junio. Transcripción disponible en: http://www.chathamhouse.org/sites/files/chathamhouse/field/field_document/20140604IslamistsDemocracy.pdf [Consulta: 03/10/2014].

¹⁵⁴ Bayat, A (2013). *Op. cit.*:17.

¹⁵⁵ Roy, O. (2012a). *Op. cit.*: 6.

¹⁵⁶ Roy, O. (2012b). *Op. cit.*: 22.

solo para ganar, sino también como una forma de gestionar una escena política diversa, y además acepta gobiernos de coalición con fuerzas seculares”¹⁵⁷.

El no matizar eso es exactamente lo que le criticaba Khaled Hroub a Roy poco antes de que publicara su auto-revisión: “el islamismo ha seguido expandiéndose y ocupando nuevas esferas, retando el argumento del ‘fracaso’ [...] (y) el ‘proyecto del islamismo sigue desarrollándose a distintos niveles, en varias formas y en diversos países y sociedades”¹⁵⁸. En esta misma línea, por tanto, Roy mantiene sus reservas hacia el término post-islamismo, pero ya no habla de fracaso, sino del hecho de que, estando en constante evolución, las fronteras entre islamismo y post-islamismo “están ligadas por profundas continuidades históricas y no divididas por rupturas abruptas”¹⁵⁹. Es en este sentido en el que debe entenderse la afirmación de Ayubi que aparentemente contradice el hecho de que los movimientos islamistas estén más dominados por su contexto que por su ideología. Según Ayubi¹⁶⁰, los movimientos islámicos “no representan doctrinalmente un mero reflejo mecánico de preocupaciones sociales y económicas, (sino que) su discurso adquiere a menudo una autonomía intelectual propia, y los argumentos y contraargumentos pueden ser debatidos como si tuvieran poca relación con los estímulos que los han provocado”. Es decir, que aunque el contexto tiene peso en la actuación política o la estrategia, la evolución de su ideario no necesariamente va pareja a cambios en la situación, sino que puede ir al margen de la misma. Y si Roy apuntaba en su “fracaso”, que el islamismo se había quedado sin nuevos teóricos desde los ochenta aproximadamente, ello no implica necesariamente que su pensamiento se haya quedado oxidado, sino que las referencias se han multiplicado, y sus visiones han pasado a depender más del contexto¹⁶¹. Incluso, su relación con la violencia se ha ido reconfigurando según cambiaba el perfil demográfico de sus seguidores, influidos por una forma más cultural de islam.

Por eso, y no sin razón, a raíz de las revoluciones árabes, Phillip Carl Salzman aseguraba que “el islam político es el marco dominante para aquellos que buscan el cambio en Oriente Medio y lo seguirá siendo durante mucho tiempo”¹⁶². Pero también es cierto que el paso de algunos de ellos de una estrategia de oposición a una de gobierno¹⁶³, e incluso durante el proceso revolucionario primero, les ha obligado en ocasiones a tomar decisiones más a remolque con los hechos que según una estrategia clara y definida¹⁶⁴. Esto puede perfectamente extenderse al resto de la oposición política, lo que incide en el carácter político y no religioso de estos movimientos, y que es fruto de la neutralización de toda oposición por parte de los regímenes dictatoriales. Por ejemplo, en Egipto, los Hermanos Musulmanes tardaron en autorizar la salida de sus integrantes en las manifestaciones de enero y febrero de 2011, aunque algunos

¹⁵⁷ Roy, O. (2012a). *Op. cit.*:11.

¹⁵⁸ Hroub, K. (2010). *Op. cit.*: 10-11.

¹⁵⁹ Roy, O. (2012). *Op. cit.*: 6.

¹⁶⁰ Ayubi, N. (2000). *Op. cit.*:179.

¹⁶¹ Roy, O. (1992). *Op. cit.*: 84.

¹⁶² Salzman, P.C. (2011). “When they Proclaim ‘Islam is the Answer’, What is the Question?: The Return to Political Islam”. En *Journal of the Middle East and North Africa*, vol.2, n.2: 152.

¹⁶³ Sobre los desafíos previos al derrocamiento de Muhammad Mursi, puede leerse Pargeter, A. (2013). *The Muslim Brotherhood: From Opposition to Power*. Londres, Saqi Books, que es la edición revisada y actualizada de Pargeter, A. (2010). *Op. cit.*

¹⁶⁴ Así lo afirma también Bayat, A. (2013). *Op. cit.*: 17, sobre el caso de los Hermanos Musulmanes egipcios.

de sus miembros ya lo habían hecho a título personal. En Siria, aunque algunos miembros jóvenes de la organización habían participado en las llamadas a los días de la ira, no sería hasta un mes y medio después de que las manifestaciones tuvieran más eco en el país, cuando sus líderes en el exilio decidieron reanudar su actividad opositora proactiva, mientras que los jóvenes adeptos de la Hermandad sobre el terreno (aunque se suele negar su presencia en Siria) iban en consonancia con el movimiento social sin una actividad partidista propia¹⁶⁵.

A las críticas al término “post-islamismo” se suma el belga Thomas Pierret¹⁶⁶, que se centra en los problemas analíticos que este plantea. No se trata solo de la implícita secuenciación temporal que se desprende del prefijo “post” (sobre lo que volveremos posteriormente), sino también de cómo parece perpetuar “la tendencia a describir a los ‘islamistas’- los que abogan por el establecimiento de un Estado islámico- en términos monolíticos, porque (dejando de lado actores marginales), solo una corriente relativamente coherente puede someterse a un cambio paradigmático”¹⁶⁷. Es decir, que se volvería, al centrarse en el aspecto *evolutivo* desde posturas más dogmáticas y maximalistas a otras de carácter liberal, a caer en el error que se ha querido resolver desde el inicio: si hay islamismo y post-islamismo, ¿son estos dos de los múltiples tipos de “islamismos” que pretendíamos abarcar en la división inicial o son un mismo tipo que ha cambiado con el tiempo? ¿Se trata de una variedad *sincrónica, diacrónica, o ambas*? La duda es legítima puesto que no se establece una relación en paralelo sino secuencial entre ambos, pero a la vez se tiende a unificar las variantes.

1.3. La opción democrática del islamismo como categoría

Decía Hasan al-Turabi que “la religión en política es que solo Dios lo sabe todo y, con su sabiduría, guía al ser humano hacia el camino recto y le impide caer en la perdición y la corrupción política, además de guiarlo en el ámbito de las leyes y en el resto de ámbitos de la vida”¹⁶⁸. Partiendo de afirmaciones de este tipo, Abdelwahab El-Affendi¹⁶⁹ considera que Turabi ofrecía una imagen según la cual el reformista ha de ser más un “sociólogo” que “un teólogo, un jurista o un místico”, que produzca, en un tiempo en que se cuestiona la relevancia de la religión en la sociedad, argumentos convincentes sobre la relevancia, e incluso necesidad, de la religión en la vida moderna”, y de esta manera, se convertía en el sello que cerraría la experiencia neo-Mahdista en Sudán. Una experiencia esta resultante del descontento causado por los excesos de la revolución mahdista y que provocó un rechazo hacia la intromisión del islam en la política y lo reorientó hacia una opción más espiritual. Teniendo además en cuenta que el descontento provocado por la revolución iraní se erigiría como detonante del post-Islamismo -según Bayat-, la revolución mahdista en Sudán habría

¹⁶⁵ Entrevista on-line con Ibrahim al-Olabi, miembro de los Hermanos Musulmanes (25/09/2013).

¹⁶⁶ En relación con las críticas al término se recomienda la lectura de Gómez García, L. (2012). “Post-Islamism, the Failure of an Idea: Regards on Islam and Nationalism from Khomeini’s Death to the Arab Revolts”. En *Religion Compass* 6/10. Blackwell: 451-466.

¹⁶⁷ Pierret, T. (2013c). “Syria’s Unusual ‘Islamic Trend’: Political Reformists, the Ulema, and Democracy”. En Bayat, A. (ed.) *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. Nueva York, Oxford University Press: 322.

¹⁶⁸ Al-Turabi, H. (sin fecha): *Al-Mustalahat al-siyasiyya fi-l-islam* (Conceptos políticos en el islam). Londres, Saqi: 46.

¹⁶⁹ El Affendi, A. (2013). *Op. cit.*

sido su equivalente un siglo antes y el neo-mahdismo, el equivalente a la etapa post-islamista del islamismo sudanés.

La pregunta que esta situación plantea es: si tras la revolución mahdista el descontento produjo una entrada en la etapa post-islamista, ¿cómo se explica que Hasan al-Turabi volviera a presentar una visión islamista en un contexto post-islamista sin caer en una paradoja terminológica? ¿Cómo tras el descontento de una experiencia islamista se vuelve al islamismo que el prefijo 'post' debería dejar relegado al pasado? El ejemplo sudanés vuelve a poner en tela de juicio la viabilidad de un término que semánticamente implica una correlación temporal -un *antes* y un *después*-, que en el caso sudanés nos situaría frente a la singular secuencia: *antes, después, antes*. Por tanto, coincidimos con Thomas Pierret en su crítica a los problemas analíticos del concepto, que se tornan más complejos cuando este mismo autor se ve obligado a intentar aplicarlo al caso sirio¹⁷⁰.

Aunque después su argumentación va encaminada hacia otros aspectos de la renovación religiosa en Siria y el papel de freno de los ulemas en ese sentido, fruto del sistema baasista y la eliminación de todo margen de maniobra, Pierret incide en que los inicios de los Hermanos Musulmanes en Siria (que anteceden con mucho a la revolución iraní de 1979 que Asef Bayat proponía como fecha de inicio del post-islamismo), por diversos motivos que irán apareciendo a lo largo del estudio, bien podrían incluirse en la categoría de 'post-islamistas' por su defensa de valores como "gobierno parlamentario, pluralismo político, o consideración de los no musulmanes como ciudadanos"¹⁷¹. Con ello, no es que los Hermanos Musulmanes hubieran nacido en un contexto post-islamista como en el caso de Sudán, sino que habrían nacido, valga la simplificación por comodidad analítica, 'post-islamistas', o lo que es lo mismo, serían post-islamistas *avant la lettre*. Esto pone aún más en evidencia los problemas analíticos del término (especialmente en nuestro objeto de estudio) como resultado del prefijo "post", a los que se añade el hecho de que nada garantiza que las organizaciones islámicas no violentas estén

¹⁷⁰ Sin embargo, este autor, quizá por la brevedad de su artículo y porque su intención no es centrarse en los Hermanos Musulmanes, nuestro objeto de estudio, cae en una simplificación que no compartimos. En palabras suyas, "la cruenta represión de la insurrección islámica de 1979-1982, que estuvo cerca de replicar la revolución iraní, fue contrarrestada con un potente movimiento social que incrementó considerablemente la visibilidad de la religión en la vida pública" y la organización de los Hermanos Musulmanes "que había mantenido durante largo tiempo un compromiso con cierta forma de liberalismo político" fue "totalmente erradicada después de dicha insurrección, quedando como una red de unas cuantas docenas de activistas canosos que viven en el exilio entre Europa occidental y Oriente Medio". En Pierret, T. (2013c). *Op. cit.*: 321. Como veremos posteriormente, la realidad es más compleja que la mera existencia de un reducido número de sexagenarios dispersos; sin embargo, Es interesante la insistencia de algunos autores en minimizar el papel de los Hermanos desde 1982 cuando desde 2011 han demostrado que seguían manteniendo una actividad más que moderada. Citamos, por ejemplo, a Fronden, B. (2009). *The Muslim Brotherhood in Egypt, Jordan and Syria: A Comparison*. Tesis del Naval Postgraduate School. Edición electrónica: 25. Según este autor, la historia de los Hermanos Musulmanes sirios "quedo prácticamente escrita y colocada en las estanterías de la historia en la ciudad de Hama, cuando los Hermanos Musulmanes sirios fueron destruidos".

¹⁷¹ Pierret, T. (2013c). *Op. cit.*: 322.

abocadas a una evolución de tendencia liberal, pues todo dependerá de la situación propia en cada país¹⁷².

Si Ferrán Izquierdo señalaba que nada garantizaba que los gobiernos seculares fueran más liberales que los islamistas, tal afirmación ya remite a la falta de tradición de liberalismo y defensa de derechos inalienables del ciudadano o una separación entre lo público y lo privado, lo que presupone que, si partimos de la premisa de que el liberalismo precede a la democracia, los islamistas no adoptarían una democracia liberal. Es más, si partimos de que la categoría tradicionalmente asociada a este tipo de grupos es 'electoral', se incide en su adopción de los mecanismos democráticos, pero no necesariamente en su adopción del liberalismo tan ligada en la tradición occidental a la democracia, a la que dicho liberalismo precedió. Es decir, se adoptaría una democracia procedimental y no una sustancial¹⁷³. En consecuencia, Roy tenía razón al considerar que los islamistas veían en la política un instrumento de moralización; es decir, una mezcla de lo público y lo privado. Por tanto, su liberalismo político, como lo llama Pierret en el caso sirio, no habría ido acompañado de un liberalismo social, lo que implica que –como se irá viendo– se puede ser demócrata e islamista, pero no liberal socialmente porque ese iliberalismo social es parte de su proyecto de Estado:

"(los islamista) tienen de veras una visión del mundo propia, y una visión propia de la sociedad; son islamistas por algo, y por eso los llamamos islamistas, (y) si fueran otra cosa, los llamaríamos de otra manera, por lo que considero que los islamistas son, por definición, algo iliberales"¹⁷⁴.

Más aún, "su iliberalismo es producto de su islamismo [...] y la democracia iliberal no es un hecho desafortunado de la vida, sino algo en lo que creer y a lo que aspirar"¹⁷⁵. Es decir, no se trata de un fallo evolutivo, sino de un fin en sí mismo, retando la correlación tradicional entre liberalismo y democracia.

Incluso teniendo en cuenta que dentro del islamismo no hay una tendencia monolítica, podría por tanto decirse que sí existe al menos una característica común a ellos: el iliberalismo en lo

¹⁷² Brown, N., Hamzawy, A. y Ottaway, M. (2006). "Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab World: Exploring the Gray Zones". En *Carnegie Endowment*. Disponible en: <http://carnegieendowment.org/2006/03/08/islamist-movements-and-democratic-process-in-arab-world-exploring-gray-zones> [Consulta: 21/10/2014].

¹⁷³ Precisamente, la democracia procedimental o institucional (procedural democracy) es aquella que se basa en la participación de los ciudadanos por medio del voto de sus representantes, que pueden criticar a sus líderes. Sin embargo, es la democracia sustantiva (substantive democracy) la que se centra en los resultados palpables de la misma. Es decir, aquella en que los resultados efectivos son acordes a las necesidades de la ciudadanía. Básicamente, la diferencia entre ambos conceptos es la diferencia entre la forma de hacer política y el contenido de la misma. Para un estudio más en profundidad, véase: Doherty, D. y Mecellem, J. "Procedural and Substantive Conceptions of Democracy on Four Arab Countries". Sin fecha ni lugar de publicación, disponible (con variaciones de título debido a su carácter de publicación no oficial en internet). Puede consultarse en: http://pol.illinoisstate.edu/downloads/conferences/2012/3A_MECELLEMConceptions%20of%20Democracy.pdf [Consulta: 08/10/2014].

¹⁷⁴ Hamid, Sh. (2014a). *Op. cit.*

¹⁷⁵ Hamid, Sh. (2014b): "The Future of Democracy in the Middle East: Islamist and Illiberal". En *The Atlantic*, 6 de mayo. Disponible en: <http://www.theatlantic.com/international/archive/2014/05/democracys-future-in-the-middle-east-islamist-and-illiberal/361791/> [Consulta: 03/10/2014].

que respecta a lo moral y el ámbito religioso, que se traduce en cuestiones de género y desigualdad entre creyentes y no creyentes. Esto lo compartiría también el post-islamismo, que en puridad debería enunciarse en plural. Si consideramos que los Hermanos sirios eran post-islamistas *avant la lettre*, teniendo en cuenta que surgieron de la agrupación de varias asociaciones islámicas, en sí mismos contenían varias tendencias, las cuales iban desde los demócratas iliberales en asuntos privados regulados como públicos a los menos inclusivos. Por tanto, igual que al término 'islamismo' no puede asociársele un carácter monolítico, tampoco puede hacerse lo propio con el 'post-islamismo', en el sentido de que dentro de un movimiento mismo, también hay discrepancias y porque entre 'post-islamismos' (ninguno de los casos explicados en el libro de Asef Bayat coincide plenamente ni en sus causas, ni en su desarrollo) también sería necesario recurrir al plural para enunciarlo.

Partiendo de la afirmación de Ibrahim al-Masry, líder de la Yama'a Islamiyya, rama libanesa de los Hermanos Musulmanes, que nació al calor de su mentora siria, de que "probablemente Mustafa al-Siba'i fue más progresista que muchos otros"¹⁷⁶ (sin dejar de ser iliberal en materia social), afirmamos por tanto la posibilidad de que exista diversidad dentro no solo del 'islamismo', sino también del 'post-islamismo' (si lo entendemos en su definición y olvidamos, por razones prácticas y para poder aplicarlo aquí, su prefijo temporal). Sin embargo, rechazamos el término por los problemas semánticos que plantea su uso para nuestro estudio concreto.

En consecuencia, necesitamos una categoría nueva que sirva para definir una tendencia dentro de un grupo con una enorme complejidad interna: los Hermanos Musulmanes en Siria. Descartando las categorizaciones generales que pretenden enmarcar a movimientos dispares que cronológicamente divergen entre sí, proponemos el uso, para el caso de Siria –que sin duda podría extenderse a otros-, de la expresión 'opción democrática del islamismo'. Una expresión esta que pueda aplicarse a una o varias etapas de la experiencia del grupo, que dé cuenta de las variedades en cuanto a las tendencias, generaciones o incluso individuos dentro del mismo, que no necesariamente haya de referirse a un proyecto consciente como el post-islamismo, rompiendo así el aparente carácter monolítico del post-islamismo –que a su vez implica una fuerte cohesión dentro del movimiento islamista-, y cuya defensa implica la existencia de un proceso evolutivo sin retorno. Todo ello sin renunciar al carácter iliberal intrínseco a su proyecto en materia social, que se manifiesta especialmente en temas como la igualdad entre géneros, y entre creyentes y no creyentes. Proponiendo el uso de la expresión *opción democrática del islamismo*, que pasamos a explicar a continuación, no se pretende descartar la operatividad de esta definición en determinados contextos, sino mostrar que, en nuestro caso, apenas alcanza a ilustrar la evolución de los Hermanos Musulmanes sirios.

A diferencia del concepto de 'democracia islámica', la opción democrática del islamismo no se plantea como sistema de gobierno que adapta preceptos religiosos del marco de la jurisprudencia islámica a otros de la teoría de la democracia para establecer un sistema propio de gobierno en países de mayoría musulmana como se explicaba al inicio. Tampoco implica la existencia de un mayor peso del contexto ni de un abandono de la ideología religiosa y moral

¹⁷⁶ Entrevista en Beirut (31/01/2013).

del grupo implícita en su nombre¹⁷⁷. Es decir, que el compromiso con el islam es lo que define al grupo y ello implica una influencia del mismo en su forma de actuar y en sus decisiones políticas, al estilo de los cristiano-demócratas, por ejemplo, pero también en su comprensión de la moralidad social, disociando liberalismo y democracia.

1.4. Conclusiones

La categoría de opción democrática del islamismo que proponemos como marco para este estudio es esa que acepta la posibilidad de existencia de diferencias -y por ende de pluralismo¹⁷⁸-, de igualdad entre los componentes de la sociedad en el marco del concepto de ciudadanía, de alternancia que evita la fosilización en el poder y por tanto entiende la democracia como un ejercicio de oposición como se resaltaba al principio. La duda que se plantea es cuál sería el grado de injerencia en la moral social –que es parte de su programa- y qué principios ‘inalienables’ violaría¹⁷⁹, siempre teniendo en cuenta que en la mayoría de los casos, los islamistas son un reflejo de la sociedad que los elige y no vienen a traer un cambio radical. Esta opción es eso: una opción entre otras. Una opción que no define monolíticamente a un movimiento, sino que este, o sectores del mismo, deciden escogerla en un momento dado, ya sea en su fundación, en su desarrollo, en una etapa posterior a algún hecho concreto (como apuntaba el concepto de post-islamismo) o a lo largo de toda su trayectoria. Esta elección a su vez no supone una renuncia a los preceptos básicos que consideran que el islam ha de formar parte de la vida política, o lo que es lo mismo, a las bases de su ideología. Sin embargo, sí tiene en cuenta el contexto.

En este estudio se parte, a tenor de lo expuesto anteriormente, de la idea de que la aceptación de determinados postulados de carácter democrático es una opción que en el caso concreto de los Hermanos Musulmanes sirios entre su fundación hasta finales de 2014 cuando el destino de Siria parece aún incierto se ha adoptado bajo diferentes coyunturas. Lo anterior no siempre se ha realizado de forma unánime, pero sí ha venido impulsado por importantes figuras de la misma y que incluso ha sido el resultado de revisiones de estrategias radicalmente opuestas que no han funcionado, pero que también tuvieron mucho que ver con el contexto concreto de la llegada al poder de Hafez al-Asad. Actualmente, quien representa esta opción de forma más clara es la generación de 25 a 40 años, que lucha por abrirse paso en las filas de la Hermandad hacia los estamentos más altos y hacer de esa opción la seña distintiva del grupo y permitir que su visión prevalezca entre la sociedad siria. De este modo, se cambiaría la percepción predominante sobre los Hermanos Musulmanes, ligados durante décadas a la

¹⁷⁷ Asegura Walzer, M. (2007). *Thinking Politically: Essays in Political Theory*. Londres, Yale University Press: 147 que “no puede esperarse que hombres y mujeres con convicciones religiosas las dejen atrás al entrar en el terreno político”.

¹⁷⁸ Recuérdense las expresiones “políticamente pluralista” y “religiosamente inclusiva” de la definición de Gómez, L. (2009). *Op. cit.*: 165-170.

¹⁷⁹ Akyol, M. (2014): “Can Islamists Be Liberals?” En *The New York Times*, 14 de mayo, se preguntaba precisamente por eso en relación con el caso turco y las políticas sociales a adoptar por el AKP como la promoción del islam y el dominio sobre los contenidos de los medios. Para él, “el gobierno ha de proteger las libertades civiles, incluyendo la ‘libertad de pecar’, y limitar a aquello que buscan hacer uso del poder estatal para imponer sus valores sobre otros”.

memoria de los sucesos de Hama y cuya actuación en los organismos opositores al régimen sirio ha sido calificada de acaparadora desde 2011.

PARTE DOS: UNA HERMANDAD ATÍPICA

Capítulo 2. Figuras clave en el pensamiento original de los Hermanos Musulmanes sirios

2.1. La centralidad de las teorías de Mustafa al-Siba'i y Sa'id Hawa

En el capítulo anterior ha quedado delimitado el marco teórico en el que nos moveremos a lo largo de este estudio y es precisamente en el presente apartado en el que daremos las claves para comprender por qué los Hermanos Musulmanes sirios no pueden responder al paradigma que presupone que existe una evolución desde el islamismo al post-islamismo. Por el contrario, esta rama de la Hermandad constituye una importante excepción debido a que en sus inicios presentaban ya importantes características de lo que se suele denominar 'post-islamismo'. Para ello, recurriremos al estudio de dos figuras clave en la historia de la Hermandad siria, ideólogos pioneros del movimiento y que en muchos aspectos, a día de hoy, serían "más progresistas que muchos Hermanos sirios en la actualidad"¹⁸⁰.

Al igual que para comprender el origen y postulados primigenios de los Hermanos Musulmanes en Egipto, han de estudiarse la biografía, discursos y trayectoria de pensamiento de Hasan al-Banna, en el caso de los Hermanos Musulmanes en Siria, Mustafa al-Siba'i -y posteriormente Sa'id Hawwa- desempeñan una función crucial en la gestación y desarrollo del pensamiento de esta rama de la Hermandad, por lo que su estudio resulta imperativo. Si bien es cierto que Siba'i conoció de cerca el pensamiento de Al-Banna y fundó la Hermandad siria según su modelo, y que Siria y Egipto fueron testigos del nacimiento de sus ramas locales de la Hermandad en el contexto de lucha contra el dominio colonial y las injerencias extranjeras en sus respectivos países, en Siria, la génesis de la rama local fue marcadamente distinta¹⁸¹.

Repasando la vida de quien fuera presidente de Siria durante 29 años –Hafez al-Asad-, Patrick Seale recordaba los inicios de la Hermandad en un intento de buscar las causas primigenias de su enfrentamiento posterior con el régimen:

"Ya desde su infancia, (Asad) se había enfrentado a los Hermanos Musulmanes en sus primeras peleas en el patio del colegio en Latakia. De hecho, una corriente organizada de activismo musulmán había existido en Siria desde los años 30 cuando, al final de dicha década, habían surgido algunos núcleos de resistencia islámica contra el gobierno francés en varias ciudades sirias. Paradójicamente, fueron los franceses quienes en 1938 provocaron que estos grupos aislados se unieran en una única organización a nivel nacional, al insistir en traer a colación la polémica cuestión de la enseñanza islámica en los colegios. Este debate había impulsado el nacimiento de *Shabab Muhammad* (los Jóvenes de Mahoma) [...], que Siba'i unió a los Hermanos Musulmanes egipcios¹⁸², logrando en 1949

¹⁸⁰ Entrevista con Ibrahim al-Masry, secretario general de la Yama'a Islamiyya libanesa (Beirut, 31/01/2013), refiriéndose en concreto a Mustafa al-Siba'i.

¹⁸¹ Tal y como indica Teitelbaum, J. (2004). "The Mulim Brotherhood and the 'struggle for Syria', 1947-1958: Between Accommodation and Ideology". En *Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 40, n. 3: 134-135, en sus inicios los Hermanos sirios fueron "un cuerpo político, que participó en el torrente de la política parlamentaria siria en esos años, lo cual impuso unos modos de actuación muy diferentes a los de sus homólogos egipcios" (énfasis en el original).

¹⁸² Según Saad al-Din, A. (2006). *Al-Ijwan al-Muslimun fi-Suriya: Mudhakkirat wa dhikrayat* (Los Hermanos Musulmanes en Siria: recuerdos y memorias). Ammán, Dar Ammar, tomo 1: 76, Mustafa al-Siba'i juró obediencia a Hasan al-Banna en 1947 en El Cairo, acompañado de Muhammad al-Hamid –

adquirir tal fuerza política que accedió al parlamento en Damasco. Desde entonces, el islam político en Siria pasó a ser un actor fuerte en la escena siria, tal y como descubrió Asad en el colegio, un actor, no obstante, que no era *ni tan poderoso como para dominar, ni tan débil como para ser eliminado* (énfasis añadido)¹⁸³.

De hecho, este mismo autor aseguraba que:

“No está de más recordar que el Frente Islámico Socialista (órgano político de los Hermanos Sirios en la independencia), al contrario que los Hermanos Musulmanes en Egipto, lejos de ser un instrumento político y para-militar bien organizado, era un auténtico portavoz de las masas sirias, que eran y siguen siendo musulmanes fervientes”¹⁸⁴.

Es decir, que, a diferencia de Egipto, la rama local de los Hermanos Musulmanes surgió de la unión y adhesión de varias agrupaciones religiosas preexistentes en distintas ciudades. Así, en Siria, además de producirse una adaptación local, el contexto de creación a partir de una unificación supuso que no hubiera un verdadero ‘fundador’¹⁸⁵, y por tanto, tampoco una matriz única de pensamiento, incluso durante los primeros años de gestación del movimiento. Precisamente a raíz de las divisiones locales y de pensamiento originales, los Hermanos se enfrentarían a dificultades de organización y episodios de contestación a los sucesivos liderazgos, incluido el propio Siba’i, quien originalmente había sido un simple miembro de una de las asociaciones de Damasco *-Abna’ al-Shubban al-muslimin* (Hijos de los jóvenes musulmanes)-, que al parecer fue fundada por Muhammad al-Mubarak, posterior parlamentario de la Hermandad¹⁸⁶.

Así, aunque Khalil Al-Anani¹⁸⁷ arguye, refiriéndose al caso egipcio, que “el mantenimiento de la organización de los Hermanos Musulmanes se puede atribuir, además de a otros factores, a su resistencia y distintiva identidad que había sido creada y mantenida por el pensamiento, visión del mundo y el proyecto de Al-Banna”, Siria sería la excepción que confirma la regla. En este país, Mustafa al-Siba’i, ‘su fundador’ se erigió como una figura que en ocasiones no logró atraer el apoyo de todo su grupo, pero cuya influencia no pasaría desapercibida como epítome de lo que consideramos ‘la opción democrática del islamismo’. Siba’i fue un líder islamista que optó por la participación parlamentaria como la mejor forma de servir a su país, en vez de mantenerse al margen del sistema como en el caso egipcio¹⁸⁸.

figura muy influyente en la Hermandad siria, aunque la abandonó formalmente en 1952- y otros, y en ese momento se decidió que Siba’i fuera el primer líder de los Hermanos sirios.

¹⁸³ Seale, P. (1989). *Asad of Syria: The Struggle for the Middle East*. Londres, University of California Press: 322.

¹⁸⁴ Seale, P. (1964). *The Struggle for Syria: A Study in Post-War Arab Politics, 1945-1958*. Londres, Yale University Press: 102.

¹⁸⁵ Según cuenta Saad al-Din, A. (2006). *Op. cit.*: 49, el nombre que se impuso a la organización se tomó de la *Yama’iyyat al-ikhwan al-muslimin* (Asociación de los Hermanos Musulmanes) fundada en 1931 en Hama cuyo padre espiritual sería Muhammad al-Hamid –figura muy influyente en los Hermanos-, y cuyo nombre adoptó Siba’i para su propia asociación en Homs (1942).

¹⁸⁶ *Ibidem*: 48.

¹⁸⁷ Al-Anani, K. (2013). “The Power of the Jama’a: The Role of Hasan Al-Banna in Constructing the Muslim Brotherhood’s Collective Identity”. En *Sociology of Islam*, vol. 1, n. 1: 43.

¹⁸⁸ En conversaciones informales con varios miembros de la Hermandad en Londres en julio y agosto de 2011 insistían en este punto como una diferencia para asegurar que la Organización Internacional de los

No obstante, a pesar de ser el 'fundador' o, quizá a efectos semánticos sea más conveniente decir 'unificador' de las agrupaciones religiosas sirias, no sería su legado el que se mantendría de forma unánime en las filas de los Hermanos y sería necesaria una posterior 'renovación' o 'relectura'¹⁸⁹ para devolver a primera fila el pensamiento de Siba'í tras la debacle de Hama de 1982 de la que se hablará posteriormente. De hecho, como señala Hanna Batatu, "los Hermanos bajo el liderazgo de Siba'í no desarrollaron una organización elaborada y disciplinada como en Egipto, sino que operaban de una forma más tradicional por medio de relaciones personales entre sus líderes y/o ulemas de pensamiento similar en las mezquitas y asociaciones islámicas locales"¹⁹⁰.

Debido en parte, pero no en exclusiva, a esta particularidad, Mustafa al-Siba'í no ha sido la única figura clave en la historia de la Hermandad siria, sino que su impacto bien podría equipararse con el de Sa'id Hawa, calificado de radical por algunos autores¹⁹¹, pero cuyo pensamiento ha de situarse en su contexto de evolución a fin de comprender su evolución hacia la radicalización.

Para estudiar a estas dos figuras, nos apoyaremos en sus escritos, que en definitiva definen mejor que cualquier cosa que de ellos se haya escrito sus ideas, y esto es así porque ya en la introducción apuntábamos la idea de la necesidad de recurrir a las fuentes primarias, muchas de ellas poco exploradas en el estudio de los Hermanos Musulmanes sirios, sobre todo en lo que a sus primeras figuras se refiere. No solo se tendrán en cuenta sus autobiografías, que en el caso de Siba'í se trata más bien de un compendio de enseñanzas y moralejas que dice haber adquirido a lo largo de su vida, sin fecharlas (salvo excepciones) ni relacionarlas con ningún hecho concreto, y que versan sobre aspectos que van desde la mujer a los golpes de Estado; sino también sus escritos teóricos y las ideas que de ellos se desprenden y que muestran importantes peculiaridades de los Hermanos sirios. A diferencia de Hassan al-Banna cuya producción es limitada e inconclusa en lo que a algunos temas se refiere, Siba'í sí dejó material suficiente para evaluar su pensamiento de forma global.

Hermanos Musulmanes es una organización que comparte una serie de principios, pero cuyas relaciones son "meramente de consulta entre los miembros, pero cuyos consejos o deliberaciones no son vinculantes".

¹⁸⁹ Entrevista con Zuhair Salim en Londres (29/07/2011).

¹⁹⁰ Esta relación entre maestro y discípulo tiene un gran impacto en la estructura organizativa de los Hermanos Musulmanes en la línea de lo apuntado por Hammoudi, A. (2007). *Maestro y discípulo: fundamentos culturales del autoritarismo en el mundo árabe*. Barcelona, Anthropos, y Batatu, H. (1999). *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics*. Princeton, Princeton University Press: 279. Como señala en los capítulos tercero y cuarto de su libro al estudiar la presencia de los Hermanos y su ideología en el continente europeo, Pargeter, A. (2010). *The Muslim Brotherhood: The Burden of Tradition*. Londres, Saqi, la formación de redes en Europa seguiría este patrón. En el caso de los Hermanos sirios, la figura clave sería Issam al-Attar, de quien se hablará a lo largo de este capítulo.

¹⁹¹ Considerado un referente entre grupos yihadistas internacionales, que toman sus escritos más combativos como referencia, ello ha llevado a que muchos, como por ejemplo Weismann, I. (2007). "Sa'id Hawwa: the Making of a Radical Muslim thinker in Modern Syria". En *Middle Eastern Studies*, vol. 29, n.4: 601-623, lo consideren un equivalente del egipcio Sayyid Outb del que se habló en el capítulo anterior.

2.2. Mustafa al-Siba'i, ¿post-islamista *avant la lettre*?

2.2.1. Algunos aspectos ilustrativos de su actuación política

Decía Mustafa al-Siba'i en la introducción a su compendio de lecciones que consideraba haber extraído de la vida¹⁹²:

“Creo que las generaciones que nos suceden tienen derecho a conocer nuestra experiencia para aprovecharla si hay en ella algo que aprovechar, y eso es lo mejor que le podemos ofrecer. No podemos inculcarles todas nuestras ideas, porque además no tenemos derecho a ello, pero sí podemos aconsejarles. El mejor consejo es lo que la vida nos ha dado [...]; pues la gente, aunque sus formas de pensar, bagaje e impronta cambien, tienen en común muchas vivencias, deseos, necesidades y objetivos”.

Y a aquellos que han diferido con él a lo largo de su vida, “solo les pido que me lean, como si fuera otro punto de vista sobre los problemas de nuestra sociedad, pues no se puede ser justo con aquellos con quien se difiere si no se les escucha y se tiene en cuenta aquello que pueden aportar. Tal vez, si se desea encontrar la verdad, se vea lo cierto en algo que se consideraba erróneo”. Así, Siba'i aconsejaba, desde su experiencia, el respeto a la diversidad de opiniones, el *ijtilaf*.

Dicho esto, partiremos de la obra de Mustafa al-Siba'i y su producción para adentrarnos en su pensamiento que, como ya se ha mencionado, no fue la única línea dominante en el seno de la Hermandad siria, pero que sí ha calado con fuerza en las nuevas generaciones que no vivieron directamente la represión de los setenta y ochenta¹⁹³. Este pensamiento irá apoyado por aspectos y episodios concretos de su biografía que lo ejemplifiquen. Así, por ejemplo, es oportuno, si se menciona su vocación nacionalista y su defensa de la autodeterminación de los pueblos, citar el hecho de que en su viaje a El Cairo en 1933, cuando conoció a Hasan al-Banna –de cuyo pensamiento lo que más le convenció fue su versión ‘holística’ (*shumuli*) del islam¹⁹⁴–, apoyó la lucha anticolonial contra los británicos, o que se solidarizó también con los iraquíes liderados por Rashid Aali al-Kaylani, que se levantaron contra Gran Bretaña. En esta misma línea, no ha de extrañar pues, que en 1956 pidiera al gobierno que se permitiera a los Hermanos sirios ir a Egipto a luchar durante la crisis del canal de Suez, debido a las buenas relaciones del gobierno del momento –liderado por el Partido Nacional, opuesto a la influencia hachemí en Siria a través de Iraq (contra la que los Hermanos también se posicionaban)¹⁹⁵–.

¹⁹² Al-Sibai, M. (1962). *Hakadha 'alamatni al-hayat* (Así aprendí de la vida): 2. Versión digitalizada disponible en: http://www.4shared.com/office/TnL1yrhv/_____.html [Consulta: 16/11/2013].

¹⁹³ Fajri, Z. (2013). “Mustafa al-Siba'i: Al-Qa'id al-Fadh” (Mustafa al-Siba'i: el líder inigualable). En *Al-Ahd*, n. 12, 15 de agosto: 12, describe la figura de Mustafa Sibai como la de “un líder inusitado” y se destacan los aspectos de su vida relacionados con la Hermandad y algunas de sus ideas, recuperando una figura que en años previos parecía olvidada.

¹⁹⁴ Tal y como repite en varias ocasiones Saad al-Din, A. (2006). *Op. cit.*

¹⁹⁵ Uno de los principales debates parlamentarios del momento era el posicionamiento entre los poderes regionales e internacionales en pleno contexto de guerra fría. El otro gran partido, el Partido del Pueblo- al que los Hermanos se opusieron especialmente tras el derrocamiento de la dictadura militar de Adib al-Shishakli que disolvió los partidos (hasta su derrocamiento en 1954). El Partido del Pueblo era en realidad muy similar en sus postulados (ambos nacieron de la escisión del Bloque Nacional que surgió contra el Mandato francés) al Partido Nacional, pero a diferencia de este, sí

con el Egipto de Naser y con la URSS, a pesar de que estos dos aliados poco comulgaban con los Hermanos Musulmanes. No obstante, ante las políticas del bloque occidental de cara a Israel, en una manifestación organizada el 12 de marzo de 1950, Mustafa al-Siba'i declaraba que: "No dudaremos en ponernos de parte del bloque del Este si las democracias no nos hacen justicia... A quienes dicen que el bloque del Este nunca ha sido nuestro amigo, les pregunto ¿cuándo lo ha sido el del Oeste? Nos pondremos del lado de Rusia aunque se trate del mismísimo Diablo"¹⁹⁶.

En otro contexto, que denota la importancia que para él revestía la defensa de los derechos civiles y la soberanía de Siria a pesar de la anterior arenga, en 1949 -con el trasfondo ensombrecido ya apuntado de las rivalidades entre quienes apoyaban la unión con Iraq, bajo la monarquía Hachemí aún, y quienes la rechazaban-, el juramento que debían hacer los miembros de la Asamblea Constituyente, de la cual Siba'i era miembro, provocó la ira entre quienes se negaban a aceptar la unión, alegando que en dicho juramento se omitía la mención del régimen republicano en Siria¹⁹⁷. Mustafa al-Siba'i no dudó en sumarse al Frente Republicano, que pretendía defender la integridad territorial de Siria y su independencia dentro de su sistema republicano. El intento fracasó, pero sin duda, la postura de Sibai fue clara (27/12/1949):

"Nosotros siempre, desde que éramos niños, hemos abogado por la unidad árabe, pero esta unidad impide la realización de algunas aspiraciones. A este país le gusta el sistema parlamentario y lo ha abrazado desde el primer momento. Y con toda fe, sinceridad y claridad anunciamos que no queremos una alternativa al sistema republicano, sino que queremos para nuestra patria un régimen popular democrático, basado en la voluntad popular y en el que se refleje dicha voluntad"¹⁹⁸.

Lo mismo se podía leer en el programa electoral del Frente Islámico Socialista formado por el propio Siba'i en 1949 como brazo político de la Hermandad y como fuerza de oposición a la injerencia militar de Husni al-Za'im¹⁹⁹ en política, donde en el apartado de política interior se detalla que entre los objetivos del gobierno ha de estar "proteger la decisión política interna

abogaba por la unión con Iraq. Sus diferencias eran más regionales y de influencias que de política interna, aunque la vida política desde la independencia la dirigió en realidad el ejército con continuos golpes de estado. De hecho, nada impidió que Sibai, partidario de la reforma agraria como se verá posteriormente, se aliara con el ala no terrateniente de este partido, según explica Barut, M. Y. (1994). *Yathrib al-yadida: al-harakat al-islamiyya al-rahina* (La nueva Yathrib: los movimientos islámicos actuales). Londres, Dar al-Rayyes: 99-100. Para una visión más profunda y concienzuda de esta etapa, véase Seale, P. (1964). *Op. cit.*

¹⁹⁶ Seale, P. (1964). *Op. cit.*: 102.

¹⁹⁷ *Ibidem*: 85.

¹⁹⁸ Zarzour, A. (2000). *Mustafa al-Siba'i: al-da'iya al-muyaddid* (Mustafa al-Siba'i: el predicador renovador). Damasco, Dar al-Qalam: 267.

¹⁹⁹¹⁹⁹ Aunque en un primer momento, los Hermanos dieron la bienvenida al golpe considerando que si este no hubiera tenido lugar, el pueblo se habría levantado igualmente. Sin embargo, sus esperanzas de instauración de un "verdadero gobierno democrático" quedaron frustradas cuando Za'im apartó al Partido Comunista y los Hermanos del gobierno. Véase Teitelbaum, J. (2004). *Op. cit.*: 139. La petición de dicho *hukm dimuqrati sahih* (verdadero gobierno democrático) viene recogida por Teitelbaum, citando a Reissner, J. (1980). *Ideologie und Politik der muslimbrüder Syrien, Von der Wahlen 1947 bis zum Verbot unter Adib ash-Shishakli 1952*. Freiburg, Klauss Schwarz: 293, que a su vez recoge la fuente original: *Al-Manar*, 2 de abril de 1949.

de toda injerencia extranjera, y preservar el sistema republicano, salvaguardando el equilibrio entre poderes según los límites establecidos por la Constitución”²⁰⁰.

2.2.2. El pensamiento de Siba’i

Habiendo apuntado algunas de las claves del comportamiento político de Siba’i, para analizar su pensamiento es oportuno comenzar con la siguiente afirmación que hace Adnan Saad al-Din en sus memorias: “Desde que me uní a los Hermanos Musulmanes hace 62 años, no he visto ni escuchado, en las decisiones, el programa, o los medios divulgativos de la Hermandad, más que la insistencia en la unidad de la *umma* y en actuar de cara a apagar la fitna sectaria”²⁰¹.

Esa afirmación define en gran medida la trayectoria de pensamiento islámico de Siba’i que demostró una madurez política y una capacidad de adaptación a la realidad siria en la que puso en primer lugar el interés nacional del país sin renunciar a su pensamiento islamista. Cuando el 17 de octubre de 1952 Adib al-Shishakli, que accedió al poder mediante un golpe de estado –como tantos otros en la historia de la Siria independiente-, decretó el cierre de las sedes de los Hermanos Musulmanes y el encarcelamiento de sus líderes²⁰² (además de la disolución de todos los partidos en general), Siba’i fue así de directo²⁰³: “Tal vez, usted entienda el islam como adoración y doctrina, pero nosotros entendemos el islam en su concepto más amplio, como algo que engloba la vida... Y debemos luchar con todos los medios legítimos para devolver a esta tierra el régimen islámico con el que entró en la historia”.

Es complicado saber a qué se refería Mustafa al-Siba’i con “régimen islámico”, aunque teniendo en cuenta su inserción en la ideología común de los Hermanos Musulmanes y viendo su trayectoria previa en la que no se exigía el establecimiento de un Estado islámico en Siria, bien podría estar refiriéndose a la reislamización de la sociedad y la expansión de los valores islámicos dentro de un sistema republicano que él mismo había defendido apenas tres años antes.

Tal defensa del régimen islámico en el marco republicano situaría a Siba’i en un temprano post-islamismo, que presupone una etapa previa islamista en la que se aboga por la instauración y control de un Estado islámico, rechazándose el sistema parlamentario o la consulta al pueblo, y donde toda legislación se rige por la *sharía*. Frente a esto, Siba’i –desde el principio- se amoldaba perfectamente a lo que Bayat define como post-islamismo, con un proyecto consciente, sin haber pasado por una etapa islamista al uso. Es aquí donde encontramos el principal problema del término post-islamismo y la necesidad de matizar el caso sirio como apuntamos en el capítulo anterior. No obstante, en aras del rigor académico, es preciso incluir aquí lo que algunos han advertido como una temprana versión suní, aunque después la abandonaría, de las teorías posteriormente elaboradas por Jomeini²⁰⁴ en el ámbito

²⁰⁰ Saad al-Din, A. (2006). *Op. cit.*:289-290

²⁰¹ Saad al-Din, A. (2007). *Op. cit.*, tomo 2: 439.

²⁰² Este cierre, no obstante, permitió que desarrollaran su labor secreta y se concentraran más en la organización interna del movimiento y en los jóvenes, según afirma Saad al-Din, A. (2006) *Op. cit.*: 464.

²⁰³ *Ibidem. Op. cit.*: 330.

²⁰⁴ Véase Hatina, M. (2010). “An Earlier Sunni Version of Khomeini’s Rule of the Jurist: Muṣṭafā I-Ṣībā’ī on ‘*Ulamā’* and Politics”. En Arabica, n. 57. Para Jomeini, R. (1970). *Al-Hukuma al-islamiyya* (El gobierno

chií. En sus años de estudiante en El Cairo, Siba'i publicó en la revista Al-Fath, cuatro artículos en 1937 en los que, partiendo de la amenaza imperialista, la occidentalización, el problema palestino y la desorientación cultural de los jóvenes, hizo un duro reproche a la impotencia y el inmovilismo de los ulemas, tanto en la prestigiosa Al-Azhar en Egipto, como en las madrasas o escuelas religiosas de Siria.

Su crítica comienza con su "fracaso moral en implementar el decreto coránico de 'prohibir lo incorrecto' en la esfera pública"; sigue con su "fracaso pedagógico en enraizar el conocimiento religioso entre los jóvenes" y termina con su "fracaso político por distanciarse de, o incluso denostar, la política"²⁰⁵. Según Siba'i, citado por Hatina,

"existe un grupo, cuya misión fue designada por Dios como la más importante de todas y cuya autoridad sobrepasa la de todo sultán: la de los ulemas, los herederos de los profetas, los iluminadores de los rituales, el faro de la Tierra, la piedra fundacional de la nación, el repositorio de sabiduría y la vejación de Satán, y a través de cuya agencia, los corazones de la gente honesta laten y los de la gente mentirosa se detienen. La posición de los ulemas es la posición de las estrellas en el cielo, que acaban con la oscuridad en la tierra y el mar"²⁰⁶.

No solo eso, sino que los ulemas han de caminar hasta "llenar la sala del parlamento, ocupar por completo las ramas del gobierno y tener en sus manos las llaves del gobierno", pues "deben recuperar el estatus que ellos concedieron previamente y que fue acaparado por esos que probaron ser una desgracia para el islam y ayudaron a sus enemigos, intencionadamente o no"²⁰⁷.

Pero en cualquier caso, esa temprana militancia a favor del papel de los ulemas cuando aún no se había constituido el grupo de los Hermanos Musulmanes sirios, parece más anecdótica que constante, pues no se refleja en ningún otro escrito. De hecho, este aparente carácter anecdótico es lo que nos lleva a concluir que tras un momento de furor contra el colonialismo plasmado de forma asistemática, Siba'i adoptó conscientemente un modelo democrático de referencia islámica –entendiendo el islam en su "acepción más amplia y como filosofía de vida"²⁰⁸–, como constata, por ejemplo, su defensa de la noción de ciudadanía y de igualdad de derechos, tras la independencia.

islámico). Beirut, Mu'assasat al-Alami l-il majtutat: 75, en ausencia del Imam oculto, los ulemas, los sabios de la religión, los jurisconsultos, son aquellos que lo representan y han de tomar las riendas del poder. Para ello se basa en un hadiz que dice "Los jurisconsultos son los depositarios de la sabiduría de los profetas", que según él "supone que los jurisconsultos son los delegados de los profetas tras los imames y en caso de que estos estén ausentes, se encargan de realizar todas las actividades de los imames".

²⁰⁵ Hatina, M. (2010). *Op. cit.*: 464.

²⁰⁶ En *Ibidem*: 464, a partir de Al-Siba'i, M. (2000), *Aalam wa aamal: silsilat maqalat nushirat fi mayallat al Fath al qahiriyya* (Dolores y esperanzas: serie de artículos publicados en la revista caiota *Al-Fath*), Dar al-Warraaq, Beirut: 12.

²⁰⁷ En *Ibidem*: 466, tomado de Al-Siba'i, M. (2000). *Op. cit.*: 33.

²⁰⁸ Al-Siba'i, M. (sin fecha) *Durus fi da'wat al-ijwan*, sin lugar de publicación: 20, citado por Barut, M. Y. (1994) *Op. cit.*: 28.

2.2.2.1. El concepto de ciudadanía

Retomando lo anterior, si en 2012 Khalil Anani afirmaba que “cuanto más se inserten los islamistas en la esfera pública, menos doctrinarios y más realistas se volverán”²⁰⁹, Mustafa al-Siba'i fue pionero en renunciar a aspectos doctrinales en pro del interés nacional, sin haber ejercido una oposición doctrinal previa, como sí es el caso de los Hermanos Musulmanes egipcios a los que se refería Anani²¹⁰, que iniciaron su labor opositora en términos doctrinales a la caída del Califato.

Ejerciendo su labor en un país como Siria, donde la pluralidad confesional que antes se ha mencionado, es tan solo comparable a la del vecino Líbano, y donde los estatutos personales que rigen temas jurídicos como el matrimonio o la herencia vienen determinados por la confesión a la que cada individuo pertenece (sin contemplarse, por ejemplo, un matrimonio civil), la garantía de los derechos de todas y cada una de esas confesiones, ante una mayoría suní, se tornaba necesaria. Esto solo parecía posible estableciendo una igualdad absoluta entre los grupos confesionales y étnicos²¹¹.

Si durante el imperio islámico aquellos súbditos pertenecientes a las religiones reveladas (judíos, cristianos y posteriormente, sabeos) obtenían el estatuto de 'protegidos' (*dhimmies*), que pagaban un impuesto de capitación (*yizya*) a cambio de ser protegidos y estar exentos del servicio militar, podría deducirse que todo aquel que busca la instauración de un régimen islámico (recuérdese que ese fue el término escogido por Siba'i para contestar a Shishakli) necesariamente considerará que los no musulmanes han de subordinarse a los dirigentes musulmanes. Es decir, que en vez de fomentar una igualdad²¹² basada en el concepto de ciudadanía, se estaría estableciendo una jerarquía confesional en la que una mayoría poblacional suní tendría acceso a puestos de poder y una hegemonía legislativa -debido a su condición religiosa-, frente al resto.

Sin embargo, desde el primer momento, Mustafa al-Siba'i abogó por el uso del concepto de ciudadanía, sin distinciones basadas en la confesión y como medio de unión contra el colonialismo. Así, en 1938, fue uno de los redactores del Comunicado de la Liga de Ulemas de Siria en el que podía leerse:

“Que nuestra arma más fuerte contra el colonialismo en los centros islámicos sea enfrentarnos a él exponiendo sus falsedades y calumnias sobre la religión islámica, y poniendo de manifiesto la realidad social del islam. Esa es la mejor garantía de la unidad nacional entre los hijos del país, ya que el islam, como hemos visto, no congenia con este colonialismo destructivo en ningún tiempo ni lugar, sino con la vida independiente de todos los componentes de la sociedad y respeta la libertad

²⁰⁹ Al-Anani, K. (2012). “Rethinking the Islamists”. En *Al-Ahram Weekly*, n. 1089, 15-21 marzo.

²¹⁰ También cabe destacar la afirmación de Kandil, H. (2015). *Inside the Brotherhood*. Cambridge, Polity Press: 164. “Lo que es particularmente interesante del caso sudanés es que el estar metido en la política de la vida real hizo a los Hermanos mucho menos abstractos y religiosamente deterministas en su pensamiento”. Precisamente, eso fue lo que sucedió en el caso sirio donde en sus inicios dominó el realismo más allá de la doctrina, como se irá viendo en este capítulo.

²¹¹ Sobre este tema, se recomienda leer Gutiérrez de Terán, I. (2003). *Estado y confesión en Oriente Medio: el caso de Siria y Líbano. Religión, taifa y representatividad*. Madrid, Cantarabia.

²¹² De ahí los problemas que presentaba la teoría de J. Voll y J. Esposito sobre la igualdad que veíamos en el capítulo anterior.

religiosa y los derechos de sus fieles más que lo que dicen proteger los derechos de las minorías colonizadas los propios colonialistas. El islam dice a los *ciudadanos* que viven junto a los musulmanes que *sus derechos son los nuestros y sus obligaciones las nuestras*, tal y como han establecido las bases islámicas” (énfasis añadido)²¹³.

De hecho, para justificar esa declaración de intenciones, Siba’i recurrió al ejemplo del segundo califa del islam, Omar b. al-Jattab, que no obligó a pagar el impuesto a aquellos cristianos que no se alzaron como enemigos del Estado²¹⁴.

Así, no ha de extrañar que el borrador emitido por Siba’i a la Asamblea Constituyente de la que formó parte en 1949 contemplara que el islam –que consideraba garantía de igualdad como hemos visto- fuera la religión del Estado²¹⁵. Ahora bien, en su borrador –y aquí es donde Siba’i se desmarca de sus sucesores y homólogos en otros países-, matizaba que “los ciudadanos son iguales en derechos y todos podrán llegar a los más altos cargos del Estado sin discriminación por razones de religión, sexo o idioma (en referencia a los grupos étnicos no árabes)”²¹⁶. Con esto, Siba’i pretendía sencillamente “acercar la legislación civil a las teorías del islam acordes con el espíritu de la época y a las más correctas teorías legales dominantes”, pues “¿qué hay de malo en tomar el islam como legado nacional del que enorgullecerse si su legislación es acorde con las teorías modernas?”²¹⁷, más aún cuando abogaba por la igualdad de oportunidades en el acceso a los cargos estatales.

El resto de países del mundo²¹⁸ -insistía Siba’i- tampoco son homogéneos en su composición confesional y muchos de ellos tienen marcada una religión de Estado, por lo que no estarían haciendo nada diferente si en Siria se estableciera como religión de Estado la religión profesada por la mayoría de ciudadanos, sin que ello repercuta en el resto. Por otra parte, aseguraba que, si durante el gobierno del imperio Islámico no se les habían negado derechos a, por ejemplo, los cristianos –recuérdese el ejemplo de Omar b. al-Jattab-, ¿por qué habrían de negárselos cuando hubiera un parlamento elegido por el pueblo en que tanto cristianos como musulmanes detentaran el poder?

En cualquier caso, la oposición a la que tuvo que hacer frente esta propuesta de Siba’i, en la que no se establecían criterios confesionales para acceder a la presidencia del Estado, hizo que finalmente dicho artículo tercero de la Constitución aún en proceso de redacción se modificara el 6 de julio de 1950, con el apoyo de diversos grupos parlamentarios. Tras el cambio, se estableció que “la religión del Presidente de la República es el islam” (algo que Siba’i no había pedido directamente, pues no había establecido criterios confesionales para ello, tal y como se

²¹³ Comunicado de la primera reunión de ulemas en Damaco, 6-8 de agosto de 1938: <http://goo.gl/ZlxQ0w> [Consulta: 26/10/2013]

²¹⁴ Zarzour, A. (2000). *Op. cit.*: 320.

²¹⁵ Según Saad al-Din, A. (2006). *Op. cit.*: 177, el primero en proponer algo así fue el miembro de los Hermanos y también parlamentario Muhammad al-Mubarak, que abogó por la participación parlamentaria incluso cuando el consejo de *shura* de los Hermanos decidió no hacerlo tras la dictadura de Adib al-Shishakli.

²¹⁶ Zarzour, A. (2000). *Op. cit.*: 270.

²¹⁷ *Ibidem*: 283.

²¹⁸ Winder, B. (2007). “The Establishment of Islam as the Religion of State in Syria”. En *The Muslim World*, vol. 44, n. 3-4, 217-226.

ha señalado en párrafos anteriores), que “la jurisprudencia islámica es *la* (énfasis añadido) fuente principal de legislación” y que “se garantiza la libertad de credo y que el Estado respeta todas las religiones celestiales”. Así, aun garantizando la libertad de credo y el pleno desarrollo de todas las religiones, se establecía que el más alto cargo del Estado sería exclusivamente para musulmanes. Este ejemplo demuestra que el pensamiento de Siba’i en lo referente al concepto de ciudadanía estaba mucho más desarrollado que el de sus propios rivales en el ámbito político e incluso entre algunos de los miembros de la Hermandad, que circunscribieron el cargo de Jefe de Estado a un musulmán (sin especificar la rama del islam a la que debería pertenecer y de ahí que Hafez al-Asad, alauí²¹⁹, se considerase a sí mismo perfectamente legítimo para dicho puesto, y tras él su hijo Bashar al-Asad, mientras que Siba’i no había establecido tal criterio). En cualquier caso, los Hermanos votaron el 5 de septiembre de 1950 a favor de la nueva Constitución, pues, a fin de cuentas, les beneficiaba.

Ahora bien, aunque Siba’i había defendido un concepto de ciudadanía en que se permitía la llegada a los más altos estamentos del Estado de forma explícita a todos independientemente del sexo, etnia o religión, ciertamente Siba’i hacía gala de una importante misoginia que se trasluce en las memorias escritas al final de su vida. Así, la igualdad entre confesiones por la que abogaba parece no extenderse de la misma manera al sexo femenino, incluso aunque hubiera expresado en su borrador constitucional que el sexo no habría de suponer un problema para alcanzar los más altos estamentos. Este es un perfecto ejemplo del carácter iliberal del islamismo más progresista en temas sociales y familiares; es decir los que afectan a la esfera privada, indisoluble en su ideario de la pública. En cualquier caso, aunque Siria había reconocido el derecho de voto de la mujer en 1949 y de presentarse a las elecciones en 1950, no sería hasta mucho después (1973, ya en época de Hafez al-Asad) cuando las primeras cinco mujeres sirias accedieron al parlamento (en la época de la Unión con Egipto hubo dos parlamentarias, pero al haberse diluido las estructuras sirias de gobierno no puede considerarse parte de la evolución del poder legislativo propio sirio). Por tanto, al menos en política, la mujer tenía un papel nulo en la época, bien por tradición, bien por consideraciones de carácter religioso, lo que hace de los postulados de Siba’i una regla más que una excepción. No obstante, Siba’i en ocasiones adoptaba unas posturas bastante duras de cara a la mujer, pero en gran medida referidas a la capacidad de “embaucar” con sus encantos; esto es, en lo referente a la esfera privada.

²¹⁹ Sobre si los alauíes son o no musulmanes se ha escrito mucho, y quizá los estudios más completos sean Friedman, Y. (2009). *The Nuṣayrī -c Alawī*s. Leiden, Brill y Bar-Asher, M. y Kofsky, A. (2002). *The Nuṣayrī -c Alawī Religion*. Londres, Brill. Además, existen estudios realizados por alauíes como Al-Jayr, A. (1991). *Aqidatuna wa waqī'una nahnu al-muslimin al-ya'fariyyin al-'alawiyyin* (La doctrina y realidad de nosotros, los musulmanes yafaríes alauíes) (La doctrina y realidad de nosotros, los musulmanes yafaríes alauíes). Damaco, Kutub Faris Fa'ida. Ali Hasan, A. (1987). *Al-Muslimun al-'alawiyun fi muwayahat al-tayanni* (Los musulmanes alauíes frente a la criminalización). Al-Dar al-Alamiyya, sin lugar de publicación. O del chii Uthman, H. (1994). *Hal al-'alawiyyun shi'a?: Bahth tarjii min waqī' watha'iqihim wa adabihim al-manshura wa gayr al-manshura* (¿Son los alauíes chiíes?: Estudio histórico basado en sus documentos y escritos publicados y no publicados). Beirut, Mua'ssat al-Alami li-l-matbu'at.

Por ejemplo, Siba'i decía que la mujer era "un niño grande que quiere ser tratado como los mayores"²²⁰, además de ser junto con el arte uno de las peores tentaciones del Diablo: "el arte es la guitarra del Diablo; la mujer, sus cuerdas"²²¹. No obstante, esto último viene matizado por el hecho de que en la mujer hay tanto aspectos positivos como negativos: "Tres son las raíces del mal en el mundo: El Diablo, la mujer y el dinero; y tres, las del bien: la razón, la mujer y el dinero"²²². Estos ejemplos, junto con otros, demuestran unos ambiguos sentimientos de Siba'i hacia la mujer, a pesar de su énfasis continuo en la igualdad. Pero no solo en el caso de la mujer, sino también en relación con los no creyentes, laicos o ateos, algo muy común entre los islamistas, que suelen mostrarse tolerantes con otras religiones pero no conciben la realidad del ateísmo o el laicismo²²³ y siempre plantean un lugar para la sharía en el marco de la legislación o una "referencia islámica" en los casos menos dogmáticos, y que es otro de los aspectos de su iliberalismo, que nuevamente mezcla lo público y lo privado. En consecuencia, no debe de extrañar el leer en sus enseñanzas que: "En todo creyente hay signos de la predisposición natural (*fitra*) presente en Mahoma, y en todo infiel, se encuentra parte de la naturaleza del Diablo"²²⁴.

De la misma manera, a la hora de gobernar, parece, según su pensamiento, que solo aquel que sea creyente (*mu'min*, pero no necesariamente *muslim*, musulmán) tendrá las cualidades para ello²²⁵: "La razón del filósofo construye un Estado en el aire; la del contador de historias, un Estado sobre el agua; la del tirano, un Estado sobre la pólvora; y la del creyente, un Estado de raíces sólidas en la tierra, con ramas en el cielo"²²⁶. En este sentido, decía Siba'i que "no hay nada bueno en un gobernante al que no gobierna su religión", aunque también insiste mucho en el uso de la razón y el énfasis en la justicia para no caer en dictaduras dogmáticas: "ni (hay nada bueno en) un ser racional al que no dirige su razón, ni en un sabio al que no guía su conocimiento, ni en alguien fuerte que convierte su justicia en una dictadura"²²⁷. Por ello, en su opinión, aquellos que "comercian con la religión" y no la utilizan en el sentido reformador que él la entiende²²⁸ son para él un "escollo en el camino de toda reforma útil y unos verdaderos enemigos de los reformadores fieles"²²⁹.

En consecuencia, podemos destacar dos importantes aspectos de la ideología de Siba'i en cuanto al concepto de ciudadanía. El primero es que, a pesar de enfatizar la igualdad, en el

²²⁰ Al-Siba'i, M. (1962). *Op. cit.*:35.

²²¹ *Ibidem*: 11.

²²² *Ibidem*: 40.

²²³ Recuérdese en Egipto la negativa reacción de los Hermanos Musulmanes durante la presidencia de Muhammad Mursi a la recomendación de Erdogan de seguir el modelo laico turco. Véase: El Comercial (2012). "Erdogan inicia su gira en busca de liderar la primavera árabe", 13 de septiembre. Disponible en: http://www.elcomercial.com.ar/index.php?option=com_telam&view=deauo&idnota=102624&Itemid=116 [Consulta: 18/02/2014].

²²⁴ Al-Siba'i, M. (1962). *Op. cit.*: 38.

²²⁵ Esto mismo reiteraba Zuhair Salim en una entrevista: "La gente tiene tendencia en nuestras sociedades a fiarse más de alguien religioso que de alguien que no lo es" (Londres, 10/06/2012).

²²⁶ Al-Siba'i, M. (1962). *Op. cit.*: 21.

²²⁷ *Ibidem*: 94.

²²⁸ En Al-Siba'i, M. (1962). *Op. cit.*: 49, afirma que: "Los juicios pueden cambiar: tal vez lo que hoy se ve como retrógrado, fosilizado y retrasado pase mañana a ser reforma, renovación y progreso".

²²⁹ *Ibidem*: 71.

nivel de la igualdad entre sexos, su pensamiento es claramente ambiguo. El segundo es que, considerando que la fe (sin especificar cuál) ha de guiar a quienes gobiernan -porque aquella establece unos principios morales elevados-, considera que aquellos que se dedican a la religión, se perfilan como un importante escollo ante la renovación. Esto, en realidad lo había señalado años atrás al condenar su inmovilismo en esa teoría, que aunque no necesariamente influyó en él, parece precursora del modelo jomenista, explicada más arriba. Del mismo modo, el laicismo queda descartado en su visión del mundo, pues este no establece unos principios morales tan elevados como los que priman en la religión, más aún cuando se entendía que el laicismo había llegado de manos de los colonizadores y en el momento era promovido por ambos bloques de la guerra fría frente a la identidad cultural propia.

2.2.2.2. Siba'i y el socialismo

A pesar de su oposición al laicismo comunista, una de las más conocidas líneas de pensamiento de Mustafa al-Siba'i es la relación que estableció, y defendió, entre el islam y el socialismo, postulado por el cual recibió críticas, y que fue usado en su contra²³⁰. No obstante, nunca dejó de defenderlo y en 1962 se mostraba tajante con aquellos que criticaban su postura y su forma de unir dicha religión con los principios socialistas, derivados de la idea de justicia social en el islam (sobre la cual también teorizó el egipcio Sayyid Qutb²³¹). El 24 de julio de 1962 escribía, para después recopilarlo²³² en su peculiar libro de la vida: "La historia dirá quiénes se han mantenido más acordes con la visión que tiene el islam del mundo: los que defienden el socialismo del islam o los que luchan contra él"

²³⁰ Con esta identificación parcial, Siba'i se puede situar en lo que Muhammad Yamal Barut llama "laicización del islamismo" (*'almanat al-islamiyya*) y que define como el proceso o estado en que "la dimensión laica no niega ni difumina la identidad cultural o espiritual presente en el inconsciente de los musulmanes, sino que permite a esa identidad abrirse a la modernidad y absorberla". Véase, Barut, M. Y. (1994). *Op. cit.*: 17.

²³¹ Véase Qutb, S. (1995). *Al-'Adala al-iytima'iyya fi-l-islam*. El Cairo, Dar al-Shuruq. En relación con esto, cuenta Saad al-Din (2007), *op. cit.*: 379, que asegura haber guardado una buena relación con Sayyid Qutb, que escuchó de este que Michel Aflaq, fundador del Baaz, le había pedido ayuda para conformar un movimiento comunista en la zona. Teniendo en cuenta que no da más detalles (aunque necesariamente tuvo que ser antes de la radicalización del pensamiento de Qutb) y que esto resulta extremadamente extraño, parece una afirmación dudosa; más aún cuando insiste en que Qutb se extrañó de que finalmente Aflaq cambiara su idea y fundara un movimiento nacionalista. En un encuentro posterior con el propio Aflaq, Saad al-Din asegura que le hizo esa misma pregunta, a la que Aflaq no contestó, y cuya respuesta tal vez, y esto es una mera conjetura basada en este dato tan poco fundamentado, fuera que el pensamiento desarrollado posteriormente por Qutb no casaba con el inicial de libros como *La justicia social en el islam*, que tal vez habrían incitado a Aflaq a hacer su oferta, como puede discernirse de la lectura de *Fi sabil al-Baath* –obra fundacional del Baaz de los años cuarenta y disponible en <http://albaath.online.fr/Volume%20I-Chapters/index-Volume%20I-HTML.htm> [Consulta: 08/03/2014]-, donde el islam ocupa un lugar privilegiado aun siendo Aflaq un cristiano. No obstante, según detractores de Saad al-Din como Omar Abd al-Hakim, miembro de la Vanguardia Combatiente, responsable última del enfrentamiento con el régimen de Hafez al-Asad en los 70 y los 80, Saad al-Din había sido en realidad un partidario encubierto del socialismo y el nacionalismo, quizá en un intento por parte de Abd al-Hakim de restarle al líder *ijuani* credenciales como miembro de un movimiento islámico. Véase Abd al-Hakim, O., *Al-thawra al-islamiyya al-yihadiyya fi Suriya: al-tayriba wa-l-ibra* (La revolución islámica yihadista en Siria: experiencia y aprendizaje), sin lugar ni fecha de edición: 187. En consecuencia, es difícil afirmar si realmente Aflaq y Qutb mantuvieron tales contactos.

²³² Al-Siba'i, M. (1962), *op. cit.*: 138.

Pero no solo arremetía contra los pensadores islámicos, los ulemas o los propios Hermanos Musulmanes que se oponían a sus teorías, sino que también aseguraba que los propios socialistas no habían entendido el verdadero espíritu del socialismo:

“Socialistas que os dejáis la vida por levantar estatuas e ídolos: ¿es socialismo derrochar dinero en edificios y estatuas para hacer eternos a los grandes? Ellos son eternos en nuestras almas. ¿Por qué no usar ese dinero para dar de comer a los hambrientos, ropa a los desnudos, casa a los desplazados, conocimiento a los ignorantes, o fuerza a los débiles? El socialismo antes que la propia religión os incitaría a ello si comprendierais el verdadero significado del socialismo y si de veras creyeráis en él”²³³.

Para él, el “objetivo del socialismo, en todas sus versiones, es evitar que un individuo explote el capital para enriquecerse a cuenta de las masas y su miseria”²³⁴. Pero insiste en que su objetivo no es apropiarse del término ‘socialista’ ni proclamarse como tal, sino presentar la ‘legislación islámica’ (*al-tashri’ al-islami*) que vino a hacer realidad el objetivo del socialismo²³⁵, por mucho que una variante del mismo, el comunismo, “no crea en las personas religiosas porque las considera retrógradas”²³⁶. Basándose en este tipo de afirmaciones, Umar Abd Allah²³⁷ asegura que en realidad Siba’i aceptaba el capitalismo, pero que simplemente quería limitar sus consecuencias materialistas y no igualitarias del mismo, y que, a diferencia de él, Issam al-Attar (que asumió el liderazgo tras la muerte de Siba’i), menos populista y más conservador, se negó a ser parte del gobierno moderado y reformista de Bashir al-Azmah (1962) por las “desviaciones comunistas de este”, e incluso llegó a apoyar a Asad en 1970 en su golpe contra Salah Jadid con el deseo de lograr una “acomodación con un Baaz menos ideológico”²³⁸. Parece evidente, pues, que Mustafa al-Siba’i no habría sido partidario de su sucesor Issam al-Attar.

En *Ishtirakiyyat al-islam* (El socialismo del islam)²³⁹ Siba’i comienza defendiéndose de las críticas al propio título del libro, desde las proferidas por quienes consideran que el socialismo es una mera “moda” que no se corresponde con el sistema independiente y eterno del islam, nombre que el propio Dios le puso, y que por tanto, no es lícito cambiar. Del mismo modo, se defiende de los comunistas que consideran que el islam nada tiene de socialista, sino que es una religión “capitalista”²⁴⁰, ya que el islam defiende la propiedad privada como aquello que es fruto del esfuerzo y trabajo de cada uno, pero en ningún caso ello ha de interpretarse, como dice Siba’i como un objetivo para cuya obtención pueda justificarse la explotación de los demás²⁴¹. En este sentido, Siba’i insiste: “si el creyente tiene siempre presente que el dueño de

²³³ *Ibidem*: 100.

²³⁴ *Ibidem*: 6.

²³⁵ *Ibidem*: 6-7.

²³⁶ *Ibidem*: 121.

²³⁷ Abd Allah, U. (1983), *The Islamic Struggle in Syria*. Berkeley, Mizan Press: 118.

²³⁸ Abd Allah, U. (1983). *Op. cit.*: 280-281.

²³⁹ Al-Siba’i, M. (1960). *Ishtirakiyyat al-islam* (El socialismo del islam). Damasco, Imprenta de la Universidad de Damasco

²⁴⁰ *Ibidem*: 5.

²⁴¹ Aunque considera lícita la nacionalización de la propiedad en caso de necesidad, el Estado “ha de compensar a quien ha sido expropiado de forma justa” en *Ibidem*: 94.

todo es solo Dios, se controlará y será menos avaricioso”²⁴². Y es precisamente esa avaricia la que critica Siba’i²⁴³ cuando explica la acalorada discusión que se produjo en la Asamblea Constituyente de 1949 cuando él exigía que se impusieran límites a la propiedad agraria y los grandes propietarios se negaban a ello y cómo estos lograron que la medida se adoptara sin carácter retroactivo, por lo que muchos perdieron la posibilidad de beneficiarse de dicha limitación a la propiedad. Ante tal situación, Siba’i mostraba su asombro: “A nosotros, los que pedíamos que se limitara la propiedad agraria, nos llamaban ‘retrógrados’, y los latifundistas eran los ‘progresistas’”²⁴⁴.

Antes bien, para Siba’i tal polarización entre capitalismo y comunismo no fue más que un acicate para darse cuenta de que

“la Humanidad desea una civilización de otro tipo en la que encontrar su estabilidad propia y en la que no perder sus más altos ideales (y) si el socialismo del islam se aplicara en nuestra sociedad, se beneficiarían de ello todos los ciudadanos”²⁴⁵: musulmanes y cristianos [...], pues una de las ventajas del socialismo en el islam es que reafirma su identidad independiente y se libera de la dependencia ideológica y política que nuestra *umma* tiene de otros países”²⁴⁶.

Esta variante de socialismo se caracteriza por su carácter holístico (pretende mejorar todos los aspectos de la vida y no solo el económico-material), intrínseco (porque nace de la propia fe) y maleable (pues se ha podido adaptar a distintos períodos de la historia)²⁴⁷.

Pero la crítica no es solo hacia quien explota ideológica, política o materialmente desde fuera o desde el interior del mundo islámico, sino que para Siba’i, “la pobreza es una enfermedad social y no un destino escrito”, y por tanto, “nadie debe dejar de esforzarse so pretexto de que Dios ha decidido para él ser pobre”²⁴⁸. Pero igual que es crítico con aquellos que simplemente se resignan, lo es también con el sistema que dice de sí mismo ser el que mejor garantiza la cobertura social (*al-takaful al- iytima’i*). Lo critica porque éste exige que cada mes se paguen unos impuestos para tener acceso a dichos servicios, pero en el sistema islámico, según su aplicación histórica, “no se pide al pobre ni al impedido que pague nada, pues el Estado se encarga de ello sin pedir nada a cambio”²⁴⁹. Tales postulados socialistas se traslucen

²⁴² *Ibidem*: 33.

²⁴³ *Ibidem*: 99.

²⁴⁴ Recuérdese cómo también Siba’i había mantenido una postura mucho más progresista en el borrador de la Constitución sobre la religión del Estado.

²⁴⁵ En este asunto del posicionamiento del islamismo frente al capitalismo y el socialismo, Kandil, H. (2015). *Op. cit.*: 38 cita a Al-Qaradawi, Y. (2000). *Al-sheij al-Gazali kama ‘araftuhu: rihlat nisf qarn* (El sheij Al-Gazali como lo conocí: medio siglo de camino). Cairo, Dar al-Shuruk: 14-15. En palabras de este estudioso de la religión “la economía islámica, según Al-Gazali, ocupa una posición intermedia entre el ‘Comunismo radical y el capitalismo arrogante’: lo capitalistas sacralizan la propiedad privada, lo comunistas la eliminan, y los islamistas la respetan salvo si contradice el interés público”.

²⁴⁶ *Ibidem*: 13-15.

²⁴⁷ Así la definió en la conferencia que dio en la Universidad de Londres el 25 de julio de 1956, invitado por la Liga de Estudiantes Árabes y la Asociación Árabe de dicha universidad, disponible en Saad al-Din (2007). *Op. cit.*: 148-152.

²⁴⁸ Al-Siba’i, M. (1960). *Op. cit.*: 35.

²⁴⁹ Al-Siba’i, M. (1960). *Op. cit.*: 112. Considera además, que el primer Estado donde dominó el espíritu de colaboración entre sus miembros fue el de Medina, en época del Profeta cuyo pacto (a veces calificado de Constitución), insistía en la igualdad entre musulmanes y no musulmanes (cuyo credo y

perfectamente en el programa electoral del Frente Islámico Socialista de 1949, donde, por ejemplo, además de abogar por la nacionalización de las empresas extranjeras con permiso de actividad en Siria, pide que se establezca una institución dedicada a la gestión de la *zakat* (la limosna, que forma parte de los pilares del islam) para luchar contra la pobreza, la enfermedad y la falta de educación²⁵⁰.

Con lo expuesto anteriormente, aunque el libro se publicó años después, no es de extrañar que, para aumentar su base social y materializar su ideario, Siba'i formara un frente político para presentarse a las elecciones parlamentarias en el que convergían diversos bagajes ideológicos: el Frente Islámico Socialista del que ya hemos hablado. Los candidatos electorales eran el propio Mustafa al-Siba'i, Muhammad al-Mubarak y dos candidatos cristianos²⁵¹. Más aún, los Hermanos Musulmanes²⁵² fueron los primeros en declararse no alineados con ninguno de los dos bloques de la guerra fría, muy en la línea de la idea de Siba'i de que el socialismo del islam era un camino independiente que daba a sus sociedades la independencia ideológica y política²⁵³. Su neutralidad, sin embargo, no impediría que la radio egipcia en 1961 utilizara sus postulados en *Ishtirakiyyat al-islam* para justificar los procesos de nacionalización de Gamal Abdel Nasser²⁵⁴, y ello cuando Patrick Seale consideraba que la mayor contribución de los Hermanos Musulmanes entre 1954 y 1955 había sido precisamente su influencia en la opinión pública siria en contra de la revolución egipcia de los Oficiales Libres en 1952²⁵⁵.

Quizá una de las críticas más prominentes al socialismo de Siba'i sea la que elaboró Muhammad al-Hamid, figura muy influyente por ser considerado el padre espiritual de los Hermanos, ulema de formación, y uno de los personajes más conciliadores entre los distintos grupos islámicos, que rechazó tales postulados en una defensa a ultranza de la propiedad privada. En *Nazarat fi ishtirakiyyat al-islam*²⁵⁶, aunque en ningún momento duda de la buena intención de Siba'i a la hora de escribir su obra, e insistiendo en que no pretende en ningún momento ofender al que es su amigo, sentencia: "el islam es el islam, y punto"²⁵⁷, poniendo énfasis en el hecho de que las semejanzas que pueda haber entre algunos postulados islámicos

propiedades estaban asegurados). *Ibidem*: 131-132. De hecho, en su opinión, las famosas 'guerras de apostasía' tras la muerte del Profeta, no tuvieron nada que ver con la fe, pues muchos de los que se negaron a pagar la limosna islámica a Abu Bakr mantuvieron su fe islámica. Sin embargo, la realidad es que este califa se vio obligado a imponer su autoridad, de forma que mediante el pago de la limosna islámica pudiera mantenerse el sistema de provisión del Estado –nutrido por las aportaciones de los más pudientes– a los más pobres, el llamado *takaful iytima'i*. En *Ibidem*: 135-136.

²⁵⁰ Saad al-Din, A. (2006). *Op. cit.*: 292.

²⁵¹ Recordemos que en 2012 el partido de los Hermanos Musulmanes en Egipto, Justicia y Libertad, uno de los vicepresidentes era cristiano, lo mismo que los Hermanos sirios han hecho en el partido creado en verano de 2013 (La Promesa, *al-Wa'd*). En época de Siba'i, en 1949, George Shalub era representante de los barrios cristiano damascenos en el comité del Frente Islámico Socialista, un comité creado especialmente para incluir representación cristiana.

²⁵² Saad al-Din (2007). *Op. cit.*: 354.

²⁵³ Salvo, recuérdese cuando se trataba de Palestina y el juego imperialista en el que parecía necesario tomar partido.

²⁵⁴ *Ibidem*: 160.

²⁵⁵ Seale, P. (1987). *The Struggle for Syria: A study in Post-War Arab Politics, 1945-1958*. Londres, Yale University Press: 180.

²⁵⁶ Al-Hamid, M. (1962). *Natharat fi kitab ishtirakiyyat al-islam*. Sin lugar de edición.

²⁵⁷ *Ibidem*: 7.

y el socialismo no hacen de este último parte del islam. Sobre el asunto de las nacionalizaciones, por ejemplo, dice que “si se hacen sin consentimiento, y por obligación, dejan de ser nacionalizaciones para convertirse en confiscaciones”²⁵⁸. Para ello, se apoya en los escritos de Abu al-Ala al-Maududi en los que este se declara en contra de las nacionalizaciones y del reparto equitativo de la riqueza (tema este último del que Siba’i no habla en ningún momento)²⁵⁹, y no solo eso, sino que considera que el hecho de que en situaciones de emergencia y en nombre del interés general se tome parte de la riqueza de la gente es una medida “temporal”, que no sirve para justificar la nacionalización²⁶⁰.

No obstante, esta respuesta a Siba’i sobrepasa los propios argumentos de este, ya que Al-Hamid entra en distintos aspectos de la legislación islámica que en ocasiones parecen no guardar relación alguna con el propósito de su libro. Por ello, podría asumirse que la crítica es más bien un pretexto para la producción de un libro de contenido mucho más amplio, donde la contestación a Siba’i parece quedar en un segundo plano. Lo que sí es cierto es que esta fue la crítica más punzante a los postulados de Siba’i, crítica que en realidad se centra solo en dos aspectos: la defensa de la propiedad privada en contra de la nacionalización (una defensa que Siba’i también hacía suya, pues veía la nacionalización como medida concreta de urgencia, no como política habitual) y el rechazo a la adición de calificativos o matices a la palabra islam, como en “el socialismo del islam” o “socialismo” islámico, expresión que después de él los Hermanos no volvieron a recuperar.

2.2.2.3. La soberanía popular

Mustafa al-Siba’i, como hemos visto en sus discursos parlamentarios, confiaba en que el mejor sistema de gobierno era el republicano, donde los ciudadanos eligen los cargos, y teóricamente, al Jefe de Estado. Decimos teóricamente porque en los años post-independencia, en Siria, la sucesión de golpes de estado y las intervenciones militares en política desde que Husni al-Za’im inaugurara tal tendencia en 1949, complicaban en gran medida el trabajo institucional y, sobre todo, la elección del Jefe de Estado. Siba’i, como se ha señalado ya, también era partidario de la elaboración de una constitución consensuada entre distintas fuerzas políticas en la que se recogieran derechos y deberes de los ciudadanos. Más aún, consideraba que estos ciudadanos deberían ser iguales ante la ley y depositarios de la soberanía popular.

Precisamente, Siba’i convirtió los golpes²⁶¹ de Estado, que afectaron en gran medida a la vida política siria en sus primeros años, en uno de sus objetos de crítica en sus enseñanzas porque “suponen arrebatarle al pueblo sus derechos en nombre del propio pueblo”²⁶². Es decir, si se le arrebataban sus derechos en su nombre, ello suponía aducir el principio de soberanía popular para justificar un golpe, pero sin aplicarla. En ello, puede entreverse una defensa de ese principio, el cual ha de ser defendido por el propio pueblo y no por nadie en su nombre,

²⁵⁸ *Ibidem*: 49.

²⁵⁹ *Ibidem*: 75-77.

²⁶⁰ *Ibidem*: 83

²⁶¹ Las coordenadas de esta postura de Al-Siba’i, contraria a los golpes de Estado pueden apreciarse en el argumentario de los Hermanos Musulmanes sirios en sus críticas al golpe de Al-Sisi en Egipto.

²⁶² Al-Siba’i, M. (1962), *op. cit.*: 132.

porque “todos cuantos lloriquean por la libertad son o serán sus enemigos”²⁶³, considerando además que la dictadura ha sido la peor forma de apostasía a lo largo de la historia²⁶⁴.

Antes bien, a pesar de las desventajas e inconvenientes de la dictadura, Siba’i veía en ella un impulsor de la soberanía popular según el principio de la *shura*, en la cual aquellos elegidos por el pueblo decidieran entre sí las políticas a adoptar, y por ello criticaba el aura de heroísmo que se creaba en torno a los militares. “Puede que forme parte de la sabiduría de Dios el permitir el gobierno de los dictadores, para que las masas se convenzan de que el gobierno de la *shura* es el camino más constructivo para llegar a la estabilidad, y así no caer en los encantos de una aparente heroicidad”²⁶⁵. Sin embargo, no explicó a qué se refería con un gobierno de *shura*²⁶⁶, aunque teniendo en cuenta su trayectoria parlamentaria bien podría ser una forma de parlamentarismo representativo.

Achacando las desgracias del país a sus gobernantes, pero también a la despreocupación de los ulemas, aseguraba que la solución era volver a la ley de Dios (de la cual hemos hablado anteriormente, y que él entiende como un conjunto de elevados principios morales), y ello solo será posible cuando la “fe en Dios llene los corazones”; es decir, tras una reislamización, proyecto clave de los Hermanos Musulmanes. Hasta entonces, “uno no creerá en una patria, ni en un pueblo, ni en un principio generoso”²⁶⁷, pues “si en el gobierno parlamentario, dominan la fluidez y el caos (si nada pone reglas al ejercicio de los poderes); en el gobierno individual, lo hacen la dominación y la dictadura; y en la ley de Dios, la justicia (como señalaba en *Ishirakiyyat al-islam*) y el orden”²⁶⁸.

En consecuencia, aunque Siba’i confiaba en el parlamentarismo representante de la soberanía popular²⁶⁹ advertía en el sistema sirio unas carencias y un excesivo dominio de los militares que ennegrecían su visión. Lo que la *umma* quiere, decía mientras criticaba el estado de la política en el país y la incapacidad de sus líderes –elegidos, según él por su influencia y no por su aptitud-, es que

“(vosotros los líderes) preservéis sus creencias, respetéis sus costumbres, salvaguardéis sus posesiones, que los protejáis, que les deis tranquilidad... Quieren que os preocupéis por los pueblos igual que por las ciudades²⁷⁰, y por las provincias igual que por la capital, por los hijos de los pobres

²⁶³ *Ibidem*: 132.

²⁶⁴ *Ibidem*: 136.

²⁶⁵ *Ibidem*: 146.

²⁶⁶ Según Barut, M. Y. (1994). *Op. cit.*: 17, centrándose especialmente en la figura de Siba’i, que opone a Hawa en su etapa yihadista, que asegura que no estuvo inspirada en el pensamiento de Siba’i, sino ante todo en el de el pakistaní Al-Mawdudi, “el discurso ‘ijuaní’ considera la *shura* vinculante para el *imam* o gobernante, mientras que el discurso ‘yihadista’ no la ve más que como una opinión a tener en cuenta, pero que no tiene autoridad sobre el *imam*”.

²⁶⁷ Al-Siba’i, M. (1962). *Op. cit.*: 151.

²⁶⁸ *Ibidem*.

²⁶⁹ Como puede verse en el programa del Frente Islámico Socialista -Saad al-Din (2006). *Op. cit.*: 290-, “la integridad del gobierno y el hecho de que se erija sobre unas bases constitucionales evita las tendencias al autoritarismo, y esto solo es posible mediante la representación del pueblo en el parlamento que el pueblo elige en elecciones libres, pues este es la fuente de soberanía en la implementación de la política del Estado y sus asuntos”.

²⁷⁰ En los parlamentos post-independencia dominaba la aristocracia urbana.

como por los hijos de los ricos y por educar a los hijos del campo y los pobres como hacéis con los hijos de los líderes y grandes familias”²⁷¹.

Y precisamente en este aspecto sacaba a relucir un tema, el de la división generacional – ideológica y de visión- que, a día de hoy, es clave para comprender la brecha entre la oposición política siria en el exterior y el interior del país; pero que concretamente está teniendo un peso importante en la organización de los Hermanos Musulmanes²⁷² como veremos en capítulos posteriores: “No creo que nunca antes dos generaciones hayan chocado tanto como lo hacen hoy los jóvenes árabes y los viejos políticos”, de quienes aseguraba que “intentan apagar el fuego que arde en las almas de los jóvenes”²⁷³. Esto se convertiría en una realidad acuciante también en el caso de los Hermanos Musulmanes en los años setenta y ochenta, cuando la división generacional sería determinante en el desarrollo de los acontecimientos, como veremos en el próximo capítulo.

2.2.2.4. El papel del islam

Ya hemos venido enfatizando a través de sus intervenciones parlamentarias y actuación política el interés de Mustafa al-Siba’i por hacer del islam un marco unificador para los sirios y árabes, no como una imposición, sino como marco cultural, y la base de la que extraer leyes que garantizaran la igualdad (salvando los aspectos comentados más arriba), el reparto justo de la riqueza, la salvaguarda de las instituciones republicanas, etc. Por todo lo anterior, Siba’i insistía en que no era lógico que el nacionalismo árabe rechazase de pleno el papel de la religión islámica y del propio Profeta²⁷⁴: “¿Son esos (políticos) árabes? Aseguran ser nacionalistas árabes, pero no he oído jamás mencionar al Profeta [...]. ¡Mienten! Si fueran árabes de verdad el recuerdo de quien revivió a los árabes e hizo eterna su gloria en la historia debería despertar algo en ellos”²⁷⁵. En este sentido, Siba’i se muestra más nacionalista que islamista, ya que no recurre a la figura del Profeta como parte de la historia del islam, sino como parte de la historia árabe, como una figura que, al margen de las convicciones religiosas de cada uno, ha de ponerse en valor como parte de la historia de lo que Hourani llamaba “los pueblos árabes”²⁷⁶.

De hecho, en el programa del Frente Islámico Socialista, escrito trece años antes de estas afirmaciones, el interés principal de la política exterior no era otro que el establecimiento de lazos y fortalecimiento de relaciones entre los países árabes para evitar la injerencia

²⁷¹ Al-Siba’i, M. (1962). *Op. cit.*: 156.

²⁷² Sobre este tema, puede consultarse la conferencia impartida por la autora en el simposio *Al-Multaqa: un encuentro con la cultura árabe*, celebrado en Ceuta en los días 1-5 de octubre de 2013, titulada “Siria tras el golpe de mano en Egipto: ¿un nuevo modelo de islam político?” disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=CDOOmieSIQU> [Consulta: 17/11/2013].

²⁷³ Al-Siba’i, M. (1962) *Op. cit.*: 156.

²⁷⁴ *Ibidem*: 99-100.

²⁷⁵ En el pensamiento original bassista sí se reconocía el papel del islam en la cultura árabe, aunque según Seale, P. (1990). *Op. cit.*: 31, la defensa que Michel Aflaq (cristiano) hacía del islam como elemento cultural común a los árabes era para contrarrestar la predicación de los Hermanos Musulmanes.

²⁷⁶ Hourani, A. (1991). *A history of the Arab Peoples*. Nueva York, Central Grand Publishing.

extranjera²⁷⁷, sin hacer mención alguna a la religión. La única que se hace en todo el programa es la que encontramos en el apartado de educación, donde se hace referencia a “la fe”, pero no se especifica cuál es dicha fe, del mismo modo que, al preferir un presidente creyente, tampoco especificaba una religión concreta para él:

“Ha de llevarse a cabo una unificación de todos los métodos de la escuelas gubernamentales y las instituciones privadas extranjeras según dos pilares básicos: la fe en Dios, y el aferramiento a la ética y la virtud para que las instituciones educativas se conviertan en instrumentos correctos para la formación de una generación que comprenda el mensaje de su nación, esté orgullosa de su educación, haga realidad los intereses del país, y porte los signos del progreso”²⁷⁸.

Solo quizá, de forma velada, al decirse que “la nueva Constitución ha de ser acorde con la personalidad de la *umma* [...] por medio de leyes que vayan en consonancia con el momento y el desarrollo de la comunidad”, pueda entenderse que se hace referencia a la religión²⁷⁹. Pero esta no es explícita en cualquier caso.

Esta omisión bien podría deberse a que en la etapa en que Siba'i desarrolló su carrera la prioridad no era la aplicación concreta de un proyecto social, político y/o económico, sino la construcción nacional del recientemente establecido Estado sirio, donde la diferencia confesional entre sus integrantes aún no había afectado a la política.

2.2.2.5. Siba'i contra la *fitna* y a favor de la colaboración entre religiones

Teniendo en cuenta el carácter de marco de referencia (*marya'iyya*) que daba al islam y su énfasis en la unidad de todos los ciudadanos, no es de extrañar que se afanara en cerrar otra importante brecha, uno de los problemas que el mundo islámico llevaba acarreado desde sus inicios y que no es otro que la división primigenia entre suníes y chiíes, que después derivó en otras subdivisiones en el seno del islam. Mustafa al-Siba'i sería un epítome de las llamadas al diálogo tanto entre musulmanes como entre estos y los no musulmanes más allá de las fronteras sirias.

En su compendio de enseñanzas, ideas y pensamientos, Siba'i sentencia: “El sectarismo es exógeno a nuestra *umma*”. Para él, ese sectarismo, no es otra cosa que “enemistad, confrontación y dominio de una secta sobre otra”, lo cual es contrario al espíritu de la fe²⁸⁰. Pero no es este el único aspecto negativo de tal fenómeno, sino que además, Siba'i arguye que en plena lucha contra el colonialismo, esta no terminará si no se unen todas las fuerzas, evitando que unos dominen sobre otros, porque ese tipo de debilidades son las aprovechadas por el frente colonial para debilitarlos²⁸¹.

²⁷⁷ Saad al-Din, A. (2006). *Op. cit.*: 289.

²⁷⁸ *Ibidem*: 291.

²⁷⁹ *Ibidem*: 290.

²⁸⁰ Al-Sib'ai, M. (1962). *Op. cit.*: 162-163.

²⁸¹ *Ibidem*: 157. De hecho, como apunta Teitelbaum, J. (2004). *Op. cit.*: 136, y como hemos ido comprobando, dado que la política siria en esos años no podía entenderse si no era en clave internacional y regional y teniendo en cuenta el ascenso del socialismo, “hay una sorprendente falta de énfasis en el islam *per e* en las actividades de los Hermanos; y de hecho, en ocasiones, estas no podían diferenciarse de las del resto de políticas nacionales”.

Ahora bien, en pleno debate en 1949-50 sobre la que debería ser la religión de Estado, Siba'i argüía –como hemos avanzado ya- que “la norma que se sigue en las constituciones de todo el mundo, en la organización de partidos y en los parlamentos, además de ser costumbre general en todo el mundo, es que la opinión de la mayoría es la que se adopta y se aplica”. Por tanto, “si decimos que el islam es la religión de Estado, siendo esta la religión de nueve de cada diez sirios y del 98 por ciento de los árabes, ¿acaso actuamos en contradicción con tal principio?” Según Munir Gadban, en un interesante estudio sobre el concepto de ciudadanía en Siba'i²⁸² esa afirmación implica que “todas las sectas (*tawa'if*) que pertenecen al islam son musulmanas (no recurriendo, pues, al *takfir* o excomunión)”, ya que está efectivamente incluyendo a nada menos que el 98% de los árabes y en el caso sirio parece que solo deja fuera a los cristianos – aunque con un porcentaje más bien escaso para la época de tan solo un 10%. Desde nuestro punto de vista, lo más probable es que Siba'i, al incluir a todas las ramas del islam en la categoría de musulmanes, se refiriese en concreto a los dos grupos principales (suníes y chiíes), pues Siba'i siempre consideró el cierre de esta gran brecha un imperativo, y este sería solo un ejemplo de ello. En el mismo sentido, al hablar del 98% de los árabes es obvio que ha de incluir a todas las derivaciones del islam, pero también resulta complicado defender en el caso de los cristianos y judíos que estos sean tan solo un 2% de la población total árabe. Por ello, las afirmaciones de Siba'i en este sentido han de tomarse con cautela, y entenderse más bien en la línea de sus esfuerzos por cerrar el cisma entre suníes y chiíes.

En cualquier caso, Siba'i no triunfó en su propuesta de artículo sobre la religión del Estado – como religión oficial, pero que no impedía a nadie ser presidente, como ya hemos visto-, pero sí se añadió una importante introducción a la constitución de 1950, en línea con las propias ideas de este ideólogo²⁸³:

“Siendo la mayoría del pueblo musulmán, el Estado anuncia que se aferra al islam y sus elevados ideales, y el pueblo anuncia su determinación a cimentar los lazos de colaboración entre él y el resto de pueblos del mundo árabe e islámico, y construir un Estado moderno sobre la base de la firme ética que el islam y las otras religiones celestiales aportaron y su determinación también a luchar contra el ateísmo y la decadencia moral”.

En este sentido, aunque el cambio con respecto al borrador de Siba'i (que quería situar el marco islámico como marco dominante para garantizar la igualdad de todos) es patente²⁸⁴, lo cierto es que en esta introducción, aunque establece una especie de igualdad entre los ciudadanos de distinta confesión, rechaza la posibilidad de que exista el ateísmo, o al menos de que se muestre, al margen de las convicciones personales de cada uno. Así, parece que la idea de rechazo al ateísmo y secularismo era algo extendido y no particular de Siba'i, como veíamos en el apartado anterior. Esto es, que todos los grupos políticos preferían un dirigente creyente (sin especificar la religión concreta).

²⁸² Al-Gadban, M. (2007). “Mabda' al muwatana 'inda al-duktur Mustafa al-Siba'i” (El principio de la ciudadanía según Mustafa al-Siba'i). En *Markaz Dimashq li-l-dirasat al-nazariyya wa-l-huquq al-madaniyya*. Enlace disponible en: <http://www.mokarabat.com/s2859.htm> [Consulta: 18/10/2014].

²⁸³ Véase la introducción de la Constitución (en árabe) en: <http://goo.gl/iT2k0> [Consulta 18/02/2014]

²⁸⁴ Como recoge Sa'id Hawa, los ulemas mostraron su enfado ante tal renuncia de Siba'i. Hawa, S. (1987). *Hadhihi tayribati, hadhihi shahadati* (Esta es mi experiencia, este es mi testimonio). El Cairo, Dar al-tawthiq al-namudhaiyya: 18.

En consecuencia, volviendo al principio de este estudio, cuando se hablaba de la igualdad otorgada por Dios al hombre al hacer de todos los seres humanos sus herederos en la Tierra, se demuestra nuevamente que tal igualdad se da solo entre creyentes. No obstante, ello no merma los esfuerzos de Mustafa al-Siba'i por lograr la cohesión entre los dos grandes grupos del islam, aunque no tolere algunas de las incursiones filosófico-religiosas a lo largo de la historia como la de los mu'tazilíes que según él consideraban a los filósofos griegos unos profetas cuyas enseñanzas les servían para desmentir dichos del Profeta, por ejemplo²⁸⁵. Exceptuando esa reflexión acerca de los mu'tazilíes, con quienes cae en generalizaciones que después él mismo critica cuando se hacen en contra de los compañeros del Profeta, Siba'i aboga por olvidar el pasado.

“Está claro que la disputa por la que se inició la división, que es la lucha por quién era más apto para el Califato y la presidencia del Estado, ya no existe en nuestra época, por no decir que no existe ya hace mucho tiempo, pues todos nosotros estamos ahora bajo la autoridad colonial: ya no tenemos un rey por el que luchar entre nosotros, ni un califato sobre el que divergir. Así que es necesario reunirse y acercar los puntos de vista, unificando la opinión de los musulmanes, y repasar todas las mentiras que tal situación ha creado en torno a los compañeros del Profeta [...]”²⁸⁶.

Pero del mismo modo que llama a la unidad, no duda en recriminar a los chiíes que no hayan hecho nada para evitar esta situación²⁸⁷ y “mientras animan al acercamiento entre suníes y chiíes, publican libros cargados de traición contra los compañeros del Profeta”. Por eso decidió publicar su libro sobre la posición de la sunna a lo largo de la historia, en el que dice no pretender herir los sentimientos de los chiíes ya que él siempre ha llamado a la unidad, pero que esa unidad no ha de pasar por alto la influencia del pasado, que ha de corregirse. Así lo decía en los objetivos y principios de los Hermanos Musulmanes (1945)²⁸⁸, donde se recogía la necesidad de “colaboración entre todos los hijos de la *umma*, sin diferencia entre confesiones, y la condena de todo intento que pretenda dividir las filas, considerándolo un movimiento destructivo que solo sirve a los intereses del colonialismo”.

No obstante, no deja de culpar tampoco la influencia ejercida por el orientalismo que él mismo pudo comprobar en varios departamentos europeos²⁸⁹ con académicos que, por cuestiones histórico-político-demográficas, eran miembros de la tradición judeo-cristiana, pero en quienes Siba'i no consideraba que el problema fuera su religión sino los intereses geo-políticos de tales profesores y autores. Y es que a lo largo de su vida, el primer líder de los Hermanos Musulmanes sirios insistió como hemos visto en la unidad de religiones y en cómo el islam garantizaba la libertad de credo. Por ello, en su viaje a Inglaterra en la década de los 50, envió una carta a los hombres de religión católicos a quienes aseguró que los hombres de religión en Europa²⁹⁰ “no conocen apenas la realidad del islam ni sus enseñanzas verdaderas, por no decir

²⁸⁵ Al-Siba'i, M. (1982). *Al-Sunna wa makanatuha fi-l-tashri' al-islami*. Beirut, Al-Maktab al-islami: 7. Se trata de su tesis doctoral publicada en 1949, por lo que se escribió durante el Mandato francés y de ahí la referencia cuasi constante al colonialismo y la necesidad de liberarse de su yugo.

²⁸⁶ *Ibidem*: 8.

²⁸⁷ *Ibidem*: 9.

²⁸⁸ Recogido en Saad al Din, (2006). *Op. cit.*: 111.

²⁸⁹ *Ibidem*: 12 y ss.

²⁹⁰ La carta se publicó en *Al-Shihab*, n. 65 (19 de agosto de 1956), recogida en Saad al-Din A. (2007) *Op. cit.*: 93-94.

que algunos incluso siguen tomando por ciertas las opiniones dominantes en la Edad Media en lo referente al islam, el Profeta y los musulmanes²⁹¹, añadiendo que en la facultad de Ley Islámica (sharía) de la que él era decano desde 1950 la enseñanza de otras religiones y su historia era una asignatura obligatoria, algo que no había visto con respecto al islam en las facultades que había visitado en Europa. “Algún día –aseguraba- estudiaremos y criticaremos su religión, civilización y ciencia [...], las cuales son más refutables, y más débiles que lo que han intentado argumentar contra nuestra doctrina y ciencia²⁹². Un argumento este más calificable de defensivo que de parte de su pensamiento, ya que tal desprecio por otras religiones no era común en su acervo, y por tanto, supone una reacción al uso que del conocimiento del islam se hacía para su crítica desde Europa.

2.3. Sa’id Hawa: un ideólogo controvertido

2.3.1. Una prominente figura hamauí

Entre los nombres más conocidos de los Hermanos Musulmanes en Siria, nunca se olvida el de Sa’id Hawa, natural de Hama y una de las figuras que desde su temprana juventud dejarían una importante huella en la Hermandad. Sin embargo, la figura de quien llegaría a ser responsable dentro de la Hermandad de los estudiantes de la ciudad de Hama ha sido escasamente comprendida en términos académicos y se ha tendido a señalar su faceta más controvertida en cuanto a sus postulados religiosos en contra del laicismo o su estudio sobre el yihad, en vez de centrarse en otros aspectos como sus deseos de mejora de la organización de los Hermanos, la influencia que el sufismo ejerció sobre él, y un sinfín de características que se han tendido a dejar en un segundo plano.

Su autobiografía *Hadihi tachribati, hadihi shahadati* (Esta es mi experiencia, este es mi testimonio), que comenzó a escribir en la cincuentena, permite conocer aspectos de su vida que tendrían una influencia decisiva en su pensamiento, el cual desarrolló en muchas publicaciones que suscitaron cuestiones a las cuales respondería al final de su vida en *Al-iyabat* (Respuestas)²⁹³. Del mismo modo que Mustafa al-Siba’i, que creía en la utilidad de publicar unas enseñanzas que había extraído de la vida, Sa’id Hawa, tras numerosas disquisiciones, consideró que sería útil escribir sus memorias, “y eso hice²⁹⁴. Sa’id Hawa cuenta su experiencia desde su nacimiento en 1935 en la ciudad de Hama en el seno de una familia que – al parecer- descendía del Profeta y en la que se crió con la prominente figura de su abuela durante los años de cárcel de su padre, hasta los años de su retiro debido a la enfermedad.

Pasando por una complicada infancia y un alejamiento de la escuela, Sa’id Hawa decidió hacer de sí mismo alguien que marcara un antes y un después, y asegura que tales aspiraciones no dejaron de crecer, hasta que se unió a los Hermanos Musulmanes “y mis aspiraciones se transformaron en un deseo de lograr mucho sin que nadie supiera nada de mí: me sentía capaz

²⁹¹ Recogido en Saad al-Din, A. (2007). *Op. cit.*: 93.

²⁹² Al-Siba’i, M. (1982). *Op. cit.*: 24.

²⁹³ Hawa, S. *Al-iyabat*. Sin lugar ni fecha de edición. Disponible en: <http://goo.gl/3JXV7z> [Consulta: 17/02/2014].

²⁹⁴ Hawa, S. (1987). *Op. cit.*: 5.

de hacer todo, de superar todo y de hacer realidad todo”²⁹⁵. De hecho, la entrada en los Hermanos Musulmanes supuso para él un encuentro con su “yo colectivo”²⁹⁶. En esta organización se vio influido sobre todo por la figura de Adnan Saad al-Din, una figura que se encontraba entre los más influyentes predicadores y educadores de la Hermandad en su misma ciudad. No obstante, su relación con los Hermanos pasaría por momentos delicados, como por ejemplo el hecho de que decidiera dejar de frecuentar a una de las figuras a quien más cariño profesaba (cuya identidad no especifica) por sus posturas poco respetuosas con Jesús de Nazaret²⁹⁷.

Más allá de lo personal, también, cuando con motivo de la celebración del aniversario del nacimiento del Profeta, algunos ‘incitadores a la escisión (*du’at al-fitna*)’ lanzaron piedras contra las casas de los cristianos, en su sermón dijo²⁹⁸: “Con nuestra fe en el islam, nuestra prédica, y nuestra insistencia en que el país sea islámico no olvidamos que tenemos vecinos, y que hemos convivido durante siglos, tanto en los momentos felices como en los infelices: me refiero a los cristianos”. Si bien, en otra obra posterior a los sucesos de Hama, en la experiencia del exilio forzado y viendo cómo las políticas laicistas del régimen iban exclusivamente dirigidas contra el islam suní mientras este se erigía como pretendido protector de las minorías, minimizaba hasta eliminar el papel conferido por el islam a las religiones del Libro, llegando a equipararlas con los ateos que tanto criticaba Siba’i: “Todo el que no ha abrazado el islam es un infiel, sea cristiano, judío, budista, mazdeísta, hindú, animista o bien no profese religión alguna y sea un hereje”²⁹⁹.

Ahora bien, como decíamos, Sa’id Hawa pasó por varios períodos y, aunque se mostraba a favor de principios tales como la democracia y las elecciones libres, también reconoce que, contra la voluntad general de los Hermanos, que temían el uso de las armas, él y otros lograron un “permiso” tácito del liderazgo de la Hermandad (sin especificar de quién en concreto) que les permitió crear un pequeño núcleo armado³⁰⁰ que boicoteó algunas fiestas de baile mediante la intimidación, para mantener a la ciudad libre de ese tipo de actividades³⁰¹ en un país en que debía seguirse la sunna³⁰². Así, su tolerancia en cuestiones de moral y en gran medida religiosas es mucho más relativa y limitada que en el caso de Siba’i.

²⁹⁵ *Ibidem*: 10-11.

²⁹⁶ *Ibidem*: 25.

²⁹⁷ *Ibidem*: 26.

²⁹⁸ *Ibidem*: 135.

²⁹⁹ Hawa, S. (1992). *Yund Allah: thaqafatan wa ajlaqan* (Los soldados de Dios: cultura y ética). El Cairo, Maktabat Wahba: 199.

³⁰⁰ Cabe destacar que en Hawa S. (1987). *Op. cit.*: 30, habla de un miembro de los Hermanos egipcios que se instaló en Hama para entrenarlos en el uso de armas en 1952. Aunque resulta un poco temprano, podría tratarse del mismo Nayib Noueifel al que se refiere Saad al-Din, A. (2006). *Op. cit.*: 440. Por su parte, Ali al-Bayanouni lo describió como “un oficial de los servicios secretos egipcios que pretendía sembrar la discordia entre Mustafa al-Siba’i y sus seguidores, pero solo lo logró en casos aislados” (entrevista en Estambul, 13/08/2014).

³⁰¹ Hawa, S. (1987). *Op. cit.*: 27.

³⁰² Hawa, S. (1992). *Op. cit.*: 89.

2.3.2. La defensa de un vago concepto de democracia

Como veremos, Hawa no dejaría de insistir en el carácter religioso conservador de su ciudad, y el papel del islam en la lucha contra el colonialismo; y, sin embargo, se erigió en gran medida como una figura que adoptó la opción democrática del islamismo, pues, aun viniendo de una zona harto conservadora y sumándose a los Hermanos Musulmanes a una edad relativamente temprana, defendió las elecciones libres y la democracia, al menos durante sus primeros años, y no los últimos como presupondría el concepto de post-islamismo. Así, cuando se produjo el primer golpe militar en Siria tras la independencia, en 1949, en sus memorias, Hawa concluye su descripción del momento de la siguiente manera: “Y así fue asesinada la primera experiencia democrática en Siria, y lo curioso es que mucha gente dio la bienvenida a la defenestración de la democracia y a la idea del golpe militar con excesiva emoción, sin conocer -salvo unos pocos- los peligros que ello conllevaba”. Más aún, aunque reconoce los fallos que esa primera experiencia tenía, y las escasas capacidades de los encargados de la misma,

“todo indica que había posibilidades de desarrollar la democracia en Siria, pero quien debería haberla protegido (el ejército), fue el primero en traicionarla [...] y a día de hoy seguimos buscando una situación en Siria en la que todos los *ciudadanos* (énfasis añadido) gocen de bienestar”³⁰³.

Del mismo modo, podemos entender, aunque no lo dice de forma explícita³⁰⁴ que, cuando tras el gobierno de Adib al-Shishakli (oficialmente presidente entre 1953 y 1954) el Consejo Consultivo, órgano legislativo de los Hermanos, decidió no entrar en las elecciones, contraviniendo los deseos de Mustafa al-Siba’i y sus opiniones jurídicas, el propio Hawa no estaba de acuerdo con dicha decisión³⁰⁵. Y de hecho, Muhammad al-Mubarak, que ya había sido parlamentario, se desligaría de los Hermanos para poder presentarse ese año (1954). Sin embargo, sin el apoyo de aquellos que consideraban que “no les representaba” al contravenir la postura oficial, perdió en la primera vuelta, y sólo logró su apoyo en la segunda. “Este es solo un ejemplo de la falta de claridad en la actividad política de los Hermanos”³⁰⁶.

³⁰³ Hawa, S. (1987). *Op. cit.*: 21.

³⁰⁴ Sin embargo posteriormente asegura haber sido uno de los que se dirigieron a Damasco para trabajar en la campaña electoral, añadiendo además que, si los Hermanos hubieran comprendido la necesidad de formar una gran alianza para mantener la democracia en Siria, habría sido lo mejor, pero que les “dominó una reticencia u oposición, fruto de la prepotencia, a establecer alianza con otros partidos”, lo cual abrió paso a los partidos de izquierdas. En Hawa S. (1987). *Op. cit.*: 51.

³⁰⁵ Teitelbaum, J. (2004). *Op. cit.*: 154, añade que, aunque se había tomado la decisión oficial de no participar en las elecciones de 1954, Siba’i –que habría aceptado la decisión bajo presión- pudo haber explotado la posibilidad de que “buenos musulmanes” pudieran hacerlo como independientes para presentarse en 1956 en contra del candidato baasista, Riad al-Maliki en Damasco, al organizarse comicios extraordinarios tras la destitución de cuatro parlamentarios envueltos en una trama golpista pro-iraquí. Aunque perdió, la importancia de su figura, al menos como individuo, quedó reflejada en su obtención del 47% de los votos.

³⁰⁶ Hawa S. (1987). *Op. cit.*: 36.

Sin embargo, el problema de la democracia en Siria iba mucho más allá de los problemas representados por los actores políticos. Así, en defensa de la separación entre el ejército³⁰⁷ y la actividad política y a favor del juego parlamentario decía:

“La vida electoral en el Tercer Mundo no tiene valor alguno si no viene apoyada por el ejército (se entiende como crítica a la continua injerencia de este en política) y el pueblo a un tiempo, y Siria necesita una vida parlamentaria protegida por el ejército y el pueblo, algo que no se logrará más que si existe una Constitución, un pacto y una ley electoral descriptiva y prescriptiva, si lo que queremos es que Siria constituya un ejemplo estable y de referencia para el futuro”³⁰⁸.

De hecho, su participación en las movilizaciones de Hama en 1964 no es más que una forma de expresar el rechazo a las políticas laicas del gobierno y, puesto que él no llamó explícitamente al uso de las armas, se muestra comprensivo con los líderes de otras provincias que permanecieron en silencio durante el levantamiento o no enviaron armas a quienes las solicitaban bajo el pretexto de “nosotros no creemos en llegar al poder más que por medio de la democracia, aunque nos cueste 500 años”. Por el contrario, a aquellos que criticaron sin movilizarse siquiera no los tiene en alta estima: “Algunos Hermanos tenían una lógica incomprensible, según la cual el pueblo y los propios Hermanos debían rendirse a los hechos consumados”³⁰⁹ y aceptar la situación sin intentar cambiarla por ningún medio, muy probablemente en referencia a Issam al-Attar, que -recordemos- había buscado acomodarse con el Baaz de Asad frente al de Jadid, por ser menos ideológico en principio.

En contraposición a estas posturas y opiniones señaladas anteriormente, en su obra *Min achi jutwa ila al-amam* (Un paso hacia delante)³¹⁰, rechaza todo tipo de gobierno salvo el islámico, del cual también critica algunos aspectos. En cualquier caso, esta obra ha de situarse en su contexto: publicada en 1979, cuando el enfrentamiento directo del régimen con los Hermanos estaba en pleno apogeo, no ha de extrañar su evolución hacia posturas más maximalistas. De hecho, es en *Min achi jutwa ila al-amam* donde el acercamiento a las tesis de Qutb se aprecia de forma tangible. Así, por ejemplo, asegura que ante el plan mundial de erradicar el islam³¹¹, “la lucha se libra entre los herederos y los enemigos de los profetas, una lucha entre la guía correcta de los profetas y las falsedades de sus enemigos [...] y la gente verá que hacemos bien en seguir nuestra lucha hasta lograr nuestro objetivo, que no es otro que someter al mundo a la palabra de Dios³¹² para salvarlo y liberar a la humanidad de la dictadura”³¹³, y así “debemos izar la bandera del yihad para liberar al ser humano al que nadie más que nosotros preocupan

³⁰⁷ Precisamente era en el ejército donde los Hermanos no gozaban de prestigio ni influencia. Por ello, como apunta Teitelbaum, J. (2004). *Op. cit.*: 136, siendo el ejército el foco del poder, “el parlamento y el gobierno, que tenían un poder considerable, representaban el camino principal abierto ante ellos para entrar en política”.

³⁰⁸ Hawa S. (1987). *Op. cit.*: 62.

³⁰⁹ Hawa S. (1987). *Op. cit.*: 78,

³¹⁰ Hawa, S. (1979). *Min Ayl Jutwa ila al-Amam 'ala tarq al-yihad al-mubarak* (Por el avance en la senda de la sagrada yihad), Maktabat al-Wahba, El Cairo.

³¹¹ Hawa, S. (1979). *Op. cit.*: 5.

³¹² Según Hawa, S. (1992). *Op. cit.*: 7-8, la soberanía está reducida a él –pues él es el gobernante absoluto- y salirse de ella, no obedecerla, no rendirse a ella o no estar satisfecho con ella, supone una falta de fe. Del mismo modo, considera que la no aplicación práctica del Corán en toda la *umma* es una forma de infidelidad.

³¹³ Hawa, S. (1979). *Op. cit.*: 34.

él, su humanidad, e incluso sus religiones³¹⁴, aunque sean distintas a la nuestra³¹⁵. Este último punto es el que le mantiene alejado, sin embargo, de Outb, pues aunque Hawa también ve en los mensajes anteriores una desvirtuación, considera que han de tenerse en cuenta sus particularidades religiosas, aceptando en cierto modo la “diferencia” (*ijtilaf*), que Outb no contemplaba como veíamos en el capítulo anterior. Así, por ejemplo³¹⁶, consideraba que, siendo el presidente del Estado un musulmán, para ir en consonancia con los principios islámicos (algo que Siba’i no exigió nunca), las minorías (sin especificar si hay excepciones) pueden obtener un número de ministerios proporcional a su peso en la sociedad³¹⁷.

Ahora bien, ello no implica que Hawa no tuviera en alta consideración a algunas minorías, como la cristiana, tal y como refleja en su autobiografía, donde hace una especial mención a Fares al-Khoury, que fue Primer Ministro en dos ocasiones, pero concretamente refiriéndose a su breve etapa entre noviembre de 1954 y febrero de 1955. “Queremos dejar constancia de la estrecha relación de la familia de Fares al-Khoury, aunque sea una familia cristiana, con los Hermanos Musulmanes, de quienes consideraba que debían tomar las riendas del poder en Siria para salvarla, tal y como dijo en sus memorias³¹⁸. Más aún, cuando Hawa pasó a ser buscado por las autoridades sirias tras las primeras protestas contra las políticas del Baaz en Hama en 1964, escribió lo siguiente: “Una familia cristiana nos ofreció un Land Rover para cruzar el desierto (hacia Iraq), familia que unió para siempre su destino con el de los musulmanes³¹⁹”.

En cualquier caso, como sucedía con Siba’i, no toleraba que se hiciera apología alguna del laicismo, exponiéndose quien lo hiciera “junto con su familia a la sanción establecida por el islam³²⁰”. La mayor intransigencia de Hawa frente a Siba’i se explica por el momento de redacción: 1979, en pleno auge del enfrentamiento con el régimen, que él en todo momento, salvo contadas excepciones que comentaremos más adelante, tacha de “infiel”, sin atender a

³¹⁴ Esta preocupación por la religión de otros contrasta con su comentario anterior sobre el carácter infiel de toda religión.

³¹⁵ *Ibidem*: 157.

³¹⁶ *Ibidem*: 17.

³¹⁷ No obstante, hay autores como Line Khatib que discrepan con esta separación. Según Khatib, L. (2011). *Op. cit.*: 69, aunque Hawa –a diferencia de Hadid por ejemplo, que ordenó ejercer la oposición militar contra todo riesgo- estableció una serie de condiciones para la yihad (una adecuada educación de la sociedad en los preceptos del islam –una islamización desde abajo fomentada por su influencia sufi- que solo terminaría cuando su máximo deseo fuera morir, una correcta evaluación del éxito de la campaña y la determinación de si realmente el régimen a combatir había abandonado el islam), “muchas de sus formulaciones –especialmente su concepto de apostasía (*ridda*)- no eran menos radicales que las de Outb”. Según afirma Khatib, si Outb había dividido el mundo entre islam y *yahiliyya*, Hawa estableció niveles entre contra quienes debía lanzarse la yihad: primero los apóstatas y luego el resto (incluyendo alauíes, ismailíes...). En consecuencia un gobierno apóstata sería un blanco legítimo de yihad, siempre que los muyahidines estuvieran listos. No obstante, como ella misma confiesa, la falta de tiempo para estudiar su evolución no permitió a los muyahidines distinguir entre Hawa y Hadid –que no dudó en criticar la idea de esperar a estar listos-, y es común entre los yihadistas considerar a Hawa uno de los ideólogos de su movimiento. La pregunta que subyace es hasta dónde habría estado Hadid dispuesto a llegar en la defensa de la lucha armada, más aún cuando al final de su vida pareció retractarse como iremos viendo.

³¹⁸ Hawa S. (1987). *Op. cit.*: 52.

³¹⁹ Hawa S. (1987). *Op. cit.*: 74.

³²⁰ Hawa, S. (1979). *Op. cit.*: 17.

la adscripción confesional de sus líderes, sino que el problema para él eran las políticas laicistas y no tanto la composición del régimen, al menos hasta ese momento.

Por ello, y a tenor de lo presentado anteriormente, se puede afirmar que en los momentos en que la lucha política e ideológica contra el régimen de los Asad en los años setenta y ochenta comenzaba a encarnecerse, los postulados de Hawa (contra los que no parece que hubiera reticencias en el liderazgo de los Hermanos, que recibió un borrador de su obra *Min achi jutuwa ila al-amam*) se tornaron contra la democracia al haberse convertido en un concepto demasiado manido y vago, y pasaron a defender en exclusiva el concepto de *shura*. Este concepto era para él el núcleo del gobierno justo y correcto, que en esencia lograría lo que serían los principios básicos de la democracia (una democracia procedimental³²¹). Veamos este interesante extracto para corroborarlo:

“El islam es la expresión correcta, la más correcta, de la *shura* en todos los niveles, pues el islam en sí mismo es quien da a la *shura* su forma adecuada y ello porque el mundo sin islam no conoce los verdaderos límites de la *shura* y después cae en el error de aplicarla mal, con excesiva o escasa laxitud³²². Solo hay que mirar al mundo a nuestro alrededor para corroborar lo que decimos: nuestro mundo hoy está embaucado por la democracia, y considera que la democracia es una realidad en todo sistema político. Así, en este mundo, todo sistema político habla de la democracia y la adopta. El régimen dictatorial habla de ella y la adopta, y asegura que la aplica de la forma más correcta; el régimen que cuenta con un partido único también asegura ser democrático y asegura aplicar la democracia de la mejor manera; el régimen pluripartidista hace también lo propio; y los regímenes constitucionales también aseguran, por su parte, ser democráticos. Todos aseguran que son democráticos, pero todo régimen da a su democracia un adjetivo: una es una democracia libre; otra, centralizada; otra, popular; otra, absoluta; otra, constitucional; otra implanta la soberanía de la ley, y así sucesivamente.

Pero si buscas los elementos comunes, verás que son tres:

1. Que el liderazgo político debe nacer de la mayoría de la comunidad, o ser de forma que agrade a esa mayoría.
2. Que dicho liderazgo político debe ejercerse según los deseos de la mayoría de la *umma* (entiéndase sociedad a efectos políticos).
3. Que el primer y segundo artículo (de la legislación, que versarán sobre la forma del Estado) han de tener la forma que exprese y reconozca el deseo de la mayoría [...].

En cualquier caso, en cada una de las versiones mencionadas de democracia encontramos el mismo problema: ¿tiene la democracia límites o no? [...]

Todas las formas de democracia conocidas en el mundo suscitan observaciones y reservas: basta fijarse en lo que dicen los demócratas acerca de las otras democracias. *Y es que la única forma de*

³²¹ Véase Doherty, D. y Mecellem, J. “Procedural and Substantive Conceptions of Democracy on Four Arab Countries”. Sin fecha ni lugar de publicación, disponible (con variaciones de título debido a su carácter de publicación no oficial en internet presentada en varios congresos). Puede consultarse en: http://pol.illinoisstate.edu/downloads/conferences/2012/3A_MECELLEMCOnceptions%20of%20Democracy.pdf [Consulta: 08/10/2014].

³²² Si se tiene en cuenta lo explicado en la nota 86 podría pensarse que la consulta o *shura* no sería vinculante para el gobernante, lo que restaría validez a la equiparación con la democracia en algunos aspectos. El problema es que Hawa no solucionó dicha ambigüedad.

democracia verdadera es la shura islámica, pues esta se basa en principios imposibles de criticar (énfasis añadido), que son:

- 1- La Verdad (del mensaje del islam) es indiscutible.
- 2- Lo que Dios ha mencionado en su libro o lo que ha dicho su Profeta, siempre que no sea fruto de la coyuntura, es la verdad absoluta.
- 3- Que esta verdad sirve a la *shura* (es decir, que lo establecido por el islam y el Profeta será lo que ponga límite a la *shura*, a fin de mantener la validez de las decisiones adoptadas)".³²³

Si atendemos a sus palabras, vemos que en realidad no ha negado el concepto de democracia, sino las diversas aplicaciones que de él se hacen por no basarse en el principio de la *shura*, una *shura* que ha de basarse en la verdad, que para él es aquello revelado por el islam y por ende, la ley islámica basada en esas fuentes verdaderas. En consecuencia, parte de la base de un dogma indiscutible que inevitablemente cortaría las libertades que él mismo consideraba poco delimitadas, aquellas que chocasen con dicho dogma, como resultado del iliberalismo islamista. En estos postulados, Hawa está defendiendo en gran medida lo que sería un Estado islámico en que la sharía sería la fuente de legislación (no parece que incluya otras); sin embargo, no explica en ningún caso cómo se establecería el gobierno ni quiénes serían los encargados de elaborar las leyes según ese principio de *shura* que él defiende. Por tanto, es complicado saber cuál sería el papel de la población en todo esto y en concreto el de los no musulmanes. Sin embargo, su énfasis en criticar el uso manido de la democracia y su interés en encontrar su forma más perfecta indican que Hawa tenía un interés en establecer en Siria un sistema participativo, regido por lo que consideraba la expresión más completa de la justicia. No en vano, en su posterior autobiografía –ha de recordarse- lamentaba la defenestración de la democracia en sus inicios. No obstante, a diferencia de Siba'i, no aboga en ninguno de sus escritos por un sistema republicano, sino que pone énfasis en la idea de democracia, pero no termina de desarrollar a qué se refiere con ella -salvo en que el islam proporciona su forma más perfecta, mientras que Siba'i claramente se mostró partidario en todo momento del sistema parlamentario establecido, intervenciones militares aparte. Así pues, las diferencias entre ambos eran patentes sobre todo si se comparan los escritos de Siba'i con los que escribió Hawa –como este aquí comentado- en los años de enfrentamiento directo con el régimen.

2.3.3. Su relación con Muhammad al-Hamid y la influencia del sufismo

"Muhammad al-Hamid nació en 1910 en el seno de una familia que veía la religión como la esencia de su existencia", y los períodos formativos, primero en Alepo y luego en el Cairo serían "los hilos principales que pasarían de Al-Hamid a Hawa y en torno a los cuales girarían sus enseñanzas"³²⁴. No obstante, aunque Sa'id Hawa sintió curiosidad desde el principio por los Hermanos Musulmanes, asegura que sus lecturas y naturaleza le llevaban por un camino basado en la frugalidad y la austeridad, por lo que "la persona que mayor influencia ejerció sobre mi religiosidad fue Muhammad al-Hamid"³²⁵, hasta el punto de que considera que se

³²³ *Ibidem*: 53-55.

³²⁴ Weismann, I. (2007). *Op. cit.*: 608.

³²⁵ Hawa S. (1987). *Op. cit.*: 23.

estableció entre él y su maestro una especie de conexión espiritual por la cual habría dado incluso su vida por él³²⁶.

No en vano, llegó a proponer que Al-Hamid fuera el líder de los Hermanos Musulmanes, aunque después tal propuesta no prosperara³²⁷. Pero lo cierto es que, tras el fin del gobierno de Shishakli y la reinstauración de la vida parlamentaria, Muhammad al-Hamid no volvió a entrar en la organización³²⁸, aun habiendo sido uno de los responsables de su fundación en Hama en 1939. No obstante, nunca la abandonó totalmente, sino que se dedicó a “cuidarla”. “No se callaba ante los errores de nadie [...], consideraba que los Hermanos eran el grupo al que se debía apoyar, y por eso pretendía encontrar un punto de encuentro entre los Hermanos Musulmanes, los ulemas, los sufíes y el resto (de grupos religiosos)”, anunciando su disposición a tender la mano a los salafistas más extremos con tal de acabar con la apostasía (*ridda*)³²⁹. Fue, por tanto, de quien aprendió su vena más integradora, con el objetivo de aunar todas las fuerzas islámicas, más que centrarse en unirse a otras fuerzas políticas como había sido el caso de Siba’i. “Muhammad al-Hamid fue esencialmente un intelectual y no un político, para quien la actividad política no era más que un campo de interés como cualquier otro”³³⁰.

Con lo explicado aquí, teniendo en cuenta la escasez de datos, puede concluirse que la figura de Al-Hamid fue decisiva en el desarrollo del pensamiento de reforma interna de Hawa que analizaremos más adelante. También sería decisivo para Hawa –que conoció el sufismo de su mano- en sus intentos por acercar posturas con todos los sectores islámicos para unirse frente al laicismo, teniendo en cuenta que ese era el contexto en que se enmarcaba su pensamiento, frente al de Siba’i cuyo enemigo principal era la injerencia extranjera. Para ello, era pertinente establecer relación con el resto de fuerzas políticas, laicas o no.

2.3.4. Laicismo contra islam

Dice Sa’i Hawa en *Yund Allah, thaqafatan wa ajlaqan* (El ejército de Dios: cultura y ética)³³¹ que:

“La primera revolución casi ha terminado: una revolución contra el colonialismo; ahora la segunda debe comenzar: una revolución contra la dependencia económica, política e intelectual del colonialismo. Los musulmanes fueron el combustible de la primera revolución, los islamistas (*al-islamiyyun*) serán el combustible de la segunda”.

Dicho esto, no es de extrañar que Hawa considerara que el elemento clave para movilizar a la población habría de ser el islam.

³²⁶ *Ibidem*: 26.

³²⁷ *Ibidem*: 30.

³²⁸ Durante sus años en El Cairo, no obstante, ya se había perfilado como un leve crítico de Al-Banna: “Como opinaba que Al-Banna erraba en muchos puntos de fe y práctica, le sirvió como una especie de consejero”, mientras que a un tiempo “lo veneraba hasta el punto de considerarlo el *muyaddid* (renovador) del siglo” en Weismann, I. (2007). *Op. cit.*: 610.

³²⁹ Hawa S. (1987). *Op. cit.*:39.

³³⁰ Weismann, I. (2007). *Op. cit.*: 610.

³³¹ Hawa, S. (1992). *Op. cit.*: 54.

En toda su biografía, Sa'íd Hawa insiste en que la ciudad de Hama siempre se caracterizó por su carácter islámico, que incluso cuando llegó la conquista de los musulmanes provenientes de la península arábiga, la gente no se resistió porque el mensaje que traían estaba en consonancia con la ciudad. Por ello, no se rindió ante los Cruzados e incluso, como apunta Hawa, no había “ni un solo judío en la ciudad”, a pesar de que una tumba lleve escrito el nombre de David³³². Esta particularidad de Hama, y su intensa religiosidad, según este autor, hacía que “la influencia ejercida por el comunismo y el Partido Nacionalista Socialista Sirio³³³ fuera muy débil, debido a que el primero estaba alejado de la religión, y el segundo, de la religión y la arabidad (*al-'uruba*)”³³⁴. De hecho, Hawa afirma que Hama se unió a la lucha contra los franceses con el resto de fuerzas del Bloque Nacional, pero, que una vez expulsado el gobierno ocupante, ya no quedaban motivos para dicha unión, aunque algunos hamaúes mantuvieran relación con los grandes partidos aristocráticos a título personal, lo que denota una tendencia –según él- de la ciudad hacia el islam.

Así, no es de extrañar que afirme que el factor fundamental en la lucha contra el colonialismo fuera “el espíritu religioso”, pero que, al no buscar los hombres de religión soluciones para los problemas sociales y económicos, ese vacío sería llenado por el socialismo de Akram al-Hourani, con el cual tomó un cierto contacto Hawa, pero con el que nunca se sintió identificado³³⁵. No obstante, debido a la relación del padre de Hawa con el partido de Hourani, sí aprendió de él algo que después intentaría aplicar a los Hermanos: una buena organización capaz de movilizar a todos los niveles y una estrategia. De ahí que se afanara en buscar puntos en común entre las fuerzas islámicas y en mejorar las estructuras de la organización.

Para él, la separación entre la política y la religión no podía engendrar más que una eterna pugna entre ambas, que es lo que sucedió en Siria³³⁶, siendo lo anterior solo un ejemplo temprano de dicha pugna. De hecho, aunque creía que el acuerdo tácito entre distintas fuerzas políticas contrarias al islam, que se valía de la entrada masiva de obras de autores occidentales, no era otro que mantener a Siria como un Estado laico, apostaba por que “cualquier votación libre” habría aprobado la inclusión de los artículos de que la religión del Estado fuera el islam –esta primera aprobada por todos los miembros cristianos del parlamento en época del mandato, según afirma³³⁷- y la sharía como la fuente de legislación. En este sentido, Hawa se vale de una supuesta votación realizada por Gamal Abd al-Naser para legitimar la instauración de un partido único mediante la elección de candidatos al parlamento por sufragio, tras unir Siria con Egipto. Aunque no existen datos de esa votación, que no aparece en ninguna otra fuente consultada, Hawa insiste en que ganaron los islamistas, lo cual carece en cierto modo de sentido, porque estos se habían opuesto a la unión bajo los auspicios

³³² Hawa, S. (1987). *Op. cit.*: 12.

³³³ El Partido Social Nacionalista Sirio (*Al-hizb al-suri al-qawmi al-ichtima'i*) es un partido de tendencia laica y nacionalista que defiende la restauración de la Gran Siria mediante la unión de los territorios ocupados por la Siria histórica y que comprenden Siria, Líbano, Jordania, Chipre y Palestina. Fundado por Antun Saadeh en 1932, tiene presencia en Siria y Líbano en la actualidad, donde forma parte de la coalición 8 de marzo.

³³⁴ *Ibidem*: 13.

³³⁵ *Ibidem*: 16.

³³⁶ *Ibidem*: 17.

³³⁷ *Ibidem*: 18.

de Nasser y por ende, no tendría lógica que se presentaran como candidatos en unas elecciones por él orquestadas. Sea como fuere, ello demostraría, a su juicio “que si se dan elecciones libres en los países islámicos, el resultado será a favor de los islamistas, lo que siempre me hizo aspirar a lograr unas elecciones libres en territorio islámico”³³⁸. Con todo, Hawa no da pautas sobre el ulterior comportamiento de las fuerzas islámicas una vez instalados en el poder y la posibilidad de suprimir el sistema democrático, que en obras anteriores adaptaba a su particular visión de la *shura*.

A título anecdótico pero que reviste un especial interés en el tema del movimiento islámico, más aún con el mosaico confesional sirio, cuando habla del movimiento contrario al islam en 1954-5³³⁹, al producirse asesinatos y ejecuciones de miembros de los Hermanos Musulmanes, no deja de citar a Navvab Safavi³⁴⁰. Ello demuestra que siguiendo una línea de pensamiento similar a la de Siba’i, ansiaba aunar el movimiento islámico y las dos grandes familias del islam y que el problema de entendimiento con el chiísmo no llegaría hasta la revolución que dio con Jomeini en el poder (siendo Safavi anterior, su figura no reviste problema, incluso en 1987, casi una década después de la revolución iraní). Pero no solo en ese aspecto, sino que también se acerca a Siba’i al considerar que hay países en cuyo interés está luchar contra el islam por el mero hecho de ser islam, al margen de la falta de conocimiento o lógica al tratar con él.

Y eso es, a su juicio, lo que sucedió en Siria en 1963, cuando los “laicos” tomaron el poder en Siria, “lo monopolizaron”, y quedó claro que su afianzamiento en el mismo suponía que Siria entrara en una etapa de “infidelidad y destrucción”³⁴¹. De hecho³⁴², hace ver que todas las llamadas al nacionalismo, el laicismo y/o el comunismo, vienen de las minorías, y que todo musulmán que obedece a comunistas, nacionalistas, o masones, deja de ser musulmán”³⁴³.

Lo anterior, a su juicio, ahonda en la herida que permite que los nacionalistas creen frentes para gobernar, permitiendo a todo “infiel” participar de dicho gobierno, excepto el islam o los musulmanes. “Y si consideramos que lo que impide que los movimientos islámicos participen es el hecho de que son movimientos transnacionales, ¿por qué sí pueden los comunistas, que son transnacionales y agentes de otros estados al mismo tiempo?”³⁴⁴ La prohibición de partidos islámicos, cuando en Occidente sí los hay cristianos, es otro ejemplo de que los planificadores internacionales tienen un plan para “erradicar el islam”³⁴⁵.

Sin embargo, esta no es la única razón por la cual el papel político del islam se ve mermado, sino que

³³⁸ *Ibidem*: 48.

³³⁹ *Ibidem*: 42.

³⁴⁰ Líder chií, como releva su alias “los delegados de los safavíes” (dinastía chií), de los Fedayin-e Islam – un grupo islámico fundamentalista iraní que buscaba purificar el islam mediante asesinatos políticos. Tras ser disuelto, muchos se pasaron a las filas de Jomeini.

³⁴¹ Hawa, S. (1987): *Op. cit.*: 77.

³⁴² Hawa, S. (1992). *Op. cit.*: 174-5.

³⁴³ *Ibidem*: 196.

³⁴⁴ Hawa, S. (1979). *Op. cit.*: 5.

³⁴⁵ *Ibidem*: 6.

“a los religiosos musulmanes les domina la idea de huir de la actividad política, como si la política fuera algo de lo que hay que huir, lo cual es extraño, porque ello significa que los musulmanes se rinden a los infieles y los hipócritas para que ellos sean los líderes políticos, y ello es en sí mismo un tipo de perdición, porque ¿cómo va a ser la palabra de Dios la que se eleve por encima de todo si los musulmanes no son quienes lideran?”³⁴⁶.

Un error pensar eso, según Hawa, si se tiene en cuenta que el islam llama al establecimiento de un Estado islámico según la azora coránica El Botín, 39: “Luchad contra ellos hasta que no haya *fitna* y el gobierno sea solo para Dios”³⁴⁷.

Escritas estas líneas durante y tras el enfrentamiento con el régimen, aunque en su autobiografía es mucho más moderado, porque en gran medida tiene en cuenta los años iniciales de la independencia Siria, queda claro que el choque violento con el régimen y la represión del movimiento islámico le alejaron de posturas más tolerantes con las minorías, que acabó identificando (en su conjunto) con el laicismo y como líderes inadecuados para los países islámicos porque ellos no elevarían el mensaje del islam. En consecuencia, aun aceptando su participación política en muchos de sus escritos y la destreza de Fares al-Khoury, por ejemplo, como primer ministro, su postura es clara: hay límites en cuanto a los cargos que pueden ocupar. Tal vez llegara a esa conclusión al ver cómo un régimen cuya cabeza pertenecía a una minoría religiosa se afanaba en erradicar el islam de la sociedad y la política.

2.3.5. La voluntad reformista endógena:

No en vano, y siguiendo con la idea anterior de la implantación del sistema islámico, ante las diversas visiones de lo que había de ser el ‘método’ (*minhach*) de los Hermanos, él presentó un proyecto de unas veinte páginas que fue aprobado por consenso en el Consejo Consultivo en la década de los setenta, aunque no especifica la fecha. El problema fundamental que él identificaba, en la vorágine de esos años, no era otro que -debido a las dificultades de organización por la situación tan inestable-, no se tenía en cuenta a la hora de incluir miembros el hecho de que estos debían seguir una serie de pasos en su educación para ir ascendiendo y llegar a las posiciones de mando³⁴⁸. Error que décadas después los Hermanos están intentando solventar racionando lentamente la entrada de nuevos miembros a la organización.

Decía Said Hawa que “el movimiento que no sabe lo que quiere y que no sabe caminar hacia la consecución de sus objetivos es un movimiento destinado al fracaso, pues todos los movimientos que han logrado alguna de sus metas iban dirigidos por líderes que sabían qué querían y cómo lograrlo”³⁴⁹. En este sentido, ya hemos señalado anteriormente cómo Hawa aprendió, al margen de sus reticencias ideológicas, del Partido Socialista de Akram al-Hourani la necesidad de mantener una estructura organizativa capaz de movilizarse a varios niveles de manera eficiente: social, político, etc. Cuando los islamistas lo quisieron imitar, se encontraron con “fuerzas internas que iban en la dirección contraria, y fuerzas externas que conspiraban

³⁴⁶ *Ibidem*: 98.

³⁴⁷ La azora original en árabe es: “وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله”.

³⁴⁸ Hawa (1987). *Op. cit.*: 81-82.

³⁴⁹ Hawa, S. (1992). *Op. cit.*: 35.

contra ellos, y en ocasiones unas y otras se encontraban³⁵⁰. Así pues, Hawa se vio obligado a reconocer que "la actividad política eficiente y efectiva tardó bastante en aparecer en Siria, y las voces individuales, los pequeños grupos, o las asociaciones locales, no pudieron hacer demasiado"³⁵¹.

No solo eso, sino que además la existencia de bloques en competición por el control de la Hermandad era tal que la persona escogida para ser jefe de la Hermandad en Hama (cuya identidad omito) estaba, según Hawa, tan poco preparada en cuanto a su bagaje ideológico para representar a los Hermanos, que acabó siendo uno de los mayores partidarios del naserismo, al que los Hermanos Musulmanes se habían opuesto. De hecho, la mala organización y la falta de una perspectiva clara en el trabajo, fruto de la organización más basada en relaciones personales que en una verdadera estructura asociativa como veíamos, hizo que los Hermanos en Hama recibieran como una "bocanada de aire fresco" la decisión tomada por el liderazgo central de disolverse cuando se estableció la República Árabe Unida entre Egipto y Siria en 1958³⁵².

De hecho, tal y como lo explica, en los inicios de la Hermandad muchos adoptaron el nombre, pero no "el contenido", que poco a poco se fue introduciendo gracias a los escritos y las enseñanzas de los Hermanos. No obstante, los problemas causados por los diferentes orígenes de las personas que vinieron a agruparse en una sola Hermandad no se solventarían tan fácilmente, "y a día de hoy cuando escribo estas líneas, sigue habiendo dos escuelas diferenciadas de los Hermanos Musulmanes en Siria"³⁵³.

La falta de una estrategia clara, como ya se vio en el episodio de Muhammad al-Mubarak en las elecciones, y que era en gran medida fruto de la falta de unidad, minó en gran medida la capacidad de los Hermanos; y cuando Mustafa al-Siba'i se disputaba un asiento con otro parlamentario en 1957³⁵⁴, lo perdió precisamente por no recibir el apoyo necesario en las filas de los Hermanos. Según Hawa, eso fue lo que causó a Siba'i su enfermedad y su alejamiento de la política. La pregunta es si realmente fue solo un abandono de la política o tal vez también de una Hermandad que no había logrado convertir en un único cuerpo³⁵⁵.

Siba'i, como otras figuras que influyeron decisivamente en él –como el ya citado Muhammad al-Hamid-, fue el acicate para que Hawa defendiera la necesidad de que se elevaran las capacidades y aptitudes de los líderes de la Hermandad. De ahí su insistencia en que Al-Hamid fuera el líder de Hama, y no solo eso, sino que también consideraba que era necesaria la creación de escuelas religiosas para elevar los conocimientos religiosos de la sociedad, sobre todo porque consideraba que existían otros sectores religiosos que les superaban en

³⁵⁰ Hawa, S. (1987). *Op. cit.*: 17. Es muy probable que con fuerzas internas contrarias se refiera a las diferentes visiones sobre el modo de ejercer la actividad islámica que empañaban la capacidad organizativa.

³⁵¹ Hawa, S. (1987). *Op. cit.*: 26.

³⁵² Hawa, S. (1987). *Op. cit.*: 31-32.

³⁵³ *Ibidem*: 36.

³⁵⁴ Aunque Hawa no tiene por costumbre fechar los acontecimientos, creemos que se refiere a las elecciones de 1957 en las que Siba'i perdió contra los candidatos de izquierdas. Véase: <http://islamicencyclopedia.org/public/index/topicDetail/page/15/id/736> [Consulta: 18/02/2014]

³⁵⁵ *Ibidem*: 36.

conocimiento y en espiritualidad (recordemos la influencia que sobre él ejerció el sufismo), además de que cada integrante del pueblo sirio –politizado por naturaleza- se consideraba más sabio en política que el resto. Así, nadie “se inclinará hacia los Hermanos Musulmanes a no ser que se alcen como superiores en política, espiritualidad y conocimiento”³⁵⁶. Para explicar la situación mediante un ejemplo, se valió de lo sucedido en una conferencia de uno de los responsables universitarios de los Hermanos, que aseguró que Hasan al-Banna³⁵⁷ se había equivocado en varios momentos como líder de la Hermandad, aunque ello no se hubiera cuestionado hasta entonces. Esto daba a entender que parte de los líderes de los Hermanos no conocía a fondo la trayectoria originaria de la organización y no se había formado en la tradición de pensamiento *ijuaní*. Así, se produjeron varias “deserciones” en las filas de los Hermanos entre los estudiantes universitarios tras licenciarse³⁵⁸. Por tanto era preciso “explicar, analizar y tratar” el conocimiento de los líderes de la Hermandad del pensamiento religioso para que su escasez no se volviera contra ellos y evitara que la gente tendiera naturalmente a ellos³⁵⁹. Por ello, Hawa concluía que “ni la universidad, ni los Hermanos, ni los círculos sufíes pueden individualmente lograr un mundo espiritual contemporáneo” que supiera utilizar el conocimiento a la luz de la época actual, uniendo la cultura heredada y la adquirida en el presente³⁶⁰. Así, expresaba de manera tajante la necesidad de colaboración entre los movimientos islámicos e islamistas para transmitir el islam en todas sus facetas a la población.

Sin embargo, aunque lo que habría cabido esperar de los Hermanos era que estos fueran los que conformaran el entorno óptimo para la educación espiritual correcta, para dar lugar a la sociedad islámica deseada, lo cierto es que no lo lograron, de ahí que insistiera en la revitalización de la espiritualidad individual como complemento a la labor islámica, aunque no como sustituto³⁶¹.

Más aún, en lo que es una especie de planificación de cómo el “ejército de Dios” (en el sentido de aquellos que siguen el islam de manera correcta y la actividad política del mismo, según Hawa, y no como una especie de milicia), *Yund Allah: tajtitan* (Los soldados de Dios: planificación), insiste en la idea de la unidad.

³⁵⁶ *Ibidem*: 43.

³⁵⁷ En Hawa, S. *A-ijyabat*, leemos, tras hablar de cómo el pensamiento de Al-Banna había sido el mejor esfuerzo intelectual de la época, que “esto es referido a Al-Banna, pero no pretendo con ello que todos los que se unieron a él tuvieran unas posturas que representaran su pensamiento”.

³⁵⁸ Dado que la Liga de Ulemas, a la que Siba’i pertenecía, tuvo una estrecha relación con los Hermanos en sus inicios y con la Facultad de Jurisprudencia Islámica de la Universidad de Damasco, de la que aquel era decano, no ha de extrañar que esta se convirtiera en una fuente de reclutamiento de los miembros de clase media urbana que, en vez de seguir la profesión de sus padres como años atrás, fueron a la universidad (véase Abd Allah, U. (1983). *Op. cit.*: 118 y Batatu, H. (1999). *Op. cit.*: 286). Por su parte, Badaro, S. (1987). *The Islamic Revolution of Syria (1979-1982): class relations, sectarianism, and socio-political culture in a national progressive state*. Tesis doctoral: 166, hace la correlación en sentido inverso: “Los Hermanos se afiliaron con el espíritu de la clase media del momento, que era progresista y socialista, a pesar del conservadurismo inevitable en todo movimiento religioso”.

³⁵⁹ Hawa, S. (1987). *Op. cit.*:46.

³⁶⁰ *Ibidem*: 48.

³⁶¹ *Ibidem*: 65.

“Lo que hoy se pide es una única hermandad, y una única conciencia que una a todos y, cuando decimos esto, no significa necesariamente que nos callemos ante los errores de cada uno, sino que es necesario que nos corriamos unos a otros, a condición de que la Hermandad sea lo que nos siga uniendo”³⁶².

En este sentido, critica a los Hermanos Musulmanes, que³⁶³ “han de profundizar en el estudio de las ciencias heredadas, dedicarse más a Dios, pasar más tiempo junto a los ulemas correctos, y amar a los suníes en general”.

Pero no solo en el nivel intelectual, sino que también en su actuación, criticaba determinadas posturas en el seno de los Hermanos que, a su juicio, debilitaban la elaboración de una estrategia común, como la insistencia de algunos Hermanos en negar su participación en la revuelta de Hama en 1964. Aunque el propio Hawa participó, contraviniendo los deseos de su mentor Muhammad al-Hamid, ello no impidió que dejara constancia de su desacuerdo “con la vía militante de Hadid”, pues el propio Hawa participó en la organización de la huelga, pero evitó tomar parte en las luchas en la mezquita³⁶⁴. Tanto es así que

“durante toda la actividad que desarrolló bajo el gobierno del Baaz, Hawa intentó doblegar la influencia de Marwan Hadid, el hombre que trajo el mensaje de Qutb³⁶⁵ a Siria y que declaró una guerra incondicional contra el régimen. Hawa consideraba que esta era una política acelerada e irresponsable, sugiriendo en cambio una larga y fundamental preparación antes de actuar [...] (pero) se unió a la lucha tal vez [...] arrastrado por los miembros jóvenes del movimiento, que ya no deseaban esperar [...]. (La masacre de Hama) demostró su fracaso (el de Hawa) como heraldo para liderar a los Hermanos Musulmanes en el camino de la moderación que este análisis pedía”³⁶⁶.

Así, a pesar de tildársele de partidario de la lucha armada o inspirador de la misma (aunque las interpretaciones son diversas y siempre dependen de su contexto), lo cierto es que sus posturas siempre tendieron más a la moderación. Incluso hay quien ve en él a un racionalista: “Hawa hizo todo lo posible por ir más allá del determinismo religioso y ofreció, por ejemplo, una receta racional para el progreso, basada en el uso completo de los recursos disponibles”³⁶⁷.

2.4. Conclusiones

A lo largo de este capítulo, a partir del estudio del pensamiento y biografía de dos de las figuras más significativas de los Hermanos Musulmanes sirios, como son su ‘fundador’ y uno de sus más prolíficos autores, se ha podido constatar que la rama siria de la organización, bien por las particulares características de su tejido social, bien por la convicción de que en la unión estaba la fuerza contra el dominio colonial, decidieron entrar en el parlamento post-independencia en aras de la unidad nacional y la construcción de un sistema republicano inclusivo. En ello, se diferenciaron de la organización madre en Egipto, la cual rechazó en un

³⁶² Hawa, S. (1995). *Op. cit.*: 23.

³⁶³ *Ibidem*: 147.

³⁶⁴ Weismann, I. (2007). *Op. cit.*: 616.

³⁶⁵ Lo que demuestra que, a pesar de la coincidencia en ocasiones en los postulados de Hawa y Qutb, aquel nunca fue el homólogo de este en Siria.

³⁶⁶ Weismann, I. (2007). *Op. cit.*: 620.

³⁶⁷ Kandil, H. (2015). *Op. cit.*: 156.

primer momento la acción política y posteriormente se erigió hasta varios años después, como movimiento de contestación al sistema establecido, pero sin abogar por la participación parlamentaria.

Siempre se ha argüido en este sentido que los Hermanos jordanos también constituirían una excepción en el sentido de que ellos también entraron al juego parlamentario. Sin embargo, "la Organización Mundial de los Hermanos Musulmanes reconoció las circunstancias excepcionales por las cuales el régimen Hachemí trataba con tolerancia a los Hermanos Musulmanes, en contraposición al trato generalmente violento que recibían en otros países árabes"³⁶⁸. Esto iba en primera instancia en beneficio del monarca, que, como descendiente de la familia del Profeta, debía mantener sus credenciales religiosas permitiendo la creación de movimientos de este estilo, siempre dentro del sistema establecido por el propio Jefe del Estado. Por otra parte, con un reino recién creado y un rey traído de una familia mecana, era precisa una estabilidad que le venía impuesta al monarca incluso por las potencias extranjeras, dada su vecindad con Israel.

Sin embargo, el caso de los Hermanos sirios es especialmente único por el hecho de que, sin particularidades como la de la monarquía hachemí (que no era, recuérdese, del agrado de los Hermanos, aunque su rechazo era concretamente a su rama iraquí de la familia), Mustafa al-Siba'i, desde el instante en que se logró la independencia se coló entre los defensores del sistema republicano y de la creación del nuevo Estado sirio. Así, ya en 1949, fue elegido representante por la ciudad de Damasco en la Asamblea Constituyente, de la que fue vicepresidente, además de contarse entre los nueve miembros del comité encargado de la redacción de la Carta Magna, colaborando con fuerzas de distinto color político³⁶⁹. Es decir, que aceptó abiertamente la colaboración parlamentaria desde el inicio con personas y grupos no solo de distinto credo, sino también de distinta ideología. Y ello a pesar de la polémica interna que suscitó el hecho de participar en un gobierno no legítimo según la ley islámica, pero que finalmente se justificó como algo que iba en el interés general: "Hay ventajas que están por encima de los inconvenientes, y por tanto, nada impide participar, pues si no se hace, el gobierno se dejará en manos de los laicos"³⁷⁰.

En consecuencia, si se asume que los movimientos islamistas nacieron contrarios a cualquier forma de participación política con fuerzas de ideología prácticamente contraria, y que solo con el tiempo fueron cambiando sus principios en un ejercicio consciente de adaptación (lo que supondría el paso a una etapa post-islamista), nos encontramos en Siria con esa excepción que confirma la regla cuando Mustafa al-Siba'i y otros como Muhammad al-Mubarak se insertaron en el juego republicano desde el inicio. Aunque sí hubo reticencias en el período de liderazgo de Siba'i por parte de algunos sectores dentro de los Hermanos, la realidad muestra que una importante corriente en el seno de la organización estuvo convencida de las virtudes

³⁶⁸ Tal, N. (2005). *Radical Islam in Egypt and Jordan*. Eastbourne, Sussex Academic Press: 219.

³⁶⁹ En Zisser, E. (2005). "Syria, the Ba'th Regime and the Islamic Movement". En *The Muslim World*, vol. 95: 58, señala que los Hermanos sirios recibieron un duro golpe cuando el régimen mantuvo un discurso pro palestino y los movimientos islamistas de otros países, además de los jordanos, olvidaron a los Hermanos expulsados de Siria. Es decir, que nada presupone que los islamistas vayan a colaborar entre sí y que cada uno actúa según su contexto.

³⁷⁰ Saad al-Din (2006). *Op. cit.*:180.

de un sistema democrático basado en la igualdad y en la necesidad de desarrollar los aspectos más 'socialistas' del islam desde el inicio, siempre con excepciones como la opinión que el laicismo les merecía, y que son fruto de su iliberalismo natural.

Antes bien, precisamente por no ser un movimiento unificado, no solo existían diferencias regionales entre sus miembros, sino que también encontramos diferencias entre los dos exponentes del movimiento analizados en este capítulo (recordemos además las críticas de Muhammad al-Hamid, maestro de Hawa, a los postulados socialistas de Siba'i), en gran medida fruto de la coyuntura a la que se enfrentaron.

Por ejemplo, la presencia del islam o del referente islámico en Siba'i siempre fue un elemento cultural más que un concepto dogmático. Fuera por pragmatismo o por convicción propia, ciertamente, Siba'i no caía en posturas excluyentes en su recurso al islam -sino que ponía el interés nacional por encima-, frente a lo sucedido en el caso de Hawa en los años de enfrentamiento directo con el régimen y cuando sus políticas laicas se hicieron más radicales. Fue entonces cuando se convenció de que las minorías eran partidarias del laicismo y por tanto, tan infieles como el régimen. No obstante, en ningún caso -salvo la excepción que comentaremos en el próximo capítulo-, se centró en la naturaleza confesional del régimen, sino en sus políticas contrarias al islam.

Del mismo modo, si para Siba'i el islam era un referente cultural y la religión de la mayoría, por lo que no veía cuál era el inconveniente de considerarlo religión de Estado; para Hawa solo el establecimiento de un sistema basado en la *shura* islámica, cuyo funcionamiento exacto no detalla, sería el que garantizaría los principios de libertad y justicia implícitos en la idea de democracia. Esto, aunque no lo comenta expresamente, podría ser una pista para comprender el comportamiento islamista si en su época se hubieran celebrado elecciones libres. En cualquier caso, su énfasis en el carácter holístico del islam cuando en el repaso de su vida insiste en el desastre que supuso la eliminación de la democracia por la irrupción de los militares en ella, se inscribe siempre en ese período simultáneo e inmediatamente posterior al enfrentamiento directo entre los grupos armados islamistas y el régimen. No obstante, bien es cierto que su concepto de democracia queda siempre en un halo de vaguedad, debido a que la identifica con la *shura* al considerar esta última la forma más perfecta de democracia que existe. Por otra parte, la idea de ciudadanía como concepto que equipara a unos con otros, al menos en lo legal, sí es recurrente en su pensamiento. No obstante, cuando enfatiza el gobierno de régimen islámico, se entiende que toda norma o legislación ha de estar dentro de los límites de la *shar'ia*, por estar inspirada por la Verdad, ha de supeditarse a la ley islámica (salvo, como suele ser habitual, en los asuntos que competen al estatuto personal para los cuales cada religión se rige por su propio estatuto).

Precisamente las diferencias entre Siba'i y Hawa -que a pesar de su radicalización momentánea, abandonó los postulados más maximalistas al final de su vida- son sintomáticas de las divisiones que ha acarreado la Hermandad siempre: entre los partidarios de lo que hemos venido a llamar la opción democrática del islamismo y aquellos de posturas más ambiguas (aunque Hawa no rechazó de pleno la idea de democracia en ningún momento, sino más bien el vacío del término como resultado de su uso indebido). En el caso de estos dos

autores, las diferencias de contexto explican las divergencias en la mayoría de los casos; en el capítulo posterior veremos cómo el factor generacional influyó más decisivamente que el contexto, pues nos centraremos en unos complicados años: los setenta y los ochenta. En esos años, algunos siguieron representando esa opción democrática iniciada por Siba'i, que quedó debilitada y solo se ha recuperado de forma más clara, como decíamos al inicio, en la etapa más actual.

Capítulo 3. La Vanguardia Combatiente y la radicalización del discurso de la Hermandad

3.1. Un particular contexto

Cuando se habla de la Organización Internacional de los Hermanos Musulmanes y de la acomodación o no a los gobiernos existentes hasta 2011, se tiende a hablar de la excepción jordana, donde los Hermanos Musulmanes, con su frente político, se insertaron en el sistema de gobierno de la monarquía Hachemí sin ser reprimidos como en otros países (no sin tensiones recurrentes con la monarquía). Incluso, algunos, como Mansoor Moaddel explican esta pretendida excepción mediante la comparación con el desarrollo estatal en países vecinos y la tendencia de los regímenes secularistas a reprimir la identidad religiosa. Así, según este autor, “*el desarrollo de un Estado secular en Egipto, Irán y Siria fue una ‘aberración’ pues [...] en su afán de minar las bases sociales y la influencia de la religión, politizaron esta última, dando lugar al ascenso del islamismo militante*”³⁷¹. Es decir, que el autor presupone que la represión de una identidad conduce necesariamente a su politización; sin embargo, la realidad es que el nacimiento de los Hermanos Musulmanes en Egipto y otros países fue fruto de la coyuntura de la construcción nacional y la descolonización, y no se debió en primera instancia a la represión por parte de regímenes seculares. No obstante, si seguimos la argumentación de Moaddel, esta secularización forzada era imposible en Jordania fundamentalmente porque la figura del Rey se había legitimado por motivos religiosos al pertenecer este a los descendientes del Profeta. Así, a diferencia de las repúblicas, en este país los Hermanos no podían contestar con facilidad al sistema monárquico. Además, dicha situación se sirvió de los Hermanos Musulmanes para evitar ponerse a un importante aliado político en su contra, más aún cuando la monarquía de la misma familia Hachemí había sido abolida y expulsada de Iraq, quedando solo el bastión jordano para los denominados descendientes de Mahoma.

Sin embargo, esta pretendida excepción jordana parece olvidar que también en Siria, en 1946, los Hermanos habían constituido un caso divergente al romper filas con sus homólogos egipcios –que rechazaban la participación parlamentaria- en torno a la participación o no participación en un sistema de variables grados de representatividad. Aún más, se habían alejado de interpretaciones más ortodoxas del islam al incluir elementos socialistas, “en un intento de reconciliar el islam tradicional con nuevos conceptos de modernismo y progreso”³⁷², mientras que los jordanos se insertaron en un pacto nacional de predominio monárquico no cuestionable ni cuestionado. Sin embargo, como comentábamos, los Hermanos Musulmanes sirios adolecían de una serie de debilidades como una estructura piramidal (que las nuevas generaciones intentan cambiar setenta años después) y la diversidad ideológica de partida de sus miembros, que iba desde el salafismo al sufismo, pasando por ulemas y miembros de profesiones seculares, y que provocaría grandes divisiones en el grupo.

Partiendo del marco teórico que construimos en el primer capítulo, nos encontramos con una nueva fase en la historia de los Hermanos Musulmanes sirios que ejemplifica una radicalización

³⁷¹ Moaddel, M. (2002). *Jordanian Exceptionalism: A Comparative Analysis of State religion relationships in Egypt, Iran, Jordan and Syria*. Nueva York, Palgrave MacMillan: 10-11.

³⁷² Khatib, L. (2011). *Islamic Revivalism in Syria: The Rise and Fall of Ba’thist Secularism*. Nueva York, Routledge: 40.

de algunos sectores y que profundizó en las ya importantes divisiones en el seno de la Hermandad que no lograron ponerse de acuerdo en su estrategia y postulados, dando lugar a un doble liderazgo. Y en esas divisiones, la línea original de Siba'í y Hawa se perfila en importantes figuras de la Hermandad.

Es ilustrativa de esta fase una famosa (a la par que elocuente) y repetida cita del fundador de la que pasaría a llamarse Vanguardia Combatiente de los Hermanos Musulmanes, Marwan Hadid³⁷³, para señalar cómo fue una facción del grupo la que inició la confrontación armada: "Si los Hermanos me sacan por la puerta, volveré a entrar por la ventana y los arrastraré al yihad por la fuerza". Con ello, y a pesar de la estructura piramidal formal, demostraba que "en general no había un mando central fuerte o una disciplina sobre las actividades de los miembros o facciones, algunos de los cuales seguían sus propios proyectos, sin referírseles a los demás"³⁷⁴, una falta de verdadero liderazgo que ya habíamos advertido en Siba'í. Más aún, esto denota un desacuerdo entre los líderes de la Hermandad.

Por otra parte, se irá viendo a lo largo de este capítulo que afirmaciones como que los Hermanos Musulmanes son "la organización que estuvo a punto de echar al 'hereje alauí' Hafez al-Asad del poder"³⁷⁵ son cuanto menos desacertadas, pero bastante comunes en escritos sobre esta etapa de la historia de Siria en la que la simplificación y la identificación entre unos grupos y otros han dominado en parte por la escasez de fuentes—reduciéndose el conflicto a uno sectario que culminaría con la masacre de Hama de 1982- y donde las múltiples fuentes primarias árabes se han relegado a un segundo plano. Súmese a ello la falta de claridad en algunas de ellas y las diferencias de opinión y actuación en el seno de los Hermanos Musulmanes, producto de esa ya mencionada falta de liderazgo

La realidad es que —más allá de lo sectario y religioso, el origen de dicha confrontación estuvo relacionado con muchos otros factores económicos y sociales que en gran medida explican la participación de otros grupos de corte socialista y nacionalista en el enfrentamiento contra el régimen³⁷⁶, como se detalla más adelante. Para comenzar, no debemos olvidar que el islamismo en Siria constituye una relativa excepción al resto de movimientos de semejante corte en la zona por una razón básica: si en general el islamismo ha sido el vehículo conductor del rechazo popular al dominio de la burguesía y las altas clases, en Siria fue totalmente lo contrario, y de hecho, solo cuando "el carácter populista del régimen del Baaz comenzó a erosionarse, la oposición islamista logró un apoyo popular"³⁷⁷. Así, a diferencia de lo sucedido en 2011, cuando las zonas rurales fueron las que lideraron la oposición popular al régimen de Bashar al-Asad, que había transformado su política económica hacia un capitalismo del que se beneficiaban fundamentalmente sus entornos familiar y clientelar, la oposición islamista de los setenta y los ochenta era el canal de expresión del resentimiento de la tradicional burguesía

³⁷³ Al-Gadban, M. (2006). *Suriya fi qarn*. Sin lugar de edición: 531.

³⁷⁴ Zoubaida, S. (2009). *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*. Londres, I.B. Tauris: 51.

³⁷⁵ Wieland, C. (2005). *Syria at Bay: Secularism, Islamism and 'Pax Americana'*. Londres, Hurst:106.

³⁷⁶ Gutiérrez de Terán, I. (2003). *Estado y Confesión en Oriente Medio: el caso de Siria y Líbano. Religión, taifa y representatividad*. Madrid, Cantarabia: 139-143.

³⁷⁷ Batatu, H. (1999). *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables and Their Politics*. Nueva Jersey, Princeton University Press: 276.

suní urbana contra las medidas adoptadas en materia económica del régimen. Medidas estas que minaron visiblemente sus intereses y su posición, elevando al poder a figuras rurales que, además, pertenecían a una confesión minoritaria, que para muchos no es parte del islam³⁷⁸. Por último, este desafío islamista, “se extendió a amplios sectores de la población, que lo abrazaron, no especialmente por motivos religiosos, sectarios o económicos, sino como forma de protesta política o como la única alternativa viable al régimen”³⁷⁹. El paralelismo con el escenario post revoluciones en Túnez y Egipto es innegable: ante la destrucción de toda posibilidad de ejercer una oposición política real y efectiva, aquellos que representaban una importante parte del sentir popular –además de llevar a cabo una relativa labor política dentro del estrecho margen de pretendido pluralismo en el caso egipcio y desde el exilio en el tunecino- se erigieron prácticamente como única alternativa: los islamistas (en sus diversas vertientes desde el salafismo a los Hermanos Musulmanes).

En Siria, las afirmaciones de Amal Jamal se volvieron una realidad: “las relaciones entre Estado y religión se convierten en un serio desafío a la autoridad democrática y los regímenes cuando la creencia religiosa es institucionalizada por las estructuras del Estado o, por el contrario, suprimida por este”³⁸⁰. Es decir que con sus políticas radicalmente seculares, lo que el régimen había hecho era precisamente desafiar la débil democracia que se había intentado impulsar en Siria desde la independencia y ello trajo consecuencias nefastas³⁸¹, al erigirse el islamismo más extremo como alternativa.

No obstante, este enfrentamiento ideológico-religioso se veía limitado en el nivel discursivo del islamismo sirio, a diferencia de lo que sucedía en otros países, debido a la propia naturaleza del régimen de los Asad, que se erigió retóricamente como bastión de la arabidad y del anti-imperialismo especialmente representado por Israel en la zona. Frente a países como Irán, donde el Shah era aliado indiscutible de Occidente, y Egipto, donde sobre todo desde el mandato de Sadat, el ejército egipcio pasó a ser fiel amigo de Occidente, el movimiento islamista en Siria no podía configurarse como un movimiento contrario a un régimen títere de Occidente, sino que solo podía insistir en su no renuncia a la recuperación de los Altos del Golán –de cuya pérdida solo muy posteriormente, ya en la década de los 2000 acusaron formalmente al régimen de Asad-, y de Palestina, algo que –a su pesar- compartían con el

³⁷⁸ Quizá la fuente más completa para profundizar en este tema sea Friedman, Y. (2010). *The Nusayrī - Alawī s: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*, Brill, Londres.

³⁷⁹ Batatu, H. (1999). *Op. cit.*: 276.

³⁸⁰ Jamal, A. (2011). “Democratizing state-religion relations: a comparative study of Turkey, Egypt and Israel”. En Haynes, J. (coord.). *Religion and Democratizations*. Nueva York, Routledge: 104.

³⁸¹ Es interesante cómo Muhammad al-Mubarak –del que se habló en el capítulo anterior- una de las voces más moderadas de la Hermandad, parlamentario en los primeros años de independencia opinara de la siguiente manera sobre el nacionalismo baasista asadiano: “La lucha entre el islam y el nacionalismo es una lucha entre el progreso, la civilización y la liberación, y entre el retraso, la decadencia y la dependencia; una lucha fruto de la adscripción sectaria y la enemistad con todo lo relacionado con el islam”. En Qahf, A. (2011). “Al-Ijwan al-Muslimun: al tayar al mu’tadil. Muhammad Al-Mubarak namudhayan” (Los Hermanos Musulmanes: la corriente moderada. El ejemplo de Muhammad al-Mubarak). En *Al-Ijwan al muslimun: mumana’at al-ta’ifa wa ‘unf al-haraka* (Los Hermanos Musulmanes en Siria: la resistencia del grupo confesional y la violencia del movimiento). Dubai, Al-Mesbar lil-dirasat wa-l-buhuth: 170.

discurso oficial. De hecho, no es de extrañar que Hafez al-Asad lanzara a los Hermanos la acusación de estar comprados por EEUU y el sionismo en el decimonoveno aniversario de la revolución baasista³⁸² -cuando su enfrentamiento estaba en pleno auge-, y ello a pesar de que Mustafa al-Siba'í había abogado por la independencia del país y el deber patriótico como vimos en el capítulo anterior.

Partiendo de la variedad de causas que llevaron al enfrentamiento directo, en este capítulo intentaremos desmenuzar las divergencias ideológicas y estratégicas en el seno de los Hermanos basándonos en los complejos años setenta y principios de los ochenta en Siria, sin entrar en la sucesión de eventos sino centrándonos en el ámbito del ideario y la estrategia de actuación de las distintas facciones. Decía Weismann que Marwan Hadid y Sa'íd Hawa no diferían en la necesidad de enfrentamiento con el régimen, sino en el momento en que ello debía llevarse a cabo³⁸³, y eso mismo es lo que se trasluce en sus escritos, en los que insiste mucho en la preparación concienzuda y necesaria de los combatientes en cualquier contexto antes de dar paso al enfrentamiento. Sin embargo, en el anterior capítulo, quedó claro en el examen de su autobiografía que el 'radicalismo' momentáneo de Hawa se había diluido para volver a acercarse a su línea de pensamiento inicial al final de su vida. Ello puede deberse al fracaso de la experiencia de Hama o a que consideraba que las generaciones que deberían enfrentarse al régimen opresor aún no estaban preparadas y que sería difícil que lo estuvieran. En cualquier caso, el enfrentamiento era eminentemente ideológico más que violento. Por tanto, la realidad probó ser mucho más compleja que un mero enfrentamiento sectario.

3.2. Los prolegómenos de la acción armada

En el capítulo anterior, al centrar el análisis en Sa'íd Hawa, se habló de las protestas de 1964 en las que Marwan Hadid³⁸⁴ ocupó un lugar destacado. Sin embargo, que Hadid formara parte de la Hermandad no presentó problema alguno para la misma, ya que en aquel momento se trató de unas protestas con una escasa presencia armada, defensiva más que ofensiva. No obstante, el problema comenzó al acentuarse las críticas de este hacia los Hermanos Musulmanes por no movilizarse en contra del régimen sirio. Hasta ese momento, el recurso a la violencia o el enfrentamiento por parte de Hadid no había provocado grandes dolores de cabeza en el seno de la organización³⁸⁵. No es de extrañar pues que ante la aparente dejadez de la Hermandad, Hadid estableciera en 1975 el Grupo Combatiente del Partido de Dios³⁸⁶ e

³⁸² No resulta extraño pues que fuera el Irán de la revolución islámica el que acusara a los Hermanos Musulmanes sirios de conspirar con Egipto, Israel y EEUU –tres ejes del imperialismo- contra Siria, su aliada en la región desde los albores del nuevo gobierno tras la caída del Shah, derrocado precisamente por sus alianzas con Occidente. Véase Martin, V. (2007). *Creating An Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*. Londres, I.B. Tauris: 169.

³⁸³ Weismann, I. (2007). *Op. cit.*: 620.

³⁸⁴ Por cuya salida de prisión intercedió el propio Muhammad al-Hamid citado en el capítulo anterior, tal y como asegura Al-Gadban, M. (2006). *Op. cit.*:529.

³⁸⁵ Aunque Muhammad Riad Shaqfa contradice la versión más extendida al insistir en que "Marwan Hadid no creía en el uso de la violencia, y lo sé porque lo conocía personalmente. Sí es cierto que exigía cambios, como Abd al-Sitar al-Za'im, que tampoco creía en el uso de las armas. El que era diferente era Adnan Uqla" (entrevista en Estambul, 15/08/2014).

³⁸⁶ Según Khatib, L. (2011). *Islamic Revivalism in Syria: The Rise and Fall of Ba'thist Secularism*. Nueva York, Routledge: 66, la creación de este grupo con tal denominación fue idea de Hadid para

hiciera campaña contra los miembros de los Hermanos Musulmanes que se habían presentado como independientes a las elecciones legislativas de 1973³⁸⁷, ya que la organización como tal no autorizó la candidatura bajo el nombre de los Hermanos Musulmanes³⁸⁸). Fue en esa época cuando aseguró que su objetivo era “el gobierno del islam” y que “no nos contentaremos con ninguna otra cosa, pues es hora de que el pueblo tome conciencia y de que despierte”³⁸⁹, algo que los Hermanos no habían ni siquiera insinuado anteriormente.

La gota que colmó el vaso fue un comunicado posterior, el cual motivaría su expulsión de la Hermandad hacia 1977-8:

“Lo que temo verdaderamente es que si los siervos de Dios emprenden la lucha contra los enemigos de Dios os quedéis mirando y no luchéis, por lo que esos enemigos de Dios os aplastarán dentro de vuestras casas. Y por ello iréis al infierno y sufriréis la ira de Dios, ya que Este os habrá ordenado que luchéis y vosotros no habréis respondido y habréis entregado a vuestros hermanos muyahidines a los enemigos de Dios para que luchen contra ellos mientras vosotros os quedáis sentados”³⁹⁰.

Es muy probable que el blanco principal de su crítica fuera el entonces líder de la Hermandad Issam al-Attar³⁹¹, quien le prohibió aliarse con el ala más radical de los Hermanos jordanos liderada por Ishaq Farhan, que coordinaba en Jordania con el movimiento palestino Fatah el entrenamiento armado de los Hermanos sirios³⁹². Prohibición esta que Hadid no acató³⁹³ y que va en la línea del pensamiento no violento de Issam al-Attar, del cual el siguiente ejemplo es una muestra.

Cuando un grupo de oficiales decidió dar por concluida la unión con Egipto en la República Árabe Unida (1958-61), el teniente coronel Abd al-Karim al-Nahlawi (uno de los principales responsables de dicho episodio) ofreció a Issam al-Attar colaborar para derrocar al gobierno creado inmediatamente después de la separación, a lo que Attar contestó: “el movimiento que

diferenciarse y disociarse del nuevo liderazgo ese año de Saad al-Din, que contaba con el apoyo de la Organización Internacional de los Hermanos Musulmanes pero no el de Al-Attar ni el de Hadid.

³⁸⁷ Según Ali Sadr al-Din Al-Bayanouni (entrevista en Estambul, 13/08/2014), “la participación en estas elecciones fue muy limitada, porque la mayoría de miembros de la Hermandad trabajaban ‘bajo tierra’ y la decisión oficial adoptada fue la del boicot”. Por su parte, Faruq Tayfur (entrevista en Estambul, 14/08/2014), no tiene constancia de que ello se produjera, aunque también reconoce que en ese momento estaban en pleno proceso electoral para la *hai'a istihariyya* (el consejo consultivo local) de Hama, y, por tanto, no dedicó especial atención. En cualquier caso, asegura, “la Hermandad tomó la decisión de boicotear esas elecciones, aunque se produjera alguna participación a título individual”. Riad Shaqfa (entrevista en Estambul, 15/08/2014), asegura que no hubo participaciones de ese tipo porque “toda decisión que se toma en la instituciones de la Hermandad ha de acatarse”. Sin embargo, reconoció que no podía afirmarlo a ciencia cierta.

³⁸⁸ Ziade, R. (2011). *Power and Policy in Syria: Intelligence Services, Foreign Relations and Democracy in the Modern Middle East*. Londres, I.B. Tauris: 144.

³⁸⁹ Documental *Al-Sanduq al-Aswad: Hama 1982*, min. 5:29.

³⁹⁰ *Doc.cit.*, min. 5:50.

³⁹¹ Tras la muerte de Siba'i en 1962, se produjo una división entre Damasco (Issam al-Attar) y Hama-Alepo (Abd al-Fattah Abu Ghudda y Sa'íd Hawwa), que posteriormente, a mediados de los setenta, terminaría por profundizarse al dividirse también las ramas alepina y hamaui (la rama damascena de Al-Attar, por su parte, ya no tenía representación entre el liderazgo oficialmente reconocido).

³⁹² Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*:73.

³⁹³ Khatib, L. (2011). *Op. cit.*:49.

llega por medio de un golpe, es derrocado por otro”³⁹⁴. Una decisión esta que para Munir Gadban, durante un breve período líder de los Hermanos (1986), fue un error: “no sé si tal vez el movimiento islámico perdió una oportunidad histórica de llegar al poder por medio de aquellos jóvenes oficiales”³⁹⁵.

En cualquier caso el grupo organizado en torno a Marwan Hadid –que llamó Vanguardia Combatiente, sin añadir el complemento del nombre “de los Hermanos Musulmanes”- comenzó, tras desacatar toda orden de la Hermandad, a perpetrar una serie de asesinatos contra todos aquellos que pertenecían al régimen o actuaban como informadores³⁹⁶. Aunque un ex oficial baasista que en aquel momento tenía acceso a los altos círculos de poder, As’ad Mustafa³⁹⁷ decía que en ese momento, a mediados de los setenta, “no se trataba de atentados sectarios como se decía”³⁹⁸, posteriormente, la realidad demostró que en gran medida el componente sectario estaba presente. Así, por ejemplo, Ayman Shurbaji –que fue miembro del Consejo Militar de Damasco- en sus referidas memorias habla de la destrucción de casas “nusayríes”, término común entre los miembros de la Vanguardia para referirse al régimen³⁹⁹.

³⁹⁴ En Carré, O. y Michaud, G (1983). *Les Frères Musulmans: 1928-1982*. París, Gallimard/Julliad: 157-158, se reproduce el siguiente comunicado de Issam al Attar publicado en la revista *Al-Da’wa* (28/06/1979) en relación con el atentado de la Escuela de Artillería de Alepo de la que hablaremos más adelante, pero que es importante por su contenido ahora, ya que en él parece defender sin mencionarlo el uso de las armas para tomar el poder, puesto que asegura apoyar la lucha por “todos los medios legales”: “Proclamo ante vosotros, árabes y musulmanes, nuestra condena total de la dictadura confesional y partidista, y nuestra determinación a seguir la lucha por todos los medios legales para dar al pueblo sus libertades y derechos arrebatados para establecer el islam como forma de vida y gobierno con el libre consentimiento de nuestra gente. Os invito a todos a poneros de nuestra parte en esta batalla por la libertad y el honor [...], la batalla del islam”. Conociendo sus posturas previas contrarias al uso de las armas, la crítica no tardaría en llegar días después en *Al-Nadhir*, que lo recibió como un intento de Al-Attar de aprovechar las acciones de los muyahidines en su beneficio: “Es de sobra sabido que entre los perseguidos y encarcelados en Siria, no hay nadie que tenga lazos organizativos con Issam al-Attar”. Con esto, los muyahidines se desentendían del ex líder de la Hermandad, que pretendía ser una especie de líder espiritual y erigirse como dirigente de los grupos que combatían al régimen. No ha de extrañar que posteriormente no dudara en condenar las acciones de la Vanguardia –que había rechazado todo vínculo con él-, algo que otras ramas de la Hermandad serían más cautos en hacer. De hecho, Al-Bayanouni se muestra especialmente crítico con Attar, a quien considera que se comportó de manera demasiado interesada: “cuando se hizo patente que la presencia en el exterior del líder no servía a la Hermandad y se eligió a Abd al-Fattah Abu Gudda en su lugar, Al-Attar comenzó a animar al apoyo a los que habían tomado las armas, buscando recuperar su posición, pero rápidamente abandonó tal postura” (entrevista en Estambul, 13/08/2014).

³⁹⁵ Al-Gadban, M. (2006). *Op. cit.*:206.

³⁹⁶ Las memorias de Ayman Shurbaji, que militaba en Damasco –donde acabó liderando el grupo- dan buena cuenta de ello. La única copia a la que hemos tenido acceso ha sido la publicada on-line en la página *sooryoon.net* que posteriormente fue eliminada de la misma. Actualmente, está conservada en un documento de texto digital, por tanto, carece de fecha y lugar de edición, así como de un paginado claro y correcto.

³⁹⁷ *Doc. cit.*, min. 13:00.

³⁹⁸ Cabe preguntarse si estas declaraciones en la coyuntura actual son un intento de rebajar las tensiones sectarias que afloran con intensidad en la zona.

³⁹⁹ En *Doc. cit.*, Riyad Hamu Leila, ex miembro de la Vanguardia, insiste en esa denominación en sus intervenciones. El uso de este término tiene siempre fines peyorativos. Según suele argumentarse, este era el nombre con que se ha denominado a los alauíes a lo largo de la historia hasta los años veinte del pasado siglo, cuando intelectuales del grupo decidieron liderar una campaña para acercar a esta comunidad al resto de chiíes utilizando el término alauí, relativo a Ali, figura clave en la escisión entre

Para constatarlo, Shurbayi relata un encuentro con Abd al-Sitar al-Za'im, sucesor de Marwan Hadid al frente de la Vanguardia tras la muerte de este en las cárceles del régimen en la que

“me informó de que no nos pondríamos por objetivo más que a las personalidades nusayries, porque los elementos suníes no estaban afirmados en el poder y podían ser cambiados o sustituidos en cualquier momento, y por tanto, nuestro trabajo se limitaría a las cabezas pensantes de la autoridad política, el ejército y los servicios secretos (que por definición y según su visión serían alauíes)”⁴⁰⁰.

También en sus memorias recogidas en *Suriya fi qarn*⁴⁰¹, Munir Gadban denota una importante vertiente sectaria, aunque menos pronunciada que la de los miembros de la Vanguardia, y lo mismo sucede con la obra de Omar Abd al-Hakim *Al-Thawra al-Islamiyya al-Yihadiyya fi Suriya: al-tajriba wa-l-'ibra*⁴⁰². Es en este último donde se reproduce el documento en que una delegación de alauíes (así se llaman ellos en el documento, ya que es de principios del siglo XX y ese fue el nombre adoptado por la comunidad para reinsertarse en el chiísmo y ser aceptada como rama del mismo, aunque el autor solo se refiere a ellos como nusayries) exigían la independencia de la entidad creada por Francia del Estado alauí⁴⁰³. Para Abd al-Hakim, que no es otro que Abu Mus'ab al-Suri o Mustafa Setmarián⁴⁰⁴, este documento no supone más que un indicio de lo que pasaría años después cuando “estalló la revolución islámica (que para

suníes y chiíes. En cualquier caso se ha insistido siempre en que su origen está en los seguidores de un discípulo del undécimo imam chií –descendiente de Ali siempre-, Hasan al-Askari, de nombre Muhammad Ibn Nusayr (que murió a mediados del siglo IX), por lo que el uso de nusayries parecería correcto. No obstante, como se ha dicho, la connotación actual es negativa, ya que se asocia a una deriva no islámica de un grupo originariamente musulmán, mientras que el término alauí devuelve a la comunidad al islam por conexión con Ali. Sobre este ‘retorno’ al islam, es interesante leer Firro, K. M. (2005). “The ‘Alawī s in Modern Syria: From Nuṣayrī ya to Islam via ‘Alawī ya”. En *Der Islam*, vol. 82, n. 1: 1-31. Sin embargo, algunos como Yaron Friedman, retan la versión extendida del origen de esta confesión y la sitúan en otra figura: Al-Husayn ibn Hamdan, un seguidor del citado imam Hasan al-Askari y de Ibn Nusayr, a quien se consideraba el *bab* (una especie de portavoz y/o representante del imam) de este último, que acabo convirtiéndose en guía espiritual de una parte de los chiíes, considerando que él era quien representaba el espíritu original, sin verse como un separatista. Véase Friedman, Y. (2001). *Al-Husayn ibn Hamdān al-Khasī bī: A Historical biography of the Founder of the Nusayrī -Alawite sect*. En *Studia Islamica*, n. 93: 91-112.

⁴⁰⁰ Afirma Hinnebusch, R. (1991). *Authoritarian Power and State Formation in Ba'thist Syria: Army, Party and Peasant*. Colorado, Westview Press: 159-163, que la estructura de poder military en Siria se puede resumir en “donde los suníes son comandantes, los alauíes son sus segundos a bordo, y donde los alauíes son comandantes, los suníes u otros son sus segundos a bordo”.

⁴⁰¹ Al-Gadban, M. (2006). *Op. cit.*: 245 y ss, asegura que los nusayries (él sí utiliza el término) no son musulmanes y que entre los elementos de su doctrina está dominar Al-Sham (la Siria histórica), lo cual indica que Gadban justificaría veladamente la acción armada de motivación religiosa para derrocar al régimen sin atender a otras opciones. Sí es cierto que en el periódico Al-Nadhir, el 8 de diciembre de 1979, los Hermanos se defendieron de las acusaciones del régimen de estar ligados a Israel recurriendo a episodios como el momento en que los “qármatas nusayries” hace diez siglos ocuparon la mezquita en Meca y se llevaron la piedra negra de la Kaaba, cortando además la ruta de la peregrinación. En Carré, O. y Michaud, G. (1983). *Op. cit.*: 176.

⁴⁰² Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*: 72 asegura que es imposible que los “infieles” se encarguen del gobierno de los musulmanes.

⁴⁰³ Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*: 50-51.

⁴⁰⁴ Así lo identifica Benkorich, N. (2012). “La tentation de la lutte armée contre le pouvoir baasiste en Syrie : Passé (1982) et présent (2011)”. En *Le Débat*, n. 168 : 156.

muchos ulemas llegó en el momento equivocado⁴⁰⁵) y el enemigo ocupante nusayrí contrario a los musulmanes (suníes) se enfrentó a ella⁴⁰⁶.

De hecho, para este autor, el origen de la confrontación habría venido motivado por el aumento de una base social islámica en los años sesenta que se tradujo en una mayor presencia exterior de la fe (aumento del uso del velo y la longitud de las barbas), y que provocó ciertos roces con el régimen entre los que destacan los de 1973⁴⁰⁷ motivados por la redacción de la Constitución vigente hasta 2012 en la que no se establecía el islam como religión de Estado. Por el contrario, esta se limitaba a exigir que el presidente fuera musulmán, lo que provocó amplias protestas en las que miembros de los Hermanos atacaron algunos centros del gobierno, y que resultaron en la detención de Hawa entre otros⁴⁰⁸. Asegura Omar Abd al-Hakim que cuando estalló el conflicto real en 1979 (aunque desde 1975 ya se venían sucediendo atentados), la actividad yihadista “se armó con estos jóvenes que se habían conformado como bases del movimiento islámico”⁴⁰⁹, descontentos con el avance del secularismo oficial.

3.3. Causas del alzamiento: ¿el sectarismo, razón principal?

Con lo expuesto hasta el momento bien podría parecer que el levantamiento en contra del régimen de los Asad en las décadas de los setenta y los ochenta se produjo por un mero rencor sectario motivado por puras cuestiones doctrinales contra un régimen apoyado en un núcleo conformado por minorías religiosas. Por el contrario, como apuntábamos en la introducción de este capítulo, la realidad dista mucho de haber sido tan simple⁴¹⁰. En primer lugar porque la división entre islam y laicismo no es tan nítida como se pretende, ya que no se trataba de dos bandos homogéneos enfrentados. Y en segundo lugar, porque la población que se levantó y algunos de los grupos políticos armados que participaron lo hicieron por motivos bien diferentes a los de las figuras radicalizadas por las políticas oficiales laicistas contrarias al islam. Que finalmente el ingrediente sectario especialmente entre los miembros de la Vanguardia acabara primando no ha de esconder una realidad mucho más compleja⁴¹¹.

En primer lugar, si tenemos en cuenta que hasta la llegada del Baaz, y concretamente tras el golpe interno que llevó en 1966 a Salah Yadid y Hafez al-Asad (ambos de confesión alauí) a controlar el poder en la sombra en un país en que la burguesía liderada por las grandes

⁴⁰⁵ Lo dice con la ironía con que se suele referir a lo largo del libro a los que pretendían frenar el movimiento.

⁴⁰⁶ Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*: 52.

⁴⁰⁷ Igual que había participado –como se explicó en el anterior capítulo– en las movilizaciones de 1964 contra el gobierno baasista, Sa’id Hawa recogió firmas de ulemas que se oponían a una constitución que “consideraba el producto de una minoría atea”. En Khatib, L. (2011). *Op. cit.*: 65.

⁴⁰⁸ Recordemos cómo Siba’i había hecho sus peticiones de una forma razonada, pero en este caso el problema venía del hecho de que el presidente no era considerado musulmán por muchos, sino miembro de una secta ajena al islam.

⁴⁰⁹ Abd al-Hakim. O. *Op. cit.*: 65.

⁴¹⁰ Esta complejidad ya la apunta Gutiérrez de Terán, I. (2009). *Op. cit.*: 139-144 en una obra que, si bien se centra en los aspectos religiosos, advierte de importantes matices necesarios para las generalizaciones habituales sobre el tema.

⁴¹¹ En el próximo capítulo se incide también en este punto.

familias había sido dominante en política, la nueva situación suponía un importante revés, un desequilibrio abrupto. En palabras de Ignacio Álvarez-Ossorio, que insiste en que solo el presidente, Nur al-Din al-Atasi, perteneciente a una distinguida familia de Homs, era conocido en el nuevo gabinete:

“En un país en el que las redes de patronazgo eran esenciales en la vida pública, la conquista del poder por parte de un reducido grupo de personas de extracción rural y confesión minoritaria supuso un abrupto cambio respecto a las dinámicas políticas previas”⁴¹².

Si a ello unimos que se persiguió a todos aquellos sospechosos de tener vínculos con las grandes familias para favorecer a los sectores más marginados como el campesinado, los trabajadores y las minorías religiosas (aunque en el caso de algunas grandes familias cristianas, estas sí habían tenido un papel en los años posteriores a la independencia), el brusco cambio socio-político y demográfico era patente.

Con ello, no solo se había alterado la vida política, sino también la económica, ya que las políticas del nuevo gobierno fueron encaminadas a la nacionalización de algunos sectores y la expropiación de los terrenos de las grandes familias, logrando así que la nueva burguesía rural que se iba conformando tuviera más peso. Una burguesía extraída en su mayoría de los sectores de confesión minoritaria, que en general habitaban en zonas periféricas y que tenían además un importante peso en el ejército (como los nuevos dirigentes). Esto último se debía en parte a que, para las minorías el alistamiento siempre había sido una forma de ascenso social, y este además había sido fomentado desde la época del Mandato francés para granjearse el apoyo de estos grupos, o de determinados sectores siguiendo una lógica divisoria colonial⁴¹³. Sin embargo, el grueso de la clase burguesa seguía siendo suní⁴¹⁴ y, en contra de lo que pudiera parecer, se configuró como un apoyo fundamental del régimen frente a los Hermanos Musulmanes (una alianza necesaria al estar el régimen en clara desventaja, estando basada en una confesión minoritaria).

A pesar del apoyo de la burguesía comercial, la política estatal de nacionalización y sustitución de importaciones como base del modelo estatista implantado por el régimen, había sumido a la economía en una profunda crisis ya al inicio de la década de los ochenta⁴¹⁵. A la crisis ha de unirse también el final de la ayuda exterior de otros países árabes que Siria había recibido por ser vecina de Israel y así mantener su estado de guerra latente, al apoyar la revolución islámica en Irán, que se erigió como archi-enemigo ideológico de los principales donantes del Golfo hasta entonces.

⁴¹² Álvarez-Ossorio, I. (2009). *Siria contemporánea*. Madrid, Síntesis: 92.

⁴¹³ Sobre este tema existe un interesante estudio disponible en Batatu, H. (1999). *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Nobles, and Their Politics*. Princeton, Princeton University Press.

⁴¹⁴ Para un estudio pormenorizado de las élites primarias y secundarias sobre las que se sustenta el régimen, veáse Álvarez-Ossorio, I. y Gutiérrez de Terán, I. (2009). “La república hereditaria siria: el fracaso de una transición”. En Izquierdo, F. (coord.). *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona, Bellaterra.

⁴¹⁵ A lo largo de su estudio, Volker Perthes retrata de forma detallada los diversos factores que afectaron al devenir de la economía en Siria tras la llegada de Asad al poder. Véase Perthes, V. (1995). *The Political Economy of Syria Under Asad*. Nueva York, I.B. Tauris.

Es esta situación económica la que explica que muchas clases medias afectadas por la situación se unieran al movimiento con el que compartían su origen urbano y de defensa de la propiedad privada (recuérdese que la intentona socializante de Siba'i había recibido importantes críticas precisamente alegando la defensa del derecho a la propiedad privada). Por su parte, los elementos de corte socialista, se sumaron al paraguas islámico en defensa de los derechos sociales y el secuestro del discurso de la izquierda por el régimen y sus partidos satélite. En definitiva, el factor económico fue clave en las movilizaciones. Teniendo esto en cuenta, ya en 1980 las movilizaciones en Aleppo, las huelgas de sindicatos, y "la adhesión de elementos de la clase media de izquierdas y liberal"⁴¹⁶ a una oposición dirigida por los islamistas hizo que cada vez pareciese más real la posibilidad de que se produjera, como en Irán, un movimiento anti-gubernamental bajo el paraguas islámico"⁴¹⁷, pero lo cierto es que muchos no aceptaban dicho liderazgo.

En cualquier caso, no puede negarse que el peso mayoritario en la insurrección lo tenían los islamistas, entre los cuales se encontraban los elementos radicalizados por la represión desde su protesta en 1964 en Hama y reavivada con la muerte de Marwan Hadid en 1976 en la cárcel en circunstancias sospechosas⁴¹⁸. El islamismo radicalizado y sectario sería pues el ingrediente que dominaría la situación por su mayor peso específico y sus acciones militares contra objetivos del régimen, pero claro ha quedado que no fue el único.

3.4. Los Hermanos y la acción armada: ¿línea de pensamiento dominante?

En el anterior capítulo, se describieron los inicios de la Hermandad y cómo el pensamiento y la estrategia dominantes habían ido en la línea de la participación parlamentaria. Sin embargo, la llegada del Baaz y, posteriormente la familia Asad condujo a una nueva etapa marcada por la confrontación. Antes bien, no serían los Hermanos quienes llevaran esa confrontación al ámbito armado, sino una escisión de su organización: la Vanguardia Combatiente.

⁴¹⁶ Según aumentó el tono sectario de la confrontación, que llegó a afectar al régimen con un intento de golpe interno liderado por Naji Jamil, un suni que había perdido peso en la pugna con Rifaat al-Asad, hermano de Hafez, importantes familias terratenientes como los Barazis acabaron uniéndose en un mismo frente con su otrora archi-enemigo Akram al-Hourani. Esto no difiere demasiado de lo sucedido entre el islam chií y suní, que como resultado del trato dado a los persas en el imperio islámico, se convirtió en elemento identitario que transformó una pugna étnico-nacionalista en un conflicto sectario. Véase Tamadonfar, M. (1989). *The Islamic Polity and Political Leadership: Fundamentalism, Sectarianism and Pragmatism*. Colorado, Westview Press: 69.

⁴¹⁷ Batatu, H. (1999). *Op. cit.*: 294.

⁴¹⁸ Los regímenes de discurso nacionalista-socialista en los países árabes han hecho uso de la encarcelación de miembros de grupos islamistas alegando que eran radicales. Lo cierto es que en muchos casos, el paso por la cárcel ha sido precisamente el factor de radicalización, como en el caso del egipcio Sayyid Qutb, lograban así los regímenes justificar su discurso en que se azuzaba el fantasma del islamismo para garantizar su mantenimiento en el poder, en una especie de profecía cumplida. Egipto y Siria son epítomes de esta situación, aunque en Siria la experiencia vino además acompañada de ejecuciones sumarias como la perpetrada en la cárcel de Tadmor (Palmira) contra supuestos miembros de los Hermanos Musulmanes en 1981 tras un intento fallido de atentado contra Hafez al-Asad. Ello sería un factor represivo más a añadir de cara a la radicalización de determinados sectores del movimiento, representados más fehacientemente por la Vanguardia Combatiente. Según Ibrahim al-Masry (entrevista en Beirut, 31/03/2013), la razón que se dio de su muerte fue una grave enfermedad, pero todo apunta a que murió a consecuencia de la tortura a la que fue sometido y de la que no se recuperó por estar enfermo.

3.4.1. La Vanguardia Combatiente: Yo acuso

Puesto que los hechos puntuales de los años comprendidos entre 1976 y 1982, cuando se produjo el terrible desenlace en la ciudad de Hama, no son el objeto de este estudio, sino que lo que se pretende es comprender las ideas que condujeron a ello y las variantes de pensamiento que en aquel momento confluían, nos centraremos inicialmente en los testimonios de la Vanguardia Combatiente recogidos en diversas fuentes, que dan cuenta de una línea de pensamiento que no tardó en ser apartada de la corriente principal de la Hermandad y de los objetivos que las diversas vertientes del islamismo sirio perseguían.

Asegura Omar Abd al-Hakim (o Mustafa Setmarián), miembro de la Vanguardia cuyas memorias son clave para comprender esos oscuros años, que su único interés por relatar los acontecimientos de esa época se debe a que “la historia ha sido retratada de forma negativa por parte de la mayoría de los responsables por diversos motivos relacionados con el partidismo y la alegación de inocencia de los acusados, especialmente entre los dirigentes reconocidos por el liderazgo internacional en Siria (la línea de Adnan Saad al-Din), que tergiversaron –tristemente no podemos hacer uso de otro verbo- tergiversaron los hechos por intereses personales”. Estos objetivos los resume en dos: adoptar como propios los sacrificios de los muyahidines, “con los que no tenían relación”, para así sacar el rédito político y económico –cuando ello conviniera-, y declararse totalmente inocentes de las desgracias y masacres que sucedieron debido a “su mala gestión de los hechos”⁴¹⁹. Con ello, Abd al-Hakim ya marcaba una línea divisoria entre los Hermanos Musulmanes y la Vanguardia Combatiente.

De hecho, esta acusación contra la mala gestión de los Hermanos no es exclusiva de este miembro de la Vanguardia, sino que muchos otros se suman a ello –recordemos aquí las palabras de Hadid en el anterior apartado cuando consideraba harto insuficientes las declaraciones de los Hermanos contrarias a las políticas del régimen sin enfrentarse directamente a él-, insistiendo siempre en que los Hermanos no tenían relación alguna con la Vanguardia Combatiente⁴²⁰.

Por ejemplo, Ayman Shurbaji, también miembro de la Vanguardia Combatiente, asegura que los Hermanos estaban al tanto de que los “nusayríes” querían “destruir Siria y someter a su gente para convertirla en una presa fácil para los judíos (entiéndase israelíes fundamentalmente)”⁴²¹. Pero los hechos demuestran que “los Hermanos Musulmanes no prepararon una organización secreta eficiente que pudiera enfrentarse al régimen [...] (pues sus) operaciones contra el régimen eran meras reacciones a lo que hacían las autoridades”. Es decir, que según él, los Hermanos carecían de un esquema de trabajo, no eran proactivos y su

⁴¹⁹ Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*:67

⁴²⁰ *Doc. cit.*, min: 06:56.

⁴²¹ Se verá posteriormente cómo los líderes de los Hermanos han recuperado esta acusación en términos políticos al asegurar que al régimen lo protege o tolera la comunidad internacional por erigirse verbalmente como enemigo de Israel a quien en realidad protege, dado que no se ha enfrentado a él más que una vez en todo el período de los Asad y, de hecho, no permite acercarse a la frontera de los territorios ocupados. Si a ello se une el interesante libro de Jalil, M. (1970). *Suqut al-Yulan*. Ammán, se entiende que esta acusación no es propia de los Hermanos ni tiene un carácter doctrinal, sino que es una acusación formulada en clave militar y estratégica.

única estrategia era la reacción por medio de comunicados. Para él, por tanto, era necesario que otros tomaran la iniciativa.

Las críticas –sobre todo las de Marwan Hadid, que no ha de olvidarse, era miembro de la Hermandad- no fueron bien recibidas entre los líderes de esta, quienes considerando que aún no era el momento para adoptar dicha estrategia, aseguraron que si se daba la necesidad, “no dudarían nunca en tomar las armas”⁴²². Seguidamente, pidieron a Marwan Hadid que se marchara de Siria, a lo que este respondió:

“Si las autoridades desvarían en su error, nosotros desvariaremos en nuestra verdad, y por Dios que lucharé contra ellos aunque sea solo, pues no aceptaré más que el gobierno del islam; y en caso contrario, moriré mártir en la senda de Dios”⁴²³.

A continuación, Hadid decidió conformar su grupo armado y para ello, se puso en contacto con los jóvenes miembros de los Hermanos Musulmanes y sus líderes de bajo rango, logrando que muchos de ellos se unieran a él.

No es de extrañar pues que en la carta de 1969-70 ya citada de Marwan Hadid este se dirigiera directamente a los líderes de los Hermanos de la siguiente manera: “si solo los musulmanes verdaderos que han pasado por la etapa de instrucción son los que pueden luchar por Dios, ¿cuándo termina esa etapa de educación, oh dirigentes de las asociaciones islámicas, y cómo se decide quién está preparado para luchar?”⁴²⁴ Con tales palabras, les recriminaba las excusas aducidas para justificar su no participación en la lucha y terminar acusándolos de que, si lo que pretendían era preservar su unidad y entidad grupal política, en nada se diferenciaban del resto de partidos que “pretenden dominar el sistema de gobierno en el país en el que viven para gobernar según sus principios y para lograr sus objetivos, sean cuales sean”⁴²⁵. “Es vuestro deber apoyar en cuerpo y alma a los luchadores, con vuestro llamamiento y vuestro dinero en vez de huir del deber de luchar por Dios”⁴²⁶. Y como argumento, se vale de la famosa aleya que sirve para conformar el logotipo de los Hermanos Musulmanes: “*Preparad* toda la fuerza que podáis contra ellos”⁴²⁷.

Y es que para Hadid el momento había llegado ya:

“Musulmanes, preparaos para enfrentaros a los enemigos de Dios, de forma individual y colectiva, pues es el momento de despojarnos de la humillación y de que vivamos con dignidad en el mundo bajo el gobierno del islam; si no es así, que Dios nos haga caer mártires”⁴²⁸.

⁴²² Lo que implica un claro alejamiento en las posturas entre unos y otros.

⁴²³ En Shurbayi, A. *Op. cit.*

⁴²⁴ Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*: 78.

⁴²⁵ *Ibidem*: 79.

⁴²⁶ *Ibidem*: 86.

⁴²⁷ Se trata de la aleya 60 de la azora del Botín: وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ. En el logotipo de los Hermanos Musulmanes de los distintos países, aparece la palabra “preparad” (وأعدوا) junto al Corán y dos espadas cruzadas. Sin duda con ello, Hadid buscaba una provocación, ya que se puede entender implícitamente que solo los verdaderos merecedores de ser identificados por esa aleya serían los que se alzarán en armas contra el régimen.

⁴²⁸ *Ibidem*: 89.

Lo cierto es que los Hermanos eran conscientes del peligro que ello suponía⁴²⁹, especialmente porque las ideas de los egipcios Hassan al-Banna, Sayyid Qutb y los escritos más combativos de Sa'íd Hawa⁴³⁰ influían de forma palpable en los ánimos de aquellos más proclives hacia el yihad, frente a los escritos dialogantes de Mustafa al-Siba'í y otros muchos del propio Hawa (que abogaba, en cualquier caso, por una concienzuda preparación previa a la lucha), así como las ideas del ya citado Muhammad al-Hamid, precisamente mentor de Hawa. No obstante, ha de tenerse en cuenta también que Siba'í no vivió el gobierno del Baaz ni de la familia Asad y, por tanto, se desconoce cuál habría sido su postura de cara al mismo y sus políticas, pues en ninguno de sus escritos menciona a los alauíes, sino que se centra en el chiísmo duodecimano (predominante en Irán –cuya revolución islámica y posterior alianza con el régimen sirio Siba'í tampoco vivió– y Líbano) y en los cristianos. En cualquier caso, otros líderes como Issam al-Attar (de Damasco), Ali Sadr al-Din al-Bayanouni (de Alepo) o Adnan Saad al-Din (de Hama, que asumió el liderazgo brevemente entre 1975 y 1976 cuando Abd al-Fattah Abu Ghudda abandonó el puesto, tal vez por la situación de violencia incipiente), parecían inicialmente poco convencidos de la vía armada⁴³¹. Otro importante matiz es que estos líderes no utilizaban el término nusayrí, sino alaurí⁴³², y como veíamos en los escritos de Hawa, su crítica combativa iba dirigida a las políticas laicistas del Baaz, que caracterizaba de “infieles”⁴³³, pero no caía en un sectarismo patente y combativo extensible a toda su confesión, salvo en un texto que rompe esa tónica que analizaremos más adelante y que nuevamente es fruto de una coyuntura antagónica hacia los Hermanos.

3.4.2. ¿Una división clara? Diferencias de estrategia

Cuando se produjo el funesto y tristemente célebre incidente de la Escuela de Artillería de Alepo de 1979 (al que se ha aludido en la nota 23), en el que varios miembros de la Vanguardia en connivencia con el oficial baasista suní Ibrahim al-Yusuf asesinaron a los oficiales alauíes que allí había, los Hermanos negaron tener nada que ver con dicho incidente, aun cuando el régimen (después de responsabilizar al gobierno iraquí) los había acusado de ser responsables

⁴²⁹ Los Hermanos empezaron a notar cómo los jóvenes que se habían unido a Marwan Hadid empezaban a extender las ideas yihadistas en el seno de la organización y decidieron actuar en consecuencia apartando a algunos de los miembros cuya relación con Hadid se pudo probar y de hecho crearon su propio aparato militar para contener los ánimos de los que podrían verse arrastrados a la yihad, “un aparato de carácter más deportivo que militar”, y a pesar de ello “se enfrentó a la fuerte oposición de algunos de los líderes y ulemas de la organización”. En *Ibidem*: 90.

⁴³⁰ Según podíamos constatar en sus memorias (Hawa, S. (1987). *Op. cit.*) y como corrobora Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*: 89, Hawa “abandonó posteriormente la vía de la yihad”.

⁴³¹ En sus memorias, sin embargo, no duda en afirmar que “desde que comenzaron las tensiones y enfrentamientos en Siria a finales de los setenta del siglo pasado, Pakistán fue una de nuestras paradas principales (mahatta) y centros básicos, por muchas razones como por ejemplo que era la sede de los líderes de la yihad afgana con la que teníamos estrechas relaciones de colaboración”, además de que Peshawar pasó a ser una importante base para los Hermanos. En Saad al-Din (2009). *Op. cit.*, vol. 5: 341 y 347.

⁴³² Salvo excepciones como la que hemos señalado en Gadban, M. (2006). *Op. cit.*: 245 y s. Para una explicación detallada de las diferencias entre ellos véase la nota 28.

⁴³³ Véase Gutiérrez de Terán, I. (2003). *Op. cit.*: 147, que recoge un artículo suyo en *Al-Nadhir* (06/09/1979) donde, a modo de ejemplo, dice que “los muyahidines están entablando la más noble de las contiendas contra el gobierno del ateísmo en Siria [...]. Una contienda librada entre una mayoría oprimida y una minoría descreída”.

del mismo. En su entrevista con Aljazeera Adnan Saad al-Din insistió en que no condenaron los hechos, sino que simplemente se desligaron (tal vez para evitar una confrontación aún más directa con la Vanguardia o, como sugieren las críticas ya citadas, por si los muyahidines acababan teniendo éxito con sus actuaciones y podían beneficiarse de ello)⁴³⁴. Por tanto, en el comunicado podemos leer:

“Los Hermanos Musulmanes se han visto sorprendidos como todos⁴³⁵ por la campaña⁴³⁶ que contra ellos ha lanzado Adnan Sabbag el ministro de Información [...] acusándoles de haber cometido la masacre en la Escuela de Artillería (cuando) el régimen sabe que los que la perpetraron dejaron documentos que los identifican y así se ha podido comprobar que no tienen relación alguna con los Hermanos Musulmanes”.

Considerando los hechos y la desproporcionada presencia de “alauíes nusayríes” (obsérvese el uso de ambos adjetivos, para no desligarse del todo de los muyahidines, pero recurriendo al nombre menos peyorativo también), “¿no es esto suficiente para que el teniente suní baazí Ibrahim al-Yusuf actuara como lo hizo?”⁴³⁷. No obstante, la insistencia en negar toda relación con los hechos es clara:

“Los Hermanos Musulmanes retan a todo el mundo a probar por medio de una investigación limpia que sus líderes o miembros hayan tomado el camino de la violencia a sabiendas de que el gobierno sirio se ha granjeado muchos enemigos que creen en el uso de la violencia y por último, pero no

⁴³⁴ Saad al-Din (2010). *Shahid 'ala al-'asr* (Testigo de una época). Entrevista en *Al-Yazira*, emitida póstumamente en septiembre y octubre de 2012, episodio 5, min. 30:39.

⁴³⁵ Un lenguaje este equivalente al utilizado por los actuales dirigentes de la Hermandad a raíz de la revolución popular en Siria. Véase, por ejemplo, Al-Bayanouni, A. (2011). Entrevista en el canal *Al-Hiwar*, 13 de mayo. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Vjrh6XvUDTc> [Consulta: 21/10/2014], donde insistió en que los Hermanos Musulmanes no dirigían la revolución porque el haberla iniciado es “un honor que no nos arrogamos”. Del mismo modo, en sendas entrevistas en Londres con Bayanouni (01/08/2011) y con Zuhair Salim (29/08/2011), insistieron en esa idea utilizando exactamente la misma expresión, contrarrestando el discurso oficial que acusaba a los Hermanos Musulmanes y los salafistas de instigar a la población. En este sentido, los ciudadanos se defendían con consignas del tipo: “Ni Hermanos (Musulmanes), ni salafistas; queremos libertad”. Así, en ambos supuestos –salvando las diferencias– aunque el régimen recurrió y ha recurrido a acusarlos a ellos como chivo expiatorio, han negado toda vinculación.

⁴³⁶ En el periódico *Al-Ba'th* (24/06/1979), se leía el siguiente comunicado sobre el atentado de la Escuela Militar de Alepo -recogido en Carré, O. y Michaud, G. (1983). *Op. cit.*: 136-, que “la investigación sobre el reciente atentado de Alepo ha revelado que la trama de la subversión criminal, urdida por el imperialismo y el sionismo con la ayuda de sus agentes en los Hermanos ‘Musulmanes’ para sembrar la discordia religiosa y confesional, eliminar la resistencia de la nación y liquidar la cuestión palestina [...]. El único medio de continuar la batalla es acabar con ellos de raíz”.

⁴³⁷ En *Doc. cit.*, min. 51:00 la mujer de Ibrahim Al-Yousef asegura que su marido quería crear una alternativa al régimen de Asad y que en 1977 se unió al grupo de Marwan Hadid, porque veía que los alauíes se lo llevaban todo. Según Saad al-Din, A. (2010). *Op. cit.*, min. 29:20, “los alauíes querían alauizar Siria”. En cualquier caso, no puede obviarse la justificación implícita de lo sucedido, y que arroja ciertas dudas sobre el posicionamiento de Saad al-Din (redactor del comunicado) de cara al uso de la violencia sectaria.

menos importante, insistimos en que no es propio de los Hermanos actuar de esta manera, aunque sí que quieren una reforma⁴³⁸.

Puede entenderse de este mensaje que había más direcciones en las que apuntar, lo que denota una amplia variedad opositora, incluso dentro del islamismo.

La realidad, no obstante, era mucho más compleja que una mera división tajante y las fronteras eran mucho más fluidas, lo que ha complicado siempre el estudio de esta etapa y ha propiciado la simplificación. Por ejemplo, Alison Pargeter señalaba que Riad Jamour⁴³⁹ (pronunciado Yamur y que según Abd al-Hakim, es Hamjur) era el nexo de unión entre los Hermanos y la Vanguardia Combatiente. Un hecho este confirmado tras la detención de algunos de los jóvenes de la Vanguardia tras una colaboración entre el régimen sirio y el gobierno jordano⁴⁴⁰, que sacó su nombre a relucir como nexo entre el aparato militar de los Hermanos Musulmanes⁴⁴¹ –dirigido por Adnan Shayjuni y formado en principio a modo de defensa al ver que el régimen se enfrentaba al islamismo como un ente homogéneo- y la Vanguardia Combatiente. Más aún, tuvo un importantísimo papel en la coordinación entre ambos organismos cuando Abd al-Sitar al Za'im colaboró con algunos de los "líderes conscientes" de los Hermanos⁴⁴² y de su organización militar creada para contrarrestar la fuerza del grupo de Hadid. Esta revelación provocó que se multiplicaran las persecuciones y detenciones, sobre todo de aquellos que guardaban una "doble lealtad a la Vanguardia y a los Hermanos"⁴⁴³. Estas detenciones que no dejaban de sucederse hicieron a Ayman Shurbaji llegar a la conclusión de que "el criminal Hafez al-Asad tenía la intención de acabar con el movimiento islámico en Siria a pesar de asegurar que solo pretendía acabar con la organización de Marwan Hadid". Y añade que a pesar de todo, el diálogo de la Vanguardia con los Hermanos Musulmanes no se interrumpió tras la muerte de Marwan Hadid, sino que se

⁴³⁸ Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*: 97-99. Recordemos a colación de este comunicado la ya mencionada comparativa entre Sa'id Hawa y Marwan Hadid en cuanto a objetivos y medios en Weismann, I. (2007). *Op. cit.*: 620.

⁴³⁹ Pargeter, Alison (2010). *The Muslim Brotherhood: The Burden of Tradition*. Londres, Saqi: 78.

⁴⁴⁰ Abd al-Hakim, O., *op. cit.*: 93.

⁴⁴¹ Cabe destacar que, según Ayman Shurbaji, en torno a 1976, Gálib Allousi, miembro de los Hermanos Musulmanes de la ciudad de Damasco se encargó de limar algunas asperezas entre la organización de Marwan Hadid y los Hermanos, pasando posteriormente a formar parte de la Vanguardia, sin por ello renunciar a ser, como dice haberse considerado siempre en la carta que envió a los líderes y que reproduce Shurbaji, "un soldado de los Hermanos Musulmanes" a los que profesa "una firme lealtad inquebrantable". En Saad al-Din, A. (2010), *Op. cit.*, min. 03:00, Adnan Saad al-Din insistía en que les dijo claramente que se llevasen a quien quisieran pero que no cogieran a miembros de los Hermanos, cuando Abd al-Sitar al-Za'im le dijo que solo aceptarían a miembros de los Hermanos Musulmanes en su organización. Pero también insiste en que se desligaba de los Hermanos a todo aquel que se unía a la Vanguardia.

⁴⁴² En Saad al-Din, A. (2010). *Op. cit.*, min. 29:20, Adnan Saad al-Din asegura que los medios económicos que proporcionaba a Abd al-Sitar al-Za'im iban destinados a cubrir algunos gastos de los detenidos, pero que en ningún caso se destinaban a armas. Por su parte, Ibrahim al-Masry, Secretario General de la Jama'a Islamiyya libanesa, asegura que en Beirut, se produjo un encuentro entre Adnan Saad al-Din y miembros de la Vanguardia Combatiente en una de las escuelas gestionadas por la Jama'a, lo que les trajo problemas con el régimen, a pesar de no tener nada que ver. Según Al-Masry, fue ahí donde se estableció la relación entre la Vanguardia y Saad al-Din (no la Hermandad al completo) para evitar enfrentamientos intestinos dentro de Siria (entrevista en Beirut, 31/01/2013).

⁴⁴³ Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*: 94.

mantuvo hasta la detención del encargado de los contactos con los Hermanos, Mahdi Allwani, en 1977-78 aproximadamente, cuando Abd al-Sitar al-Za'im pasó a encargarse de esos contactos a título más personal.

Y, basándose en estos contactos que demuestran que la Hermandad conocía las necesidades de apoyo y munición de los combatientes, fundamenta su queja Ayman Shurbayi, que nos permite afirmar que la división no era tajante:

“Los Hermanos Musulmanes podrían haber ofrecido mucho a la lucha de los musulmanes con el régimen sectario [...], pero los años posteriores presenciaron cómo un gran número de jóvenes miembros de los Hermanos Musulmanes se marchaban de Siria y otros eran detenidos, mientras que un tercer sector rechazó esta disyuntiva, y se rebeló contra ella, corriendo a unirse a las filas de la organización armada (la Vanguardia) que recibía a estos elementos a pesar de constituir una carga por el hecho de estar perseguidos en mayor o menor medida por las autoridades”.

Esto lo certifica Abd al-Hakim, que asegura que los pocos que quedaban en la organización armada de los Hermanos se pasaron a las filas de la Vanguardia⁴⁴⁴. Fue entonces, alrededor de 1980 -como se puede deducir de sus palabras-, cuando adoptaron el nombre de “Vanguardia Combatiente de los Hermanos Musulmanes”⁴⁴⁵. Una denominación propuesta por Adnan Uqla⁴⁴⁶, pero que, como se ha podido comprobar no era del agrado de la línea dominante política de los líderes de la Hermandad que se pretendían desligar organizativamente de ellos, aunque sí atrajo a muchos de sus jóvenes. De hecho, Abd al-Hakim dice claramente que el pensamiento “radical, militar y subversivo (*inqilabi*) de la Vanguardia era radicalmente opuesto al de los Hermanos, de corte “reformista, educativo y sumiso”⁴⁴⁷. En consecuencia, las diferencias entre la Vanguardia y los Hermanos Musulmanes iban más allá de lo militar, ya que estos pretendían establecer un sistema de educación social que sirviera para reislamizar a la sociedad, mientras que aquellos pretendían aprovechar una victoria militar sobre el régimen para imponer el vago concepto del “gobierno de Dios”.

Este objetivo no pretendía lograrse –según Shurbayi- mediante un enfrentamiento directo con el régimen, sino que lo que se buscaba era seguir purgando las cabezas del mismo. Sin embargo, la afluencia masiva de nuevos miembros enviados supuestamente por los Hermanos Musulmanes en algunos casos, además de otros que comenzaron a sumarse a las filas de la Vanguardia sin control, provocó esos enfrentamientos directos. En cualquier caso y a pesar de la afluencia de combatientes, para corroborar la soledad de la Vanguardia y la insistencia de esta en que así siguiera siendo si el apoyo logístico por parte de la Hermandad no era más efectivo, Shurbayi describe un momento en que uno de los miembros de los Hermanos se

⁴⁴⁴ *Ibidem*: 99.

⁴⁴⁵ Según se aprecia en las memorias de Ayman Shurbaji, líder de la Vanguardia en Damasco desde 1980, el primer comunicado que se emitió con ese nombre fue en 1979 tras una operación en la capital en el mercado de Medhat Pasha, cuando comenzó a repartirse un comunicado en las mezquitas explicando los objetivos de dicho grupo.

⁴⁴⁶ Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*: 100. De ahí que en Saad al-Din, A. (2010). *Op. cit.*, min. 06:20, Adnan Saad al-Din insistiera en que la Vanguardia Combatiente fue una invención de Adnan Uqla que nada tenía que ver con lo anterior, que el llama “el grupo de Marwán Hadid”.

⁴⁴⁷ Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*: 109.

ofreció para coordinar la ayuda (lo que nuevamente emborrona las líneas divisorias) y la respuesta de los líderes de la Vanguardia fue clara:

“No tenemos inconveniente en establecer con ellos una relación de ayuda, pero en lo referente a la organización, no tenemos absolutamente nada que ver con ellos, pues se trata de una relación estrictamente ligada a la entrega de ayuda, nada más”.

Es decir, solo ellos se encontraban en el frente y solo aceptarían ayuda logística. Al parecer, esta decisión e insistencia era resultado de la ya comentada falta de unidad en las filas de los Hermanos, pleito en el que los líderes de la Vanguardia se negaban a ser parte y que no les beneficiaba en absoluto, lo que se sumaba a las diferentes estrategias perseguidas al menos en su aplicación.

En cualquier caso, los Hermanos finalmente tomaron la decisión de entrar en la lucha -como hemos dicho- en 1979 según Abd al-Hamid⁴⁴⁸ e Ibrahim al-Masry⁴⁴⁹ y en 1981 según Ali Sadr al-Din al-Bayanouni⁴⁵⁰, y para ello crearon su aparato militar ya señalado. Sin embargo, las razones que llevaron a ello no obedecieron a una radicalización generalizada del discurso ni de la adopción de tal tono por parte de sus líderes o de la mayoría de sus miembros, sino que se debió a que el régimen no hacía distinción en su lucha entre los Hermanos, la Vanguardia, los sufíes y los salafíes (es decir, toda la gama del espectro islámico e islamista), y porque, viendo el apoyo popular que habían adquirido los muyahidines, los Hermanos decidieron aprovecharlo para ellos (esta es la mayor crítica que se les hace junto con el hecho de que todo lo que recaudaban en nombre de los muyahidines no llegaba a las filas de estos⁴⁵¹). Sin embargo, Bayanouni, que estaba entre los que tomaron la decisión, insiste en que fue motivada por la necesidad de ejercer la defensa propia ante el enfrentamiento directo con el régimen que no distinguía entre unos y otros, a pesar de la reticencia de importantes figuras de la Hermandad como Abd al-Fattah Abu Ghudda⁴⁵².

Así, aunque los Hermanos Musulmanes compartían el objetivo de derrocar al régimen con los muyahidines de la Vanguardia, su estrategia y trayectoria diferían radicalmente de los métodos e ideología puramente sectaria promulgada por la Vanguardia, especialmente a partir de la llegada al liderazgo de esta última de Adnan Uqla⁴⁵³. En consecuencia, aunque sectores

⁴⁴⁸ Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*: 102.

⁴⁴⁹ Secretario General de la Jama'a Islamiyya libanesa, entrevistado en Beirut (31/01/2013) que asegura que los Hermanos se vieron obligados a entrar en el combate cuando el régimen ejecutó a un par de decenas de sus miembros detenidos tras la masacre de la Escuela de Artillería.

⁴⁵⁰ *Doc. cit.*, min. 12:51.

⁴⁵¹ Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*: 107.

⁴⁵² *Ibidem*: 103.

⁴⁵³ Resulta muy interesante cómo con una perspectiva temporal más amplia, los líderes históricos de la Hermandad e incluso algunos de sus miembros relativamente jóvenes –en sucesivas entrevistas en Estambul en agosto de 2014- coinciden en que la diferencia con la Vanguardia era puramente estratégica, como es por ejemplo el caso de Hassan al-Hashimi, miembro del buró político (entrevista en Estambul, 16/08/2014). Preguntado ante dicha respuesta si ello significaba que los Hermanos y la Vanguardia tenían la misma visión del futuro de Siria en caso de haber caído el régimen entonces, Riad Shaqfa en concreto tuvo que reconocer que “nosotros habríamos convocado elecciones, la Vanguardia no, pero habríamos tratado de convencerlos (aunque yo no tuve trato con ellos cuando era presidente de la rama hamauí de los Hermanos porque temía que se extendiera su pensamiento, ya que nosotros

de la Hermandad se sumaron al pensamiento radical y se sumaron a las filas de los muyahidines –sobre todo los más jóvenes, desencantados con la inacción de los líderes-, la línea inicial de corte político de los Hermanos se mantuvo e incluso intentó contener el movimiento pidiendo desde el inicio la salida de Marwan Hadid de Siria⁴⁵⁴, e incluso aseguraron –entre ellos Sa’id Hawa y Adnan Sa’ad al-Din- que no financiarían a los “elementos rebeldes que dejaran de obedecer”⁴⁵⁵, llegando al punto de crear su propio grupo armado para contrarrestar el monopolio de la Vanguardia, cuyos efectivos en su mayoría permanecieron en Iraq. Más aún, diversos testigos⁴⁵⁶ aseguran que incluso tras la debacle de Hama, durante un mes al menos se siguió manteniendo en esos campos de entrenamiento el espíritu de que irían a luchar a Siria, sin saber lo que había ocurrido en Hama tras la ofensiva final del régimen. Por último, los propios miembros de la Vanguardia se desligaron totalmente de la organización de los Hermanos en métodos e ideología, exigiendo de sus líderes exclusivamente un apoyo material precisamente porque se consideraban la “vanguardia” en la lucha por la defensa del islam en Siria. La pregunta que queda sin respuesta es qué habría pasado si esos efectivos se hubieran enviado a Siria. La respuesta parece tener solo dos opciones: que la represión feroz hubiera alcanzado más puntos, o que la resistencia hubiera sido más larga pero cuesta pensar que triunfante debido a la escasa repercusión social de la movilización y su reducción a una única ciudad prácticamente.

Como decíamos, la estrategia militar no era la única diferencia entre los Hermanos Musulmanes y la Vanguardia, pues aquellos tenían una trayectoria política que servía de base de cara a la configuración de un programa político, mientras que la Vanguardia solo hablaba de instaurar el gobierno de Dios. En cualquier caso, la escalada de eventos dejó a un lado el tema político para dar lugar a un período en que la prioridad era defenderse de las acusaciones vertidas contra la Hermandad.

En la carta enviada por Adnan Uqla a los Hermanos en el exterior (11/06/1980), cansado de la falta de apoyo por su parte y su no inmersión real y efectiva en el conflicto, sostiene que:

“Nosotros, la Vanguardia Combatiente de los Hermanos Musulmanes, somos los verdaderos representantes de los Hermanos Musulmanes según la vía de Al-Banna y Qutb⁴⁵⁷ (y por ello) en

siempre hemos creído en los métodos democráticos) porque además no habrían contado con apoyo suficiente para alzarse con el poder” (entrevista en Estambul, 15/08/2014). Por su parte, Omar Mushaweh (entrevista en Estambul, 13/08/2014), insistía en que las diferencias con la Vanguardia, como sucede a día de hoy con otros grupos de corte más intransigente como los salafistas “no es sobre la naturaleza del Estado, porque todos querían aplicar la sharía, y en eso el acuerdo era del 99%; sin embargo, la diferencia estaba y está en cómo llevar a cabo dicha aplicación”. Según Shaqfa (entrevista en Estambul, 15/08/2014), “la implantación de la sharía supone la aplicación de los textos a la realidad, y como esta es cambiante, la aplicación de los mismos también, ya que los Hermanos creemos en la renovación continua”.

⁴⁵⁴ Aunque en una carta que Uqla envió al liderazgo exterior asegura que le dijeron que “tras tomar la decisión de entrar en la batalla, hemos considerado al grupo de Marwan Hadid como una parte de nosotros que no hay por qué separar”. En Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*: 117.

⁴⁵⁵ Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*: 138.

⁴⁵⁶ *Doc. cit.*, en varios momentos.

⁴⁵⁷ Nótese la referencia a la organización madre egipcia y no a la siria, dado que los postulados de Siba’i, por ejemplo, nunca habrían casado con los de Uqla, lo que supone un implícito rechazo a la trayectoria

ningún momento aceptaremos trabajar bajo vuestro liderazgo⁴⁵⁸, (pues el tiempo ha demostrado) que nosotros estábamos en lo correcto y vosotros equivocados⁴⁵⁹.

Con esto, la Vanguardia desautorizaba no tanto los postulados doctrinales de la Hermandad, como la tibia actuación por la que esta había optado, defendiendo sus acciones armadas.

Para la Vanguardia -queda patente-, cualquier tipo de negociación con el régimen, igual que las pasadas experiencias de los Hermanos en gobiernos no islámicos eran algo reprochable, un hecho que el régimen supo cómo utilizar⁴⁶⁰ para atraer la atención de los Hermanos, que desde el inicio habían abogado por un proyecto nacional más que doctrinario, y dividir aún más a la oposición islamista. Así, el 21 de marzo de 1980, el entonces presidente emitió un discurso a través de Radio Damasco a las 19:15, en el que dijo lo siguiente:

“Quiero aclarar un aspecto sobre el partido de los Hermanos Musulmanes de Siria y es que no todos son asesinos, sino que muchos, la mayoría, están en contra de los asesinos y condenan el asesinato⁴⁶¹. Este sector considera que debe trabajarse por la religión para engrandecerla, pero para nada más. Con esos no discrepamos en absoluto, y de hecho los animamos porque nosotros apoyamos a todo hombre que trabaje por la religión y el refuerzo de los valores religiosos. Es su derecho y deben sugerirnos todo aquello que podamos hacer para servir a la religión, pues nosotros no escatimaremos esfuerzos, por no decir que no dejaremos que nadie se nos adelante. Apoyamos a los que trabajan por la religión y combatimos a los que la utilizan para otros objetivos no religiosos, así como a los retrógrados que pretenden explotar a los religiosos en nuestro país para su propio interés y sus sucios objetivos políticos”⁴⁶².

Para intentar detener la masacre, los Hermanos cogieron el testigo de este mensaje (que servía además a su interés de desligarse de la primeras escaramuzas armadas) y comenzaron una serie de conversaciones secretas con el régimen⁴⁶³, tras el envío por parte del recientemente creado Frente Islámico (formado por los Hermanos y algunas figuras islámicas más) de carácter eminentemente político, de una carta en la que se ofrecían a detener la

anterior de los Hermanos Musulmanes en Siria, que se hace explícito apenas unas líneas más abajo. Véase Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*: 111.

⁴⁵⁸ Khatib, L. (2011). *Op. cit.*: 78, también habla de esto ya que lo que pretendían los Hermanos Musulmanes que se encontraban en el exterior era sacar a Adnan Uqla de Alepo y establecer un mando militar unificado. Es por ello que comenzaron a crear pequeños núcleos armados y descartar el pensamiento de Uqla.

⁴⁵⁹ Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*: 115.

⁴⁶⁰ Aunque es cierto que el régimen se sirvió de una carta enviada por Sa'id Hawwa a Hisham Jambaz, líder de la Vanguardia en Hama, en 1978, en la que reconocían el acuerdo establecido con Abd al-Sitar al-Za'im, que tomó el relevo de Marwan Hadid, por el cual les darían apoyo bajo cuerda, para poner en evidencia las relaciones entre unos y otros. En Al-Hajj, A. (2011). "Min al-tali'a al-muqatila ila qa'idat al-yihad al-'alami" (De la Vanguardia combatiente a la base (Al-Qaeda) de la yihad mundial). En (sin editor) *Al-Ijwan al-muslimun fi Suriya: mumana'at al-ta'ifa wa 'unf al-haraka* (Los Hermanos Musulmanes en Siria: la resistencia del grupo confesional y la violencia del movimiento). Dubai, Markaz Al-Mesbar li-dirasat wa-l-buhuth: 317-319.

⁴⁶¹ Lo cierto es que Saad al-Din insiste en que no se condenó el atentado de la Escuela de Artillería, en Saad al-Din (2010). *Op. cit.*, min. 32:00, mientras que el resto de líderes en diversas entrevistas concedidas a medios o en las realizadas personalmente en Londres (Ali Sadr al-Din al-Bayanouni (01/08/2011) y Zuhair Salim (29/07/2011)), insisten en que "los Hermanos emitieron un comunicado condenando el acto".

⁴⁶² Al-Gadban, M. (2006). *Op. cit.*: 583.

⁴⁶³ *Ibidem*: 594 y ss.

actividad de sus grupos armados e *intentar* que el resto hiciera lo propio (lo que en sí es un reconocimiento implícito de que no podían controlar los movimientos de los combatientes dirigidos por Uqla, que además se encargaban del grueso, por no decir la práctica totalidad, de la acción armada). Para ello exigían que el régimen “reconociera la legalidad de la actividad islámica dentro del marco de la *democracia*” (énfasis añadido), “eliminase la ley n. 49” y “liberarse a todos los presos políticos fuera cual fuera su filiación”, entre otras cosas.

Además, asegurando que el origen de los hechos “es de sobra conocido” (entiéndase el desprecio por el islam mostrado por el régimen), y creyendo que sabían qué convenía a la patria y al ciudadano, exigieron que se cumpliera otro requisito fundamental: “la designación del islam como religión de Estado y la *sharía* como fuente principal (no única) de legislación”. En otro orden, pidieron la creación de un ministerio de reconciliación nacional que convocase elecciones para una Asamblea Constituyente “en armonía con la voluntad del pueblo”, que según ellos no estaba representada en el gobierno en el cargo. Sin embargo, evitando caer en el lenguaje sectario de la Vanguardia, optaron por denunciar el engranaje que sostenía al régimen de la siguiente manera:

“Se observa una sobrerrepresentación (de un grupo concreto) en todos los aparatos del Estado que no se corresponde con la composición social del país, y desde el Frente Islámico Sirio deseamos que poco a poco este porcentaje se adapte a la realidad, de forma natural sin que un sector domine sobre otro”⁴⁶⁴.

Sin embargo, Munir Gadban, explicaba el fracaso⁴⁶⁵ de esta propuesta de la siguiente manera:

“cuando el enfrentamiento se da entre un grupo (*ta’ifa*)⁴⁶⁶ minoritario que se aferró a los centros del poder en el país por la fuerza y se hizo con el poder tras años de lucha, y un grupo que lleva la bandera del islam y pide que gobierne la *sharía* en el país (aunque las peticiones de los Hermanos Musulmanes iban más enfocadas hacia la participación política que a cuestiones meramente religiosas o doctrinales), es natural que las propuestas de unos y otros se rechacen”.

No obstante, no es cierto que solo los Hermanos estuvieran dispuestos a negociar, pues a pesar de la retórica combativa y de deseo de derrocar al régimen, parece que se celebraron encuentros tripartitos entre el régimen, y representantes tanto de los Hermanos como de la Vanguardia Combatiente o al menos entre el régimen y la Vanguardia, como la que tuvo lugar en Lakarna (Chipre) en 1980⁴⁶⁷.

⁴⁶⁴ *Ibidem*: 595.

⁴⁶⁵ *Ibidem*.: 597. Según Asad, “se podía percibir el olor de los servicios secretos jordanos” en la propuesta, y ello suponía una injerencia.

⁴⁶⁶ La palabra *ta’ifa*, que literalmente indica una “parte o sector” es problemática en su uso cuando no se refiere a divisiones religiosas (contexto para el que se ha especializado en las últimas décadas), y conlleva dificultades de traducción al castellano. De hecho, en Ghalioun, B. (1990). *Nizam al-ta’ifa: min al-dawla ila al-qabila* (El sistema confesional: del Estado a la tribu). Beirut, Al-Markaz al-thaqafi al-‘arabi: 30, insiste en que “el sectarismo no tiene necesariamente relación con la religión, o la religión o creencia no es la causa de la aparición del sectarismo, pues aunque hubiera una sociedad con un única religión y variante de la misma, es necesario que existan un debate político y una *ta’ifiyya* (que viene de *ta’if* – sector-, y por tanto puede referirse también a una mera división sin connotaciones religiosas) para que se den una alternancia y un reparto de poder”.

⁴⁶⁷ Entrevista con Ibrahim al-Masry (Beirut, 31/03/2013).

Hasta ese momento, difícilmente puede afirmarse que la radicalización de los Hermanos fuera algo extendido y generalizable a todo un movimiento, sectores del cual aún hacían uso de la idea de “democracia” como veremos posteriormente y como se ha mencionado en ese infructífero intento de negociación. De hecho, los Hermanos Musulmanes (salvo excepciones) no cayeron en el discurso extremo de la Vanguardia, que, como ya hemos señalado, era una entidad al margen de la Hermandad.

3.5. La forma del Estado: piedra angular de las divisiones

Confirmadas las diferencias de tono y discurso entre la Hermandad y la Vanguardia, sí que hubo importantes figuras, como Munir Gadban en *Suriya fi qarn*, que –a pesar de reproducir los documentos oficiales de los Hermanos con ideas calificables de post-islamistas y que precisamente son la clave para considerar que la línea que adoptó la opción democrática se mantenía frente a los embates radicales- insistieron en el uso despectivo de “nusayrís” (aunque no siempre recurre a este término) incidiendo así en la brecha sectaria al hablar –por ejemplo- del Estado de los alauíes al referirse a la época de Hafez al-Asad. Divisiones tajantes estas que minan la idea misma de ciudadanía defendida desde el inicio por Mustafa al-Siba’i –aunque esta tuviera matices en el caso de la mujer y la libertad de credo-, y que demuestran que en las filas de la Hermandad hubo tendencias hacia la radicalización más próximas al discurso de la Vanguardia aunque quizá no tan convencidas de los métodos o al menos más precavidas en su actuación.

Precisamente estas divergencias hicieron que, al volverse inminente el punto de ebullición resultante de la escalada de tensión con el régimen, Adnan Uqla saliera de Siria para iniciar una serie de negociaciones entre el liderazgo tripartito que se disputaba la escena islamista en tan delicada situación (el mando reconocido de los Hermanos, con Adnan Saad al-Din a la cabeza tras la renuncia de Abd al-Fattah Abu Ghudda, el grupo damasceno de Issam al-Attar y la propia Vanguardia Combatiente). Ello con el objetivo de llegar a algún acuerdo, que se tradujo en la formación del llamado liderazgo de consenso (*al-wifaq*) en el cual se acordó una tricefalia en la que todos tuvieran representación. No obstante, insiste Omar Abd al-Hakim en que “los muyahidines de la Vanguardia, encabezados por Adnan Uqla, entraron en este liderazgo de consenso por necesidades materiales, sin las cuales no habrían accedido a formar parte de él”⁴⁶⁸. Lo interesante de que se resalte esto es precisamente el hecho de que el acercamiento de

⁴⁶⁸ Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*:150. Ali Sadr al-Din al-Bayanouni, que era entonces responsable de la oficina militar de lo Hermanos, confirma esta incompatibilidad: “Adnan Uqla abandonó el liderazgo de consenso por discrepancias con los demás, que no creían en el uso de las armas, mientras que la Vanguardia insistía en que este régimen solo sería depuesto por las armas, razón por la cual Adnan Uqla había sido expulsado de la Hermandad”. No obstante reconoce que cuando los Hermanos entraron en la ofensiva en 1979, “se borraron las discrepancias entre la Vanguardia y los Hermanos, que pasaron a estar en una misma trinchera” (entrevista en Estambul, 13/08/2014). Es decir que, hasta la creación del liderazgo de consenso, tras la incorporación de los Hermanos a la lucha, sí había existido una misma línea de actuación y un mismo objetivo. De hecho, según Tayfur, partidario de la lucha armada (entrevista en Estambul, 14/08/2014), “no teníamos problema en trabajar con ellos, ya que trabajábamos a todos los niveles, pero sí con el discurso con que habían envuelto su actividad”. En oposición diametral, Muhammad Riad Shaqfa (entrevista en Estambul, 15/08/2014) niega que los Hermanos usaran las armas, algo que ya había hecho previamente en Riad Shaqfa, M. (2011a). Entrevista en *Al-Yazira*, 20 de agosto. Sin enlace.

posturas parecía hartamente impensable de partida, más aún cuando Issam al-Attar emitía comunicados en los que negaba que tuviera cualquier relación con la actividad armada (lo que le enfrentaba directamente a la Vanguardia)⁴⁶⁹. Comunicados estos que firmaba como presidente de los Hermanos Musulmanes, un puesto que tampoco se le reconocía –ya que su facción se había desligado tiempo atrás, lo que le enfrentaba por tanto a las otras dos partes, y no solo a la Vanguardia. Ello a pesar de no formar parte del liderazgo unificado a título personal⁴⁷⁰. No solo eso, sino que pedía a “nuestros ciudadanos alauíes (no nusayrís) que se declarasen totalmente al margen del régimen dictatorial sectario” (algo impensable en las filas de la Vanguardia).

No obstante, Al-Attar no era el único partidario de la acción no violenta y del consenso y comunión confesional, y en este sentido, debe señalarse que Ali Sadr al-Din al-Bayanouni y otros alepinos estaban en contra de la acción armada, a pesar de haber sido dirigente del aparato militar de los Hermanos⁴⁷¹. Del mismo modo, durante los sucesos de Hama, Adnan Saad al-Din, firmando como parte del liderazgo de la revolución islámica en Siria, el 20 de febrero de 1982⁴⁷², emitió un discurso por medio de la radio *Sawt al-muyahidin* (La voz de los muyahidines) dirigido “en nombre de los muyahidines en particular, y del pueblo sirio en general” a los alauíes (no nusayrís). En él, los anima a

“tender la mano a vuestros hermanos en Siria, pues todos vosotros sois un único pueblo que ha vivido en paz durante siglos y ha luchado codo con codo para lograr la independencia [...], (y) estamos seguros de que vosotros sufrís tanto la dictadura de esta mafia gobernante como nosotros”.

Así, recuperaba nuevamente la idea de igualdad entre los miembros de la patria y se alejaba de posturas maximalistas típicas de la Vanguardia.

Un grupo que minaría los esfuerzos de sectores de la Hermandad por atraerse a otros grupos políticos, ya que para muchos, aquella seguía siendo sinónimo de los Hermanos. Así, por ejemplo, cuando tras la masacre de Hama de 1982 (punto álgido del enfrentamiento entre el régimen y los combatientes) se creó la opositora Alianza Nacional para la Liberación de Siria de la que hablaremos con mayor detalle, Adnan Uqla abandonó el liderazgo de Wifaq de los Hermanos⁴⁷³ por incluir dicha alianza la presencia de grupos laicos⁴⁷⁴ (“herejes” para Abd al-Hakim⁴⁷⁵), y al parecer, por no haberseles consultado⁴⁷⁶.

⁴⁶⁹ Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*: 152 y ss. Precisamente es la figura de Al-Attar en este episodio concreto la que critica Faruq Tayfur (entrevista en Estambul, 14/08/2014) al asegurar que “fue especialmente influyente en el sentido negativo la ‘sacralización’ de la figura de Al-Attar, ya que su sección no trabajaba en un marco institucional, sino personal, cuando en la Hermandad el tema de las elecciones ha sido siempre primordial”.

⁴⁷⁰ Pueden consultarse sus miembros en Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*: 160-1, entre los cuales, a pesar de no participar el propio Issam al-Attar, sí había integrantes de su facción.

⁴⁷¹ *Ibidem*: 189.

⁴⁷² *Ibidem*: 223.

⁴⁷³ Ziade, R. (2011). *Op. cit.*: 148 cuenta otra versión según la cual Adnan Uqla habría enfadado al liderazgo al considerar la formación de tal frente una cooperación entre la “ignorancia y el ateísmo”, por

En cualquier caso, el comunicado⁴⁷⁷ consideraba que la religión del Estado sería el islam⁴⁷⁸ y que la sharía sería la fuente principal de legislación, entendida como legado cultural, “sin perjudicar su aplicación a los derechos de los no musulmanes”. Lo que sí se advierte en el comunicado es un insistente tono patriótico en el que, por ejemplo, se resalta que Siria fue el primer país árabe en obtener la independencia completa, y que recuerda a esa línea nacionalista de Siba’i comentada en el capítulo anterior⁴⁷⁹.

Con las críticas de la Vanguardia, los Hermanos se vieron cada vez más aislados. El componente abiertamente sectario de la confrontación había minado toda posibilidad de unión:

“¿Cómo se les ocurre a esos inconscientes (los Hermanos Musulmanes) prometer a los no musulmanes que participarán en el gobierno y en la redacción de la Constitución, además de dar la libertad de presentarse a las elecciones, celebrarlas y después organizar un referéndum sobre si el Estado será islámico o no?”

Así se expresaba Adnan Uqla⁴⁸⁰, en cuyo pensamiento político no cabía más que la soberanía de Dios en un Estado islámico aunque no constan reflexiones políticas profundas por su parte más allá de la lucha por instaurarlo y que van en la misma línea de Marwan Hadid. No obstante, según el comunicado en que los Hermanos explican sus motivos para el establecimiento de dicha alianza el 31 de marzo de 1982, recibieron la autorización de los líderes sobre el terreno (suponemos que de aquellos que formaban parte de su aparato militar propio) para dar tan importante paso⁴⁸¹.

Ante tales incompatibilidades y en un ejercicio de pragmatismo político, los Hermanos emitieron el 25 de marzo de 1982, un comunicado en el que negaban toda relación entre ellos

lo que lo apartaron del puesto de mando que ocupaba. Sin embargo, esto no se hizo público hasta después de los acontecimientos de Hama.

⁴⁷⁴ “Rechazamos de pleno el llamado Frente Nacional principalmente porque la propia ley de Dios lo rechaza y porque supone desviarnos de nuestra movilización yihadista, abortarla y asesinarla; y no hay duda de que lo mejor para los musulmanes es comprometerse con la ley de Dios, separándose de las leyes infieles y excluyendo a los propios infieles”. Véase el documento completo difundido en marzo de 1981, un año antes del anuncio de la creación del bloque en Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*: 165 y ss. No obstante, es cierto que las relaciones de los Hermanos con otras fuerzas no siempre fueron fáciles y en Itani, F. (2003). *Al-yihadiyun fi Lubnan: min quwat al-fajr ila Fath al-Islam* (Los yihadistas en Líbano: de Quwat al-Fayr a Fath al-Islam). Beirut, Dar al-Saqi: 83 y ss., asegura que en Líbano, cuando los Hermanos sirios armados (aunque no especifica si eran de la Vanguardia o no) cruzaban la frontera para refugiarse bajo el paraguas del Partido Tawhid en la zona de Trípoli, lo hacían junto a los comunistas, aunque no tardaron en aflorar las desavenencias.

⁴⁷⁵ Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*:260.

⁴⁷⁶ *Ibidem*: 152.

⁴⁷⁷ *Ibidem*: 260

⁴⁷⁸ Precisamente en un comunicado en que explican el porqué –pasados los sucesos de Hama (31/03/1982)- de la creación de dicho bloque, se incluye el objetivo de “acordar con todas las partes religiosas y políticas la identidad islámica de Siria desde ahora para evitar luchas futuras”. En *Ibidem*: 276.

⁴⁷⁹ *Ibidem*: 262.

⁴⁸⁰ Así se expresaba Uqla en el documento en que anunciaba su retirada, en *Ibidem*: 167.

⁴⁸¹ *Ibidem*: 277.

y Adnan Uqla⁴⁸², al que ya habían apartado previamente de la Hermandad en 1975 –según dicho comunicado- pero al que habían dado una segunda oportunidad, que este había traicionado con sus diatribas⁴⁸³. De hecho, ya durante los enfrentamientos en Hama, los Hermanos sirios se habían desligado de los postulados de la Vanguardia (no de su lucha) como puede verse en el comunicado emitido por Sa'íd Hawa por radio el 16 de febrero de 1982 en el que aseguraba que “nuestro pueblo ha tomado la decisión irrevocable de derrocar al régimen del asesino Asad y establecer un sistema *popular libre en que todos los ciudadanos sean iguales en derechos y deberes*” (énfasis añadido)⁴⁸⁴. Difícilmente puede imaginarse a Adnan Uqla adoptando un discurso similar para justificar su lucha contra el régimen.

En cualquier caso, las divisiones en el seno de la Hermandad (más allá de su relación con la Vanguardia) no dejarían de profundizarse y el clímax de las mismas se alcanzaría en 1986 cuando Adnan Saad al-Din –de Hama- se negaba, desde Iraq, en sus declaraciones y discursos a establecer contactos con el régimen, mientras que Abu Ghudda -de Alepo-, apoyado por Arabia Saudí, llamaba a establecer dichos contactos⁴⁸⁵. Fue entonces cuando Munir Gadban pasó a ser líder temporal, pero con dos Consejos Consultivos, el de Saad al-Din, que era quien abogaba por mantener el yihad como una necesidad al no poderse dar marcha atrás en su opinión⁴⁸⁶, y el de Abd al-Fattah Abu Ghudda, con un tono más conciliador y dialogante (división de la que se hablará con mayor profundidad en el siguiente capítulo). Finalmente, en 1987, el liderazgo pasaría a manos de Ali Sadr al-Din al-Bayanouni, de la facción de Alepo. Desde entonces, la fractura entre Hama y Alepo, y entre dos estrategias en realidad, no ha dejado de minar la labor de la Hermandad hasta la actualidad, siendo siempre la de Alepo la más fiel a los postulados originales de Siba'i. Sin embargo, como veremos en capítulos

⁴⁸² No obstante, en Al-Gadban, M. (2006). *Op. cit.*: 601, vemos cómo el documento emitido en octubre de 1981 por los Hermanos llamaba a la unidad, y al mencionar a los mártires, nombraba a su cabeza a “nuestro querido hermano mártir Abu Jaled (Marwan Hadid), ese gigante engendrado por los Hermanos Musulmanes, que no dejó de profundizar en la línea de la yihad sagrada abierta por el imam mártir Hasan al-Banna y el hermano mártir Sayyid Qutb (nótese que hacen lo mismo que la Vanguardia, refiriéndose a ellos y no a Siba'i, por ejemplo, en ese intento de aunar filas), y muchos más mártires, y que condujo por medio de vuestra Vanguardia Combatiente, el escudo defensor de los Hermanos”. Musulmanes, definiendo así los pilares para el restablecimiento del califato islámico ortodoxo”.

⁴⁸³ Abd al-Hakim, O., *Op. cit.*: 250. Por su parte, Khatib, L. (2011). *Op. cit.*: 65-66, también cita esa previa expulsión de Uqla de la Hermandad en 1975 junto a Marwan Hadid: “A principios de los setenta, Marwan Hadid escribió una carta exigiendo que se eliminasen las ramas de Al-Attar y de Abu Ghudda a las que acusaba de aliarse con cualquiera que quisiera trabajar a su lado, incluso aunque se tratara de secularistas, y de haberse convertido en meros grupos proselitistas. En esa carta también exigía a los verdaderos musulmanes y grupos islámicos que hicieran la guerra contra el régimen sirio hereje. Como resultado de estos ataques, los principales líderes decidieron expulsar a Marwan Hadid y otros que estaban relacionados con su grupo, como Adnan Uqla, de los Hermanos Musulmanes”.

⁴⁸⁴ Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*:216.

⁴⁸⁵ Sobre este tema se hablará en mayor profundidad en el próximo capítulo.

⁴⁸⁶ Es interesante cómo en Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*: 180, se menciona que se negó a que Iraq suministrara armas a los insurgentes en su momento, algo que en su entrevista con Aljazeera desmintió rotundamente tal y como se recuerda en *Doc. cit.*, min. 35:00. Quizá por ello, Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*: 187 asegurase que antes de unirse a los Hermanos, Saad al-Din había tendido hacia el socialismo y el nacionalismo, como restándole credenciales para formar parte de un movimiento islámico. Recuérdese que es él en sus memorias quien insiste en que Sayid Qutb recibió la petición de ayuda de Michel Aflaq para crear un Movimiento Comunista en la zona. Sobre esta cuestión, recuérdese que ya se mencionaron dichas ‘credenciales’ en el capítulo anterior.

posteriores, esta división se ha superado en las nuevas generaciones y ello es lo que los hace herederos del espíritu *ijwaní* original al seguir de forma general las ideas de Siba'í y abogar por la unidad nacional.

3.6. La Revolución Islámica y su programa

Debido al destacado papel de la revolución en Irán como modelo inspirador de los movimientos islamistas en la época, es preciso señalar que poco después de la emisión de su programa para la revolución islámica en Siria, los Hermanos expresaron su decepción ante el escaso apoyo iraní a su causa. Así pues, adelantamos dicha decepción a fin de contextualizar el estudio del programa de la revolución.

3.6.1. La decepción con la respuesta iraní

En el comunicado emitido el 31 de marzo de 1982 por los Hermanos Musulmanes para explicar algunos de los asuntos más espinosos relacionados con los sucesos de Hama, sus líderes se mostraban profundamente decepcionados con las declaraciones realizadas por el ministro de Exteriores iraní sobre dichos acontecimientos en las que “en vez de hablar de la revolución de los oprimidos (*mustad'afin*)⁴⁸⁷ [...], decidieron bendecir la mano del carnicero y ponerse de su lado en una misma trinchera”. “Si se hubieran mantenido en silencio –siguen- ello nos habría bastado”⁴⁸⁸, pero en vez de ello, Irán se alió con el régimen en contra del islam.

Los Hermanos que, según el comunicado, al iniciarse la Revolución Islámica en Irán creyeron que estaban “ante un movimiento que quería superar el radicalismo confesional y las desgracias del pasado”, presenciaron cómo este no tardaba en convertirse en uno “que aún la perdición de los radicales y los excesos de algunos chiíes, y pretende no solo imponérselos a su pueblo, sino también exportarlos”⁴⁸⁹. Por tanto, queda patente que el problema sectario entre los Hermanos e Irán no fue resultado de una ideología contraria al chiismo por parte de los Hermanos sirios, sino por las políticas post-revolucionarias iraníes. En este sentido, cabe recordar el tono conciliador de Siba'í analizado en el anterior capítulo.

De hecho, cabe destacar que en términos ideológicos, existen precedentes importantes en el ámbito chií cuyos postulados no se alejan de los de Siba'í o Hawa. Así, por ejemplo, a principios del siglo XX, uno de los clérigos que defendieron la revolución constitucional iraní contra el autoritarismo, Al-Na'ini, decía sobre las elecciones en las que consideraba posible y permisible la participación de miembros de las minorías:

“Si aquellos (en referencia a los integrantes de las minorías) eligen a alguien perteneciente a su misma categoría (comunidad religiosa), aunque no se pueda esperar que dicha persona salvaguarde la ley de la religión islámica, sí se espera que sea fiel a la patria y su gente. Ser justo en la valoración de las características exigidas a los diputados de las minorías religiosas –salvo en el hecho de profesar la religión islámica-, es suficiente para considerarlos aptos para dicha función”⁴⁹⁰.

⁴⁸⁷ Término clave de los discursos de Jomeini.

⁴⁸⁸ En Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*: 276

⁴⁸⁹ *Ibidem*: 277.

⁴⁹⁰ Abd al-Razzaq, Y. (2001). *Al-Dustur wa-l-barlaman fi-l-fikr al-siyasi al-shi'i*, (La Constitución y el Parlamento en el pensamiento político chií). Beirut, Dar Al-Hadi li-l-tiba'a wa-l-nashr wa-l-tawzi': 23.

Recuérdese que Siba'i aseguraba que en un gobierno en que cristianos y musulmanes se repartieran las funciones nadie sería considerado superior a nadie ni nadie debería temer por sus derechos.

Sin embargo, aunque Hawa también había hecho uso del concepto de ciudadanía y en gran medida había huido de conceptos sectarios, la realidad de un tono cada vez más sectario en el enfrentamiento con el régimen y el apoyo de Irán a este se impusieron. Así, sería él y no otro quien más incidiría en estas divergencias en *Al-Jumayni: shudhudh fi-l-'aqa'id, shudhudh fi-l-mawaqif*⁴⁹¹. Igual que los Hermanos en el documento de marzo de 1982, asegura que

“los fieles en esta *umma* creyeron que Jomeini corregiría el exceso de amor a la familia del Profeta y que liberaría el chiismo de las doctrinas falsas y las posturas traidoras, sobre todo porque desde el primer momento Jomeini dijo que su revolución era islámica y no solo para una variante de dicha religión, una revolución para los oprimidos (*mustad'afin*) y para liberar a los pueblos de la *umma* en general y a Palestina en particular”⁴⁹².

Es decir, que Hawa y muchos esperaban que esta revolución acabara con algunas tradiciones y creencias consideradas desviaciones propias del chiísmo y por las cuales esta rama se había escindido en varios grupos como los nusayrís.

Y es aquí donde se aprecia prácticamente la única referencia directa en los escritos de Hawa a la confesión alauí (recordemos que en sus obras solía referirse al régimen infiel sin especificar su creencia), para la que escoge el adjetivo “nusayrí”, este último atípico en la literatura de los Hermanos en prácticamente todos los casos (no así entre los miembros de la Vanguardia), como hemos visto. Junto a los ismailíes, Hawa considera que ambos son “grupos esotéricos excomulgados tanto por los chiíes duodecimanos –la ‘ortodoxia’ chií-, como por los suníes”⁴⁹³. Sin embargo, se refiere a ellos en el plano religioso y no entra en consideraciones políticas sobre el asunto, mientras que por otra parte, reconoce que existe una ortodoxia chií que respeta. Aunque no deja de insistir en que los chiíes “tienen muchas creencias falsas, y, a pesar de haber excomulgado a esos grupos (los que llama esotéricos), los apoyan contra los suníes [...] considerándolos más cercanos a ellos que estos, lo que es en sí mismo un gran indicio de desvío”. Así, Hawa, abandonando el tono conciliador de Siba'i, que llamaba a la unidad y la superación del pasado⁴⁹⁴, en una coyuntura en la que sí existía una geopolítica en formación que parecía dividir al mundo islámico como antaño entre suníes y chiíes, señalaba los “errores” del chiísmo. A ello se suma el recuerdo de los movimientos *shu'ubíes* de época abasí que en clave nacionalista persa, aunaban identidad étnica y religiosa chií para rebelarse contra los “árabes suníes”, considerando que Jomeini sencillamente los había reavivado con sus postulados políticos⁴⁹⁵.

Con ello, acaba concluyendo, decepcionado con la experiencia iraní, que

⁴⁹¹ Hawa, S. (1987b). *Al-Jumayni: shudhudh fi-l-'aqa'id, shudhudh fi-l-mawaqif*. Ammán, Dar Ammar li-l-nashr wa-l tawzi'.

⁴⁹² *Ibidem*: 2.

⁴⁹³ *Ibidem*: 5.

⁴⁹⁴ Siba'i, M. (1982). *Op. cit.*: 8.

⁴⁹⁵ Hawa, S. (1987b). *Op. cit.*:23

“hay solo una doctrina correcta, que es la suní, de la que nace todo el bien, mientras que la doctrina de los otros es falsa [...] y quien tiene buena opinión del jomeinismo incurre en un tremendo error [...]: pueblos de esta *umma* mirad hacia el Estado de la verdad, la fuerza y la libertad, y que no os engañe el jomeinismo, pues es el Estado de la falsedad, la decadencia y la adoración, un retroceso para la *umma* islámica”⁴⁹⁶.

Por su parte, en un tono más conciliador, Saad al-Din declaraba al periódico libanés *Al-Watan al-Arabi*, en su número del 16-22 de abril de 1982, que al inicio de la revolución iraní, “le dimos todo nuestro apoyo [...], pero una vez que llegó al poder, Jomeini no hizo nada de lo que había prometido (y todas sus políticas muestran) un carácter confesional muy marcado”. Aún más, cuando las autoridades iraníes les recriminaron sus ataques contra el régimen, asegura que les respondieron que “si el régimen estuviera fundado sobre un sistema de partidos, o sea, si los partidos tuvieran verdaderas posibilidades de constituirse, habríamos mantenido con él un diálogo constructivo, libre y sincero; sin embargo, el régimen ha escogido la vía del confesionalismo más deleznable”⁴⁹⁷.

Esto explica en gran medida que ya el 9 de noviembre de 1980, los Hermanos Musulmanes de Siria describiesen su propia “revolución islámica”, aunque esta nada tenía que ver con la iraní.

3.6.2. El documento revolucionario

3.6.2.1. Trasfondo del mismo

Según Mehran Tamadonfar, “pocas diferencias existen en torno a los fundamentos ideológicos, características funcionales y posiciones políticas del Estado islámico. Sin embargo, hay ingentes disputas en lo referente a su liderazgo”⁴⁹⁸. Veamos, pues, cómo los Hermanos Musulmanes sirios definían el gobierno del Estado al que aspiraban, en colaboración con distintos grupos islámicos, algunos menos politizados⁴⁹⁹ que los Hermanos en el Frente Islámico Sirio. En ese momento, solo la facción de Adnan Uqla, a pesar del apoyo iraní al régimen, seguía considerando que el iraní era el modelo que debía seguirse y que en ningún caso se trataba de un gobierno sectario chií⁵⁰⁰. De hecho, nunca aceptó el modelo de estado de corte liberal perfilado en el comunicado de los Hermanos Musulmanes que analizamos a continuación, con el que, es probable que se pretendiera, fieles al estilo conciliador de Siba’i, reclutar apoyos.

En cualquier caso y a pesar de las diferencias, los Hermanos no dudaron en justificar la toma en defensa propia de las armas incluso tras la masacre de Hama de 1982. Así, en 1985, en *Al-*

⁴⁹⁶ *Ibidem*: 29.

⁴⁹⁷ En Carré, O. y Michaud, G. (1983). *Op. cit.*: 184-5.

⁴⁹⁸ Tamadonfar, M. (1989). *Op. cit.*: 75.

⁴⁹⁹ Un ejemplo es el de la cofradía sufi Qadiriyya en Hama, que tras apoyar la insurrección, sufrió la ira del régimen que hasta entonces la había tolerado como a otras. Más interesante, no obstante, es el caso de la Naqshbandiya, cuya afinidad con algunas asociaciones salafíes había sido la base de la formación en los años 30 y 40 de algunas de las ramas de los Hermanos Musulmanes (las relacionadas con Muhammad al-Hamid en Hama y Abd al-Fattah Abu Ghudda en Alepo), pero tras la represión de Hama, solo el acomodo realizado por Ahmad Kaftaro, entonces Muftí de la República y por tanto, aliado del régimen, dejó una alternativa viable a la Naqshbandiya siria para mantenerse.

⁵⁰⁰ Batatu, H. (1999). *Op. cit.*: 285.

Nadhir -órgano de prensa de los Hermanos-, se asegura que la primera “bala del yihad” disparada en febrero de 1982 había sido en realidad resultado “del amargo sufrimiento provocado por la injusticia y el terrorismo durante el cual las cárceles de siria se llenaron de musulmanes suníes, pero lo más trágico llega no solo cuando el maltrato se centra en los musulmanes, sino cuando también se centra en el islam en sí”⁵⁰¹. Y “la historia moderna de Siria no ha conocido tal dictadura y corrupción de pensamiento como la que ha vivido con Hafez al-Asad y su temeraria banda, por lo que se hizo necesario que de la nada [...] se elevara el grito de ‘Dios es grande, vamos al yihad’”⁵⁰².

Esta afirmación da cuenta del espíritu que se escondía tras el lanzamiento del comunicado de la Revolución Islámica, que a pesar de hablar de revolución, es en realidad la explicación de su método y programa de gobierno, y no de los medios para llegar a ello. No es de extrañar que Omar Abd al-Hakim lo critique por considerar que se sale de los límites de la legislación islámica y porque los Hermanos lo sacaron –según él- “como si fueran a gobernar de la noche a la mañana”, pues “los líderes prófugos querían liderar oficialmente la revolución, y que los muyahidines y (todos los que estaban en) el interior los siguieran a cambio de darles apoyo político, material y mediático”⁵⁰³. Lo que no puede negarse es que en las negociaciones con el régimen celebradas tras los sucesos de Hama con las que los Hermanos pretendían regresar a Siria, defendieron la toma de las armas y la lucha armada de la siguiente manera: “tomamos las armas porque se nos privó de nuestra libertad, y se impidió que el pueblo alcanzara su libertad, y para que las dejemos han de cumplirse nuestras peticiones”⁵⁰⁴. Dichas peticiones venían encabezadas por la eliminación del estado de emergencia y la abolición de la Constitución que había sido formulada solo por un sector de la población (entiéndase el partido Baaz).

En cualquier caso, la publicación de este documento es una muestra más de que eran los Hermanos y no la Vanguardia Combatiente los que tenían un programa político más allá de la confrontación inmediata, algo en lo que también fueron pioneros –como veremos- en 2004 cuando publicaron su programa político y después en 2012 cuando fueron el primer grupo político sirio que emitió unas líneas generales sobre su visión del futuro del país, en el contexto de revolución popular.

3.6.2.2. El carácter internacional de la revolución:

Desde el comienzo del documento se establece una relación directa con la yihad contra el régimen y de forma más velada con la traición iraní⁵⁰⁵:

⁵⁰¹ Recogido en Al-Gadban, M. (2006). *Op. cit.*: 524-525.

⁵⁰² *Ibidem*.

⁵⁰³ Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*: 1109. Es interesante cómo, décadas después, tras iniciarse la revolución siria en 2011, estos términos se repetían para referirse a los Hermanos. Según el periodista libanés Fidaa Itani (entrevista en Beirut, 24/01/13), “los Hermanos no tienen brigadas propias, sino que las compran a cambio de que les sean fieles y se mantengan cercanos a su ideología”.

⁵⁰⁴ Al-Gadban, M. (2006): *Op. cit.*: 717. No obstante, es muy interesante que una fuente que pidió no ser citada dijo que haber optado por la negociación se debía más a la falta de potencial de utilizar medios más violentos que a una verdadera convicción (entrevista en Londres, agosto de 2011).

⁵⁰⁵ El manifiesto está recogido en Saad al-Din (2007). *Op. cit.*, vol. 3: 213 y ss.

“La revolución islámica contemporánea carga con el peso del yihad para elevar la palabra de Dios el Altísimo y hacer que gobierne su Ley en la Tierra como garantía de la felicidad del ser humano en esta vida y la venidera”.

Y la necesidad de la revolución se debe –según el comunicado⁵⁰⁶- a que desde el momento que llegó la gran *fitna* (gran escisión entre suníes y chiíes), la unidad islámica se vio truncada por la solidaridades de clan (*asabiyyat*) preislámicas. Así⁵⁰⁷, “la revolución islámica lleva hoy a sus espaldas en la región árabe siria el deber de enfrentarse a los enemigos de Dios y los enemigos del ser humano”.

Aunque con ello se tiende a un tono universalista, en el que Siria sería una especie de provincia del mundo islámico, los Hermanos sirios, en este manifiesto no escapan a la dicotomía intrínseca a todo movimiento islamista en la que se mezcla el carácter nacional con el panislámico. Según el texto,

“los musulmanes revolucionarios creen en el islam como llamada internacional holística [...] (cuyo futuro) Estado acabará con toda imagen de injusticia, de explotación, y de decadencia ética y establece la justicia, además de servir a la Creación de Dios el Altísimo, garantizando a todo ciudadano sus necesidades básicas como la comida, la ropa, la vivienda y la enseñanza”⁵⁰⁸.

Este internacionalismo resulta especialmente interesante porque no se había hecho referencia a él de forma tan patente en otros escritos de la Hermandad. En otros textos se había hecho hincapié en el mantenimiento de buenas relaciones con los otros países islámicos, o con la *umma* en general, pero siempre con una importante carga nacionalista propia de Siria (y obviamente sin perder de vista la cuestión palestina). No obstante, resultaba importante, en un contexto en que la revolución iraní insistía en su retórica expansionista y en plena guerra irano-iraquí (recuérdese que Iraq había sido benefactor de los Hermanos), destacar esta unidad del mundo islámico. En cualquier caso, la idea de los *aqtar* (regiones) se ve también en el programa político que presentaron posteriormente en 2004, que aspira a la unidad del mundo islámico, aunque en ello no se diferencian, por ejemplo de la ideología nacionalista árabe: el Baaz tiene mando Nacional (general) y Regional (de cada país). Esta dicotomía parece, no obstante, más retórica para lograr apoyos en sus intentos de regresar a Siria cuando el régimen se erigía como garante de la resistencia contra Israel y se había granjeado el apoyo (al menos aparente) de varios grupos islamistas. Decimos esto porque a lo largo de la historia de los Hermanos Musulmanes sirios sus discrepancias con la organización madre, sobre todo en los inicios, habían quedado patentes. Además, el carácter puramente retórico del recurso al panarabismo y el panislamismo se refuerza por el énfasis puesto en el uso de la palabra “ciudadano”, que necesariamente implica una igualdad entre todos los que así son considerados, y unas fronteras delimitadas, pues el uso de la palabra va ligado históricamente a la aparición de los estados modernos, y por tanto, se resalta el carácter nacional del documento.

⁵⁰⁶ Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*: 215.

⁵⁰⁷ *Ibidem*: 217

⁵⁰⁸ Saad. Al-Din, (2007). *Op. cit.*, vol. 3: 219.

3.6.2.3. La ciudadanía y la participación:

Es precisamente a colación de la insistencia en la ciudadanía cuando vuelve a perfilarse el modelo democrático del islamismo que Siba'i defendió:

“el colonialismo, cuando se marchó de esta región, dejó un sistema democrático falso⁵⁰⁹ y por ello no se han desarrollado las capacidades que podrían haber ayudado a reforzar la independencia de la patria y romper las cadenas de los ciudadanos, cimentando el sistema democrático que pone los asuntos de la patria en manos de los ciudadanos, y así frustrar los planes de los enemigos que buscaban la división y el retraso”.

En consecuencia. “como resultado de esta situación insana era necesario que estallara el *régimen democrático*” (énfasis añadido), contra los golpes militares llevados a cabo por “el partido sectario contra sí mismo y contra la *umma* desde que accedió al poder a causa de la ausencia de valores y en contra de las facciones islámicas”⁵¹⁰.

Y he aquí un punto que delata cuál era el muro de separación categórica entre la Vanguardia y los Hermanos, autores de este manifiesto: la secta/confesión gobernante.

“Sobre este peligroso tema, la revolución islámica quiere dejar clara su postura y ser sincera en su forma de pensar y análisis, enfrentándose a este problema con toda la franqueza del mundo [...]. La revolución islámica ve en la aparición de orientaciones sectarias desde sus inicios en la historia islámica un indicio de decadencia, y por ello ha pretendido desde el inicio superar tan negativas derivas, especialmente porque sus razones y causas ya no existen hace tiempo”⁵¹¹.

Este punto bien podría haberlo escrito el propio Siba'i, que recordemos que se hacía eco de la ausencia de razones reales al no existir ya un califato que disputarse para intentar cerrar la brecha entre suníes y chiíes⁵¹². Y de hecho, insisten en que la causa de la “guerra civil” fueron las prácticas del régimen que suponían “una agresión contra la dignidad y una conspiración contra la patria y los ciudadanos”⁵¹³. En consecuencia, la lucha siria recupera su dimensión nacional en busca de la libertad⁵¹⁴.

3.6.2.4. La referencia islámica:

A pesar del énfasis puesto en la libertad, en la que se presupone la igualdad implícita en el término ciudadano y en la ausencia de conceptos como minoría⁵¹⁵ o *dhimmíes*, parece que se trazan ciertos límites políticos a la misma. Si Siba'i había insistido en que todo ciudadano – independientemente de su sexo, etnia o religión- podía acceder a los más altos estamentos del

⁵⁰⁹ Recuérdese la crítica de Hawa al uso manido del término democracia en Hawa, S. (1979). *Op. cit.*: 53-55 y cómo la shura islámica era el verdadero significado de la democracia.

⁵¹⁰ Saad. Al-Din, A. (2007). *Op. cit.*, vol. 3: 219-222.

⁵¹¹ *Ibidem*: 223

⁵¹² Siba'i, M. (1982). *Op. cit.*: 8.

⁵¹³ Saad. Al-Din, A. (2007). *Op. cit.*, vol. 3: 226.

⁵¹⁴ *Ibidem*: 229

⁵¹⁵ En *Ibidem*: 234-5, se recoge que “los derechos civiles y legales de todas las minorías étnicas y religiosas están garantizados, y sus libertades personales también, y el Estado es responsable de preservar sus vidas, bienes y dignidad”. Este es el único caso en que se utiliza y es aquí donde se ve que políticamente siguen teniendo un carácter subordinado de protegidos y que obviamente, no alcanzarán las más altas cotas de poder.

Estado en su propuesta para el borrador constitucional de 1950, cuando en el manifiesto se habla de igualdad, solo se hace en términos económicos⁵¹⁶ y sociales⁵¹⁷.

De hecho, en cierta manera es en el ámbito político donde se muestra menor tolerancia con la divergencia, aunque las circunstancias del momento parecían exigir ciertas concesiones a los sectores más radicales, algo con lo que Siba'í no había tenido que lidiar. Así, se permite la creación de partidos⁵¹⁸ que “no sean contrarios a la *aqida* de la *umma*”⁵¹⁹, y aún más sorprendente, que “no deban lealtad a un Estado extranjero”⁵²⁰. Teniendo en cuenta cómo los Hermanos se habían apoyado en Iraq especialmente y en Jordania en menor medida, y cómo el grupo mantenía y mantiene lazos asociativos con partidos en otros países, es contradictorio exigir eso de los demás (que es lo mismo que exige la actual ley de partidos vigente en Siria desde 2012 y que resulta contradictorio en relación con el Baaz ya que técnicamente dicho partido se creó con un mando regional en cada país y uno nacional que los englobaba a todos). Pero además, al establecer la incompatibilidad con otras lealtades, se ensalza de nuevo el carácter nacional del documento y el reconocimiento de Siria como entidad, tal y como había hecho Siba'í en repetidas ocasiones. Por tanto, en palabras de Stéphane Valter, igual que el régimen en su voluntad de legitimarse⁵²¹, en el caso de los Hermanos

“la búsqueda de un equilibrio entre las diferentes representaciones simbólicas de la arabidad y el islam puede comprenderse en relación con la noción territorializada de ‘sirianidad’, que debe entenderse como una propuesta de simbiosis integradora de un amplio espectro de identidades”⁵²²

⁵¹⁶ En *Ibidem*: 229. También en el plano económico se recupera el espíritu de Siba'í con el tema de los impuestos y el uso de la *zakat* (limosna anual) como seguridad social, en *Ibidem*: 238-257.

⁵¹⁷ En *Ibidem*: 230-231, se lee que es preciso “asegurar la protección del ciudadano –sea cual sea su sexo o creencia- de la tortura física o psicológica, y de todo tipo de daño que afecte a la dignidad del ser humano así como su honor o humanidad”, y se recuerda que el Profeta consultaba tanto a hombres como a mujeres, de los que dice que son “son complementarios e iguales en derechos... y tiene derecho a participar en el florecimiento de la sociedad dentro de los límites establecidos por el islam, siempre que ello no acapare el deber de la mujer hacia su casa, su marido y sus hijos” en *Ibidem*: 270.

⁵¹⁸ Se rechaza firmemente la idea del partido único que según dicen, en *Ibidem*: 234-5, “genera de forma espontánea el fenómeno de la violencia y la contraviolencia” al representar solo a un sector (ya se ha comentado la problemática de la palabra *ta'ifa* y en este caso es obvio que se refiere a un sector de la población, porque habla de partido único y no se refiere a religiones). Aún más, en una nota al pie en Carré, O. y Michaud, G. (1983). *Op. cit.*: 196, se recoge una entrevista de Ali Sadr al-Din al-Bayanouni en *Le Monde* (13/05/1981) en la que precisa que “tras un eventual acceso al poder de los Hermanos Musulmanes al poder, la libertad de constituir partidos no se extenderá a los partidos o agrupaciones marxistas, aunque sean hostiles a régimen baasista”. No es de extrañar, pues que los grupos de izquierdas hubieran abandonado el frente común formado en su momento con los Hermanos.

⁵¹⁹ En Saad al-Din (2007). *Op. cit.* vol. 3: 233-234, se aplica este mismo principio para limitar la libertad de expresión.

⁵²⁰ *Ibidem*: 232.

⁵²¹ En Carré, O. y Michaud, G. (1983). *Op. cit.*: 144, se reproduce el discurso pronunciado por Hafez al-Asad el 8 de marzo de 1980 en el que aseguraba que “nadie puede reivindicar con orgullo su arabidad sin glorificar el islam, porque el islam es el mensaje de Dios al que estábamos predestinados, y con esto no me invento nada, pues es la realidad, así que ¿cómo no vamos a estar orgullosos si este mensaje nos lo han enviado a nosotros los árabes?”

⁵²² Ahora bien, como señala Seurat, M. (2012). *Syrie, l'État de la barbarie*. París, Presses Universitaires de France: 119, “el pensamiento nacionalista árabe –igual que el marxista y el islámico combate la *asabiyya* en el plano intelectual, sin aprehenderla en el plano de lo real [...] (y) negando la realidad de la

[...] y en ese cuadro de constante manipulación simbólica entre una referencia étnico-cultural y una referencia religiosa es donde se inscribe la construcción de un tipo ideal de identidad siria”⁵²³.

Y en este sentido, es interesante la crítica –que parece contradictoria con lo anterior y que vuelve a demostrar la compleja dicotomía entre el patriotismo y el internacionalismo- que se hace a la separación entre Siria y Egipto, que recordemos que también Munir Gadban lamentaba⁵²⁴. Este episodio de ruptura se considera “el fin de las verdaderas intenciones de cara a la unidad, y el inicio del agravamiento de las luchas étnicas, sectarias, regionales y entre países (*qutriyya*, entre regiones de la *umma* árabe)”⁵²⁵. Y es más, precisamente porque esas pugnas se dan, consideran que “todo soldado y dirigente del ejército de la *umma* debe ser consciente de que está en lucha y yihad, luchando en el nombre de Dios para defender la tierra y el pueblo y que la palabra de Dios se eleve por encima de todo”⁵²⁶. Y el *súmmum* de dicha lucha es sin duda Palestina, que es “cuestión de *aqida* y religión”⁵²⁷. Y por ello,

“la revolución islámica anuncia que su lucha contra el régimen sectario en Siria no es más que una preparación para esta batalla definitiva, porque el régimen sirio fue impuesto⁵²⁸ como una cortina de humo para distraer al pueblo sirio de su verdadera lucha con los sionistas”⁵²⁹.

Es este el único caso que establece en esta etapa una clara relación entre el régimen sirio y la estabilidad de Israel, pero sin aludir al papel de Hafez al-Asad en la pérdida del Golán⁵³⁰.

En cualquier caso, al rechazar todo lo relacionado con el baasismo⁵³¹ (no solo lo estrictamente ligado al régimen), hay quien considera que, pese a las semejanzas con el pensamiento de Siba’i, su capacidad para atraer a mucha gente parece problemática y poco comparte con el populismo anti-aristocrático de Siba’i⁵³². No obstante, la práctica ausencia de referencias a la

diferencia, insiste en la diferenciación, como si esta no tuviera base, como si fuera resultado de una idea: el colonialismo”.

⁵²³ Valter, S. (1997). *La construction nationale syrienne: légitimation de la nature communautaire du pouvoir par le discours historique*. Tesis doctoral:465.

⁵²⁴ Al-Gadban, M. (2006). *Op. cit.*:206.

⁵²⁵ Saad al-Din, A. (2007). *Op. cit.* vol. 3: 276

⁵²⁶ *Ibidem*: 262-263

⁵²⁷ *Ibidem*: 279.

⁵²⁸ Asegura *Ibidem*: 99 y 188 que “el silencio del enemigo (Israel) fue el primer indicio de la postura que adoptaría ante este golpe” y que el régimen impedía las acciones de la resistencia contra Israel en territorio sirio porque ello “daba motivos a Israel para atacar a Siria y los árabes”.

⁵²⁹ *Ibidem*:284.

⁵³⁰ Sobre este tema véase Jalil, M. (1970). *Op. cit.*

⁵³¹ Es habitual en la literatura de los Hermanos asegurar que el Baaz, en el momento del golpe de 1963 carecía de una fuerte presencia en la sociedad y apenas tenía 400 miembros, como por ejemplo en Saad al-Din (2007). *Op. cit.* vol. 3: 29. En esto se evidencia también cómo los Hermanos Musulmanes eran mucho más representativos de las clases medias urbanas que se habían visto perjudicadas por las medidas de corte socialista adoptadas por el Baaz, medidas que en ocasiones coincidían con las defendidas por Siba’i, que había vivido la época del dominio de las altas clases damascenas y alepinas tras la independencia.

⁵³² Batatu, H. (1999). *Op. cit.*: 285. De hecho, como señala Zoubaida, S. (1993). *Op. cit.*: 119, el apoyo popular a los movimientos islamistas es más probable que esté basado en una solidaridad comunal más que en una piedad religiosa o una conciencia política islámica, por lo que se relaciona con el nacionalismo “en la medida en que se convierte en una forma de nacionalismo populista, generalizando sentimientos de solidaridad comunal con cierta noción de nación o comunidad islámica”.

moralidad islámica (apenas mencionada en relación a los lugares de ocio), sí es, a nuestro juicio, muy típica de Siba'í, cuya valentía por “no desaprovechar ninguna oportunidad para atacar a los juristas que se aferraban a los textos establecidos en épocas tardías que no se adecuaban a los problemas de nuestra época” es alabada⁵³³.

Así pues, en el documento emitido por los Hermanos Musulmanes, advertimos un intento de dotar de contenido político a la lucha armada que se estaba desarrollando en el país, pero que no fue reconocido por la Vanguardia, y en el que el complejo panorama sectario del país es desligado de la ideología para centrar el discurso en el establecimiento de un nuevo sistema en el que se generalicen los derechos y las libertades, que no sean contrarios –y este es el punto más ambiguo- a lo establecido por la *aqida*⁵³⁴ general del país. Considerando que su lucha es parte de la batalla general del islam, por no decir su piedra angular, los Hermanos intentan imbricar el discurso nacional con el internacionalista para lo que la referencia a Palestina es especialmente útil dada la tibieza del régimen en su enfrentamiento con Israel. Sin embargo, la mayor parte del documento destila “sirianidad” en el sentido de que se tiene en cuenta la realidad del territorio en cuyas fronteras se encuentran los “ciudadanos” sirios y cuyos partidos políticos no pueden deber lealtad a ningún Estado “extranjero”, por muy árabe o islámico que sea, ya que no se establece una diferencia entre estos y otros países como, por ejemplo, los “occidentales”. Por tanto, bien puede afirmarse que el programa tenía un eminente carácter nacionalista sirio.

3.7. La crítica islamista al alzamiento armado de los Hermanos:

Puesto que la decisión de entrar en la lucha no fue unánime en las filas de los Hermanos, junto con el hecho de que las posturas entre la Vanguardia Combatiente y aquellos eran en ocasiones diametralmente opuestas, era lógico que no faltasen las críticas desde otros sectores también islamistas, que guardaban mayor o menor relación con los Hermanos Musulmanes sirios. Aunque esto escapa a lo estrictamente ideológico dentro de los límites de la Hermandad, es preciso señalar algunos puntos para dar cuenta de la diversidad de la escena islamista entonces, de forma que la actual pueda quedar algo más clara al final de este estudio.

En una entrevista emitida en el canal Al-Hiwar, Abu Basir al-Tartusi, una figura de ideología salafista y que ha adquirido relevancia a raíz de la revolución siria por su relación con estos movimientos, hablaba de los errores cometidos por los Hermanos Musulmanes en la época que se está analizando, repitiendo en gran medida las críticas que desde la Vanguardia Combatiente se les hacían y que desglosamos en apartados anteriores⁵³⁵. Es decir, que el tema logístico y la mala gestión de los Hermanos a la hora de controlar un movimiento que se les escapó de las manos resultan extremadamente problemáticos.

⁵³³ Abd al-Razzaq, Y. (2001). *Op. cit.*: 163.

⁵³⁴ En este caso, el término podría traducirse por doctrina, aunque en otros casos puede ser equivalente a la idea de fe, que es un término más amplio y espiritual que el de doctrina. Por tanto, para evitar caer en interpretaciones, el término se mantendrá en árabe cuando presente problemas de interpretación.

⁵³⁵ Al-Tartusi, A. B. (2013). “Mudhakkirat ma’a al-sheij Abi Basir al-Tartusi” (Memorias del sheij Abu Basir al-Tartusi). En Al-Hiwar. Varios capítulos en el mes de febrero.

En otro orden de cosas, es interesante mencionar a una controvertida figura de la Hermandad⁵³⁶: Abu Mus'ab al-Suri, cuyo pensamiento ha sido la base del desarrollado por el actual Frente de Al-Nusra que combate en Siria⁵³⁷, y que tuvo un importante papel en Afganistán⁵³⁸. En *Observaciones sobre la experiencia yihadista en Siria*⁵³⁹, Al-Suri expone lo que considera errores fundamentalmente estratégicos, siendo precisamente el primero, la falta de una estrategia en sí.

En ese sentido, se acerca mucho a críticas esbozadas por ejemplo por Ayman Shurbaji al asegurar que había primado en ocasiones la cantidad de muyahidines y no la calidad (aunque en realidad eso era por lo que abogaban los propios Hermanos, que consideraban necesaria una buena formación antes de emprender ningún enfrentamiento). Sin embargo, pone especial énfasis en la falta de cooperación de Arabia Saudí, que en 1980 pactó con Asad la no intervención a cambio de establecer escuelas coránicas en Siria⁵⁴⁰, y el hecho de que se apoyaran en países del entorno mucho menos determinantes, lo que provocó la creación de una especie de guerrillas.

Sin embargo, lo que compete fundamentalmente a este estudio es la ideología, y en ese sentido, Abu Mus'ab al-Suri es extremadamente crítico, pues aunque existían muyahidines cualificados, entre los factores que llevaron al fracaso, a su juicio, está la incapacidad de configurar una teoría yihadista revolucionaria. Ello unido a la debilidad de la visión política y revolucionaria y la falta general de conocimiento de legislación islámica, que suponía una ausencia de programa para la etapa post-Asad destinaron la insurrección al fracaso (de hecho, los únicos que elaboraron una visión política más o menos desarrollada para ese momento fueron los Hermanos en el documento anteriormente expuesto). En la actualidad, los Hermanos, como veremos, sí han comenzado a prepararse para esa etapa, pero la realidad es que los líderes históricos aún arrastran una débil visión política cargada de generalidades que en ocasiones poco explican de sus intenciones, una situación que los jóvenes han superado, con una definición más clara de los términos.

⁵³⁶ Saad al-Din, sin embargo, considera que no tenía relación alguna con los Hermanos. En Saad al-Din (2010). *Op. cit.*, min 25:00. Por su parte, Abu Mus'ab al-Suri se veía a sí mismo, como hemos visto en este capítulo como miembro de la Vanguardia más que de los Hermanos.

⁵³⁷ Hassan, H. (2014c), "A jihadist blueprint for hearts and minds is gaining traction in Syria". En *The National*, 4 de marzo. Disponible en: <http://www.thenational.ae/thenationalconversation/comment/a-jihadist-blueprint-for-hearts-and-minds-is-gaining-traction-in-syria#full> [Consulta: 19/03/2014].

⁵³⁸ Según Al-Gadban, M. (2006). *Op. cit.*: 324, Setmarián era aún miembro de la Hermandad cuando se unió a las filas de la Vanguardia. Más aún, asegura que en 1983 aún tenía la doble membresía y que se encargaba de entrenar a militares desertores en Jordania para luego entrenar a los miembros de la organización militar de los Hermanos en Iraq y Jordania, hasta que se le encomendó la dirección de la batalla en Hama en el comité militar de los Hermanos presidido por Sa'id Hawa. Lo curioso es que siempre se ha considerado que Al-Bayanouni era el líder del mando militar.

⁵³⁹ Disponible en: <http://www.tawhed.ws/r?i=5vyty2zp> [Consulta: 22/03/2014] El listado de razones que da para explicar el fracaso de la experiencia yihadista en Siria puede encontrarse también en Al-Shishani, M. (2011). "Abu Mus'ab al-suri wa-l-yil al-thalith min al-salafiyin al-yihadiyyin" (Abu Mus'ab al-Suri y la tercera generación de salafistas yihadistas). En (sin editor) *Al-Ijwan al-Muslimun fi Suriya: mumana'at al-ta'ifa wa 'unf al-haraka* (Los Hermanos Musulmanes en Siria: la resistencia del grupo confesional y la violencia del movimiento). Dubai, Markaz Al-Masabir li-l-dirasat wa-l-buhuth: 125-157.

⁵⁴⁰ Wieland, C. (2005). *Op. cit.*:72.

En consecuencia, las críticas dirigidas desde círculos del islam político a la actuación de los Hermanos Musulmanes se pueden concretar en los siguientes puntos:

a) Falta de estrategia.

b) Falta de competencia militar de los muyahidines.

c) La ausencia de verdaderos apoyos exteriores.

d) La falta de concreción de su programa (aunque tampoco se avanza ninguno alternativo).

3.8. Conclusiones:

De lo presentado en este capítulo se deduce que una de las consecuencias directas de la masacre de Hama de 1982, resultado de la escalada de tensión y violencia entre el régimen por un lado y los Hermanos y la Vanguardia por otro, fue el fin de la presencia activa de los Hermanos Musulmanes en Siria. Habiéndose hecho hincapié en que los Hermanos, especialmente los líderes, se habían opuesto al uso de las armas, se ha podido determinar que fue el cambio de contexto y la guerra ideológica y militar emprendida por el régimen contra las manifestaciones religiosas lo que motivaría que determinados sectores optaran por la acción armada, provocando una clara división entre dos estrategias. Lo que sí es cierto es que, en palabras de Line Khatib, la renovada religiosidad popular, y las políticas de diseño de una fachada religiosa del régimen que se ha observado en las dos últimas décadas está "arraigada en la forma en que el Estado decidió poner fin a la amenaza islamista"⁵⁴¹. Es decir, que la religiosidad quietista y de corte sufí en el nivel social era la única manera de mantener la identidad religiosa de gran parte de la población sin el miedo a ser asociados a movimientos políticos como el de los Hermanos Musulmanes.

En cualquier caso, la división tajante entre una Vanguardia partidaria de la acción armada y unos Hermanos contrarios a la misma, no se corresponde con la realidad, ya que estos sí terminaron entrando en el conflicto en defensa propia según sus alegaciones (además de que ambos negociaron con el régimen). No obstante, muchos de los combatientes que estaban bajo su supervisión en campos iraquíes preparándose para entrar en Siria nunca cruzaron la frontera, mientras se les seguía incentivando con la lucha contra el régimen para mantenerlos dispuestos a entrar bajo el estandarte de los Hermanos. Que no llegara a producirse tal entrada se puede relacionar con las críticas que en 2012 recibían los Hermanos de adoptar una actitud de *wait and see* (esperar y observar), con el fin de ver sus posibilidades de obtener las máximas ganancias con el mínimo coste. Estas críticas se basaban en afirmaciones en las que las brigadas asociadas a la Hermandad solían mantenerse al margen de los enfrentamientos esperando el momento óptimo. En cualquier caso, lo que ha quedado patente es que el liderazgo de la Hermandad, que adolecía de importantes diferencias de opinión en su propio seno, lo que minaba su capacidad de actuación, no fue consciente de la magnitud de la situación y no supieron controlar la situación. Por tanto, sí puede afirmarse su parte de culpa

⁵⁴¹ Khatib, L. (2011). *Op. cit.*: 55.

en ese sentido, mayor aún por su continua insistencia durante años en no tener responsabilidad alguna, minando así aún más su imagen.

En su programa, por otra parte, sí pueden establecerse importantes diferencias, partiendo directamente de la inexistencia de un programa claro en las filas de la Vanguardia, vacío que los Hermanos intentaron llenar sin éxito ni aceptación por parte de dicho grupo. Ello, pues, sugiere una clara diferencia de visión de futuro que en el caso de la Vanguardia Combatiente se reducía al establecimiento de un Estado islámico de características indefinidas. Por su parte, los Hermanos abogaban por una democracia siempre dentro de los márgenes de la sharía.

De hecho, el abrupto final de la insurrección y de la presencia de los Hermanos o de cualquier grupo político-religioso en Siria y el coste humano de contravenir al Estado erigido por Hafez al-Asad quedó en la memoria de la población. No ha de extrañar, pues, que en los albores de las movilizaciones en el mundo árabe en 2010-2011 muchos analistas y los propios sirios que esperaban que en Siria se emulase el ejemplo de Túnez y Egipto, adujeran esa nefasta memoria colectiva como una de los factores que impedirían el surgimiento de un movimiento similar en Siria.

Otro importante resultado de la abortada insurrección fue la ya apuntada profunda divergencia de estrategia de actuación, no solo entre la Vanguardia, sino también entre los propios líderes de la Hermandad misma. Como hemos visto, las diferencias de estrategia, que en el fondo traslucían una brecha de pensamiento, fueron el factor principal de la ruptura del liderazgo de *wifaq* o consenso y, de hecho, darían paso a una posterior división que se analizará en el próximo capítulo, una división que a día de hoy sigue siendo clave, pero que en los años posteriores a la tragedia de Hama fue especialmente importante: la que separa a los Hermanos alepinos y los hamaúes.

Capítulo 4. Valoraciones post-enfrentamiento y “vuelta a los orígenes”

4.1. Introducción:

Se ha visto ya cómo la etapa que comprende las dos primeras décadas de gobierno del Baaz y concretamente los primeros dos lustros del gobierno efectivo de Hafez al-Asad llevaron a una polarización ideológica en el seno de la Hermandad siria. Polarización esta que llevó a la escisión de un importante número de sus miembros, generalmente los más jóvenes, que se unieron a la Vanguardia Combatiente fundada por Marwan Hadid y sus seguidores, a la que posteriormente Adnan Uqla llamó “Vanguardia Combatiente de los Hermanos Musulmanes”, en un claro desafío en que se arrogaba el estatuto de verdadero representante del pensamiento de la Hermandad.

Pero no solo en torno a la acción armada de corte claramente yihadista y sectario, sino que también en el liderazgo de la Hermandad, donde primaban los elementos hamaúes y alepinos, se produjeron divisiones entre estos dos focos de influencia (recuérdese que la rama damascena de Issam al-Attar había quedado relativamente fuera de juego años antes). La rama hamauí se caracterizaría por ser la más radical en sus postulados, mientras que la alepina sería la depositaria del pensamiento más moderado y cercano al original de Siba’i. No obstante, como se explicó en el anterior capítulo, esta no escapaba al agravante de haber vivido la feroz represión del régimen, que en ciertos aspectos radicalizaba las opiniones emitidas por algunos de sus integrantes. Estas diferencias se traducirían tras el desastre de Hama en la toma del relevo por los alepinos con Ali Sadr al-Din al-Bayanouni como figura más destacada para negociar con el régimen de Hafez al-Asad algún tipo de reconciliación, especialmente desde que en 1986 aquel se convirtiera en segundo a bordo de la Hermandad. Dichas negociaciones perduraron hasta bien entrada la presidencia de Bashar al-Asad.

Si la lucha del régimen contra los Hermanos, la Vanguardia⁵⁴² y todo grupo perteneciente al islam político se había erigido como un ejemplo por antonomasia de las negativas consecuencias del conflicto entre el secularismo férreo y el papel de la religión en la vida pública (en distintos grados que van desde el uso político de la religión a la mera práctica de la misma), lo que sucedió posteriormente -como veremos con los intentos fallidos de negociación-, demostró que el régimen sirio no tenía una intención real de reintegrar en el juego político a ningún actor islamista, ni siquiera mediante cooptación si no se trataba de personalidades pertenecientes al estamento de los ulemas. Frente a ello, en el caso egipcio donde, desde la llegada de Anwar al-Sadat al poder y posteriormente en época de Hosni Mubarak, la rama local de la Hermandad pasó a ocupar un limbo legal en el cual participaba en las elecciones presentando candidatos independientes o aliándose con otros partidos, pero nunca como miembros de la Hermandad⁵⁴³. Así, aunque en los primeros años del gobierno de

⁵⁴² Para Ayman Shurbay, miembro de la Vanguardia Combatiente, en sus memorias anteriormente citadas: “Sabemos que esta guerra no es más que una más de las grandes batallas del islam, una batalla de la larga serie de batallas contra los infieles, idólatras y herejes”.

⁵⁴³ Véase Fuentelsaz, J. (2010). *La imposible adaptación de los Hermanos Musulmanes al sistema egipcio: su relación con el régimen durante el mandato de Muhammad Mahdi ‘Akif (enero de 2004-enero de 2010)*. Tesis doctoral.

Hafez al-Asad⁵⁴⁴ en las elecciones a los consejos locales en Siria se había permitido la presentación de listas encabezadas por los ulemas, los notables – simpatizantes de los islamistas como medio de canalización de sus culpas económicas fruto de las políticas baasistas⁵⁴⁵ -, y los partidarios de los Hermanos, quedó patente que estas leves concesiones no supondrían una apertura del sistema político que integrara verdaderamente a la oposición.

Tras la masacre de Hama, en la misma tónica, la política seguida por el régimen fue un aumento del control de la religiosidad mediante la cooptación de figuras que pasarían a ser representantes del islam oficial⁵⁴⁶. Con ello, se pretendía dar una mejor imagen de cara a la población suní, pero no se abrió la veda política a la creación de partidos islamistas ni se permitió el desarrollo de figuras independientes que contravinieran las políticas del régimen⁵⁴⁷ (dígase, de paso, que no se permitió que medrara ninguna corriente política y no solo la islamista). Por tanto, en este proceso de embellecimiento cosmético para llenar parcialmente el vacío creado por la irrupción feroz del régimen en el espacio político-religioso, la familia Asad no cedió ni un ápice de poder. Lo que sí hizo fue dar rienda suelta a la tensión latente entre confesiones al ponerse como objetivo erradicar no solo el islam político sino en gran medida también las manifestaciones públicas y cotidianas de la religión de la mayoría de la población de Siria. Una estrategia similar a la escogida para contrarrestar el levantamiento popular de 2011, cuando en el primer discurso oficial de Bashar al-Asad el 30 de marzo de ese mismo año, se utilizó la palabra *fitna* (cuyas connotaciones religiosas ya se han comentado

⁵⁴⁴ Raymond A. Hinnebusch (1982). "The Islamic Movement in Syria: Sectarian Conflict and Urban Rebellion in an Authoritarian-Populist Regime". En Hillal Dessouki, A. (ed.). *Islamic Resurgence in the Arab World*. Nueva York, Praeger: 161.

⁵⁴⁵ Así de rotundamente lo afirma Khatib, L. (2011). *Islamic Revivalism in Syria: The Rise and Fall of Ba'thist Secularism*. Nueva York, Routledge: 64. "Innegablemente, ya fuera por razones religiosas, políticas o económicas, el islam político ofrecía al triángulo notables-comerciantes-ulemas una ideología que no solo reflejaba fielmente sus valores, sino que también tenía la capacidad de unirlos a un amplio sector de las masas urbanas contra sus antagonistas en el Baaz". No obstante, como bien señala Hinnebusch, R. (2002). *Syria: revolution from above*. Nueva York, Routledge: 100, "el salvajismo empleado en los registros y las medidas adoptadas por las fuerzas de seguridad habían provocado un resentimiento popular general, no solo entre los suníes, sino también entre los alauíes, cristianos y otras minorías que habían sido testigos de primera mano de la respuesta del régimen".

⁵⁴⁶ Como señala Pierret, T. (2009a). "Sunni Clergy Politics in the Cities of Ba'thist Syria". En *Demystifying Syria*. Londres, Saqi: 74, "el régimen del Baaz nunca ha intentado producir su propia marca de hombres de religión: Siria no tiene ninguna institución como Al-Azhar en El Cairo y el único centro de enseñanza superior religiosa de propiedad estatal es la Facultad de Jurisprudencia Islámica de la Universidad de Damasco, que nunca ha sido incubadora de una burocracia islámica [...]. El régimen ha preferido seguir una estrategia de cooptación de figuras con una amplia base social". De hecho, recordemos que durante los cincuenta, sesenta y setenta, esa facultad fue la cantera de reclutamiento de los Hermanos Musulmanes.

⁵⁴⁷ Al menos en los primeros años. Sin embargo, posteriormente bien puede decirse que "los beneficiarios de esta política no fueron necesariamente aquellos con lazos directos con el régimen e incluso podía expresar algunas críticas [...]. En este sentido, el "islam oficial" no es tanto un corpus coherente de doctrinas y opiniones, sino un "campo" o "universo de posibles discursos", que disciplinan el discurso público sobre la religión al establecer los límites discursivos en los que los diversos actores pueden presentar visiones contrapuestas". En Pinto, P. (2007). "Religions et religiosités en Syrie". En Dupret, B., Ghazzal, Z., Courbage, Y. y Al-Dbiyat, M., *La Syrie au présent: reflets d'une société*. Paris, Actes Sud: 340.

anteriormente) hasta dieciséis veces⁵⁴⁸ para explicar las consecuencias inevitables -a su juicio- de la continuación de las protestas.

Tras este momentáneo salto en el tiempo, es el período que comprende los años desde la masacre de Hama hasta la llegada de Bashar al-Asad al poder en 2000 el que compete a este capítulo. Como veremos, la imagen que el régimen de Hafez al-Asad pretendía dar de sí mismo se contradecía con la negativa a ceder un ápice de poder en las negociaciones que en ese período se sucedieron con los Hermanos Musulmanes. Antes bien, el punto central de este capítulo es la revisión ideológica que se produjo en ese momento y que culminaría en 2001 con la publicación de un Pacto de Honor Nacional que llamaba a la unión de fuerzas opositoras en pro del interés nacional, documento con el que concluiremos este capítulo.

En consecuencia, a lo largo de este capítulo veremos la evolución, revolución o *involución* (en su variante positiva, ya que hablamos del comienzo de un retorno a los orígenes pro-democráticos e inclusivos de la Hermandad) de los Hermanos Musulmanes bajo el liderazgo de Ali Sadr al-Din al-Bayanouni. Más importante aún, cabe destacar el papel renovador de una figura que ha permanecido en la sombra a pesar de sus apariciones mediáticas como portavoz, pero cuyas opiniones tal vez sean las que mejor reflejan el pensamiento de las nuevas generaciones y que más ampliamente recuperan el espíritu original de Mustafa al-Siba'i: Zuhair Salim, a quien dedicaremos especial atención en el próximo capítulo.

4.2. El régimen sirio y su ambigua relación con el islamismo⁵⁴⁹:

Los Hermanos Musulmanes sirios siempre se han mostrado reticentes a hablar sobre las negociaciones llevadas a cabo con el régimen para regresar a Siria. De hecho, los líderes menos partidarios de las mismas o aquellos que pertenecieron a la Vanguardia Combatiente nunca las habían reconocido hasta que el ya difunto Munir Gadban, ex líder de la Hermandad, publicó su extenso libro *Suriya fi qarn* (Un siglo de historia de Siria) en el que no tuvo reparo en reproducir algunas de esas reuniones. Unas reuniones además que eran bien conocidas por una tercera parte clave para comprender los entresijos de la historia de la Hermandad siria: la Yama'a Islamiyya libanesa, que tuvo que convivir con la tutela siria sobre Líbano desde 1976 hasta 2005, y que gozaba de una situación privilegiada como testigo y parte, tal y como se podrá observar.

Sin embargo, antes de atender a dichas negociaciones, debe tomarse en consideración una consecuencia fundamental de la lucha que dio paso a las mismas, y que explica que este proceso continuara durante años en una época en que el islamismo estaba en auge en diversos puntos del mundo árabe e islámico, y cuya posterior relajación fue calificada de 'ocaso', por algunos como Olivier Roy:

"Aunque fue derrotado, ni los Hermanos Musulmanes en Egipto ni el Frente Islámico de Salvación en Argelia, fueron capaces de enfrentarse a sus respectivos regímenes con la misma intensidad y

⁵⁴⁸ El discurso puede leerse en la transcripción original en árabe disponible en: <http://sana.sy/ara/2/2011/03/30/339278.htm>

⁵⁴⁹ Parte del contenido de este punto está extraído de Ramírez, N. (2012c) "Complejidad y contradicciones en las relaciones entre los grupos islamistas: el caso de Siria", en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, n. 13.

durante tanto tiempo como el Frente Islámico Sirio lo hizo⁵⁵⁰. Hoy, a pesar de la debacle de 1982, los Hermanos Musulmanes son uno de los pocos grupos políticos que siguen jugando un importante papel de oposición al sistema político y social en Siria⁵⁵¹.

Es decir, que los Hermanos, aun no habiendo podido regresar a Siria de forma oficial y efectiva, lograron mantener una organización lo suficientemente fuerte como para seguir constituyendo una amenaza dialéctica para el régimen, que a su vez alimentaba dicha continuación. No sorprende pues, que tras treinta años de negociaciones fallidas, la Hermandad no se diera por vencida, ya que su fuerza residía en mantener el proceso abierto.

4.2.1. El contexto de negociación:

Como decíamos, Hafez al-Asad, tras su enfrentamiento con el islam y el islamismo en general – categorizando a toda la oposición como “Hermanos Musulmanes”⁵⁵²-, intensificó de forma notoria su imagen de persona piadosa en la intimidad de su hogar y respetuosa con la religión mientras seguía manteniendo postulados laicos y secularizantes en su discurso y acción política. Todo ello combinado –ya se ha dicho- con un firme entramado sectario sobre el que apoyó su sistema y que solo avivaba el sentimiento de rencor hacia la minoría alauí y otras confesiones entre los suníes que conformaban la mayoría.

Sin embargo, la lucha entre el secularismo enarbolado por el régimen y el islamismo como paraguas opositor no fue tan sencilla y esquemática. Conviene recordar aquí que, al celebrarse las movilizaciones que los ulemas habían convocado en Hama con motivo de la promulgación de la constitución de 1973, el Partido Socialista de Akram al-Hawrani no había dudado en participar en ellas. Aún más, cuando el conflicto entre la Vanguardia Combatiente y el régimen traspasó las fronteras del Estado sirio, se produjeron también extraños maridajes al buscar ambos bandos sus propios aliados y tras la entrada de las tropas asadianas en Líbano con motivo de la guerra civil en el Estado vecino. El régimen secular baasista se alió con la República Islámica de Irán, mientras que los Hermanos Musulmanes, como ya se explicó en el anterior capítulo, buscaron y obtuvieron el apoyo del régimen baasista en Iraq. Tales alianzas echaban por tierra el pretendido binarismo entre religión y laicismo en este enfrentamiento.

El Frente Islámico de Siria se alió con los Hermanos (y el gobierno) iraquíes⁵⁵³, además de con los Hermanos jordanos dado que sus integrantes fueron acogidos en ambos países que no

⁵⁵⁰ Según el secretario general de la Yama'a Islamiyya, Ibrahim al-Masry (entrevista en Beirut, 21/02/2013), cuando el régimen les pidió que actuaran de mediadores poco después de lo sucedido en Hama, los Hermanos se mostraron convencidos de su supremacía: “¿No os hemos dicho ya que el régimen está débil y que iba a pedir vuestra mediación? Si no fuera así, no lo haría”.

⁵⁵¹ Khatib, L. (2011). *Op. cit.*: 59.

⁵⁵² Lo mismo ha sucedido en los últimos tres años, cuando Bashar al-Asad comenzó hablando de Hermanos Musulmanes y salafistas y terminó por identificar a la oposición en su conjunto como Frente de Al-Nusra y Al-Qaeda, en su afán de presentar un escenario catastrófico.

⁵⁵³ Saad al-Din, en sus memorias, dice que (a quien se mencionó en el anterior capítulo como uno de los nexos de unión entre los Hermanos Musulmanes y la Vanguardia Combatiente) ofreció dinero a Alwani cuando el régimen empezó a buscarles y ellos huyeron a Beirut, por si lo necesitaban para algo. Pero posteriormente acabaron marchándose a Bagdad, que es cuando comenzó su relación con el régimen que acogió a algunos de ellos, alrededor de finales de los setenta. Posteriormente, estando Saad al-Din en Emiratos Árabes Unidos, recibió la invitación formal de ir, decisión que consultó con

ocultaban su poca afinidad con Hafez al-Asad, y ello a pesar de que teóricamente en Iraq, gobernando el Baaz secular, las relaciones entre ambos países deberían haber sido fluidas. Sin embargo, como ejemplo de la enemistad entre ambos regímenes y líderes a título más personal, fue en Bagdad donde Michel Aflaq –fundador de nacionalidad siria del partido Baaz- encontró refugio cuando fue perseguido en su propio país. Aún más, fue el gobierno iraquí el que propuso a la Hermandad, encabezada por Adnan Saad al-Din (muy partidario siempre de mantener una cordial relación con Iraq⁵⁵⁴), la formación de la Alianza Nacional para la Liberación de Siria⁵⁵⁵. En ella, como vimos en el anterior capítulo, se insertaron partidos de diverso color, incluidos los miembros del Baaz sirio fieles a la rama iraquí del mismo y la línea original de Michel Aflaq y Salah al-Bitar⁵⁵⁶. Recordemos, además, que esa alianza fue la que rompió el frágil consenso en torno a un liderazgo unificado establecido entre los Hermanos y la Vanguardia Combatiente, que Uqla abandonó, para ser sustituido por Sa'id Hawa en el mando militar⁵⁵⁷.

Esta alianza (junto con el apoyo iraquí) –como decimos- rompía la hasta entonces relativamente aceptada simplificación que reducía el conflicto en Siria a uno entre secularismo e islam. Así, en un documento firmado por todos los integrantes de la Alianza podía leerse:

“Siria ha sido infectada por la enfermedad del sectarismo político por culpa de este régimen, una enfermedad que nuestra larga historia nunca ha conocido [...]. Ahora bien, con este término no nos

representantes de los Hermanos de diversos países. No obstante, aunque la relación sería cercana y duraría muchos años, Iraq no tendría reparo en 1991 en sacar una ley de partidos que no permitía la creación de los mismos sobre una base religiosa porque ello suponía insertar la religión en la política. Saad al-Din (2009). *Al-ijwan al-muslimun fi Suriya: mudhakkirat wa dhikrayat* (Los Hermanos Musulmanes en Siria: recuerdos y memorias), vol. 5. Ammán, Dar Ammar: 35-36 y 132.

⁵⁵⁴ Dice Saad Al-Din, en *Ibidem*: 115-117, que gracias a la buena relación de los Hermanos Musulmanes sirios con las autoridades iraquíes, estos lograron imponer sus principios en el documento de la Alianza Nacional para la Liberación de Siria, y de hecho, considera que su mayor logro como líder *ijuaní* exiliado en Iraq fue la difusión del pensamiento de Hassan al-Banna. De ahí que fuera partidario de mantener una estrecha alianza con el Iraq de Saddam Hussein.

⁵⁵⁵ Recordemos que Abd al-Hakim, O. *Op. cit.*: 165 y ss. reproduce el documento firmado en marzo de 1981, un año antes de que se firmara oficialmente según la versión del propio Adnan Saad al-Din, que lo reproduce en Saad al-Din, A. (2009). *Op. cit.*, vol. 5: 42 y ss.

⁵⁵⁶ Según *Ibidem*: 39, la única condición que pusieron los Hermanos o el Frente Islámico (entre cuyos representantes estaba la importante figura de la que ya se ha hablado de Muhammad al-Mubarak) para conformar el grupo fue que en todo documento acordado sobre el futuro de Siria se estableciera que “la religión de Estado sea el islam y la sharía la fuente de legislación” (énfasis añadido). Que la sharía no fuera una, sino la fuente de legislación implica un endurecimiento de las posturas en comparación con documentos anteriores (véase el capítulo dedicado a Mustafa al-Siba'i y Sa'id Hawa) y posteriores (como el propio Pacto de Honor Nacional de 2001 que examinaremos más adelante). Al parecer, la respuesta de los iraquíes para promoverlo fue que “aceptarlo es un deber, e ignorar dicha petición para la creación de la alianza ha de considerarse una carencia y una desviación nacional”. Sin embargo, en una época en que los Hermanos estaban perdiendo credibilidad con la situación sobre el terreno, necesitaban mantener su mano firme sabiendo que, a pesar de todo, tenían más representación que los grupos de izquierdas.

⁵⁵⁷ Mayer, T. (1982). *The Islamic Opposition in Syria: 1961-1982*. Nueva Delhi, Orient: 606-608. Recordemos, no obstante, que se trata del mando militar dentro de ese liderazgo unido al que Uqla accedió por necesidades materiales. Con la salida de Uqla, Hawa apenas dominaba a los grupos que aún eran fieles a los Hermanos y probablemente a algunos de doble filiación, pero no a la Vanguardia ni sus mandos locales.

referimos a la variedad de religiones y confesiones que existen en el país, pues ello es una cuestión enraizada en la historia, y que se solventa con la colaboración *nacional y democrática* (énfasis añadido). Nos referimos a una *asabiyya* clasista de un régimen aislado del pueblo, de un puñado de personas que comercian con el sectarismo y provocan escisiones (*fitan*, plural de *fitna*) en beneficio de un régimen que expande el terror entre algunas confesiones y les hace creer que su vida está amenazada por las otras a no ser que lo apoyen y se unan a él [...]. Se trata de un régimen que pone en práctica una política de discriminación sectaria que afecta en primer lugar a los miembros de su propia confesión a la que ha intentado explotar y poner en contra del pueblo y la patria [...]. Ante una situación en la que el régimen había privado a su pueblo de todos los derechos de ciudadanía, había impuesto a los siervos (de Dios) este ambiente envenenado y aterrador, y había hecho de la discriminación sectaria su política de base, nuestro pueblo se vio obligado a defender su supervivencia y sus derechos y libertades por todos los medios, empezando por la lucha armada”⁵⁵⁸.

Así pues, en el bando opositor, aunque fuera por el simple y llano pragmatismo de aunar sus voces, la brecha secularismo-islamismo había quedado cerrada salvo en el caso de los elementos más radicales como el de la Vanguardia (aunque su radicalismo no les había impedido negociar con el régimen al ver que su estrategia fracasaba), a pesar de que unos y otros no diferían demasiado en su percepción del régimen como promotor del sectarismo. Para rebajar posibles tensiones entre los integrantes de la Alianza, entre los acuerdos adoptados, se puede observar que, habiéndose exigido como precondition a la firma que la *sharía* fuera la fuente principal de legislación, en el documento esta exigencia queda matizada de forma explícita. No obstante, no se define qué se entiende por aplicación de la *sharía*, como puede leerse en el extracto que se reproduce a continuación:

“El islam es la religión del Estado y la *sharía* es la fuente principal de legislación, considerada como un legado civilizacional y de jurisprudencia de los árabes y los musulmanes, y de toda la humanidad, y cuya aplicación no afecta a los derechos de los no musulmanes en su creencia y la celebración de sus ritos, así como la aplicación de sus propias leyes, que podrán llevar a cabo con toda libertad y seguridad”. Sin embargo –quizá para evitar suspicacias-, poniendo énfasis en el concepto de ciudadanía alejado de consideraciones jerárquicas religiosas en las que por ejemplo Sa’id Hawa había caído en su momento de radicalización, “se garantizan todas las libertades públicas a todos los *ciudadanos* de Siria, y en primer lugar la libertad de credo, expresión, reunión y formación de partidos políticos”⁵⁵⁹ (énfasis añadido).

Ahora bien, aunque el comunicado incluía unas afirmaciones tan tajantes como esta que reproducimos a continuación, lo cierto es que estas no se cumplirían a rajatabla:

“El régimen actual ha llegado a un punto de no retorno y es imposible que lleve a cabo un proceso de revisión radical. Por ello, anunciamos que no habrá tregua, que no dejaremos las armas y que no negociaremos con aquellos que son conocidos por sus engaños y por no cumplir sus promesas. Seguiremos nuestro camino, sin atender a peligros ni obstáculos, hasta que el régimen opresor haya caído y se haya marchado para siempre”⁵⁶⁰.

Los intentos de negociación por parte de la Hermandad no tardarían en iniciarse como ya se expuso en el capítulo anterior. Aún más, en 1985, según cuenta Saad al-Din, a pesar de las negativas de unos y de otros, el régimen propuso la apertura de un diálogo con los

⁵⁵⁸ Saad al-Din, A. (2009). *Op. cit.*, vol. 5: 44-47.

⁵⁵⁹ *Ibidem*: 50

⁵⁶⁰ Abdallah, U. (1983). *The Islamic Struggle in Syria*. Berkeley, Mizan Press: 212.

Hermanos⁵⁶¹ (de los contactos previos nunca dice nada, y fue –como hemos dicho- Munir Gadban el primero en desvelarlos de forma detallada). Dada su relación con Bagdad y la acogida que habían recibido en el estado vecino, los Hermanos decidieron consultar con el vice-Presidente Taha Ramadán, quien no pareció estar de acuerdo con el establecimiento de contacto alguno con el régimen, muy probablemente por su deseo de mantener la tensión con Hafez al-Asad, que además estaba aliado con el enemigo declarado del Iraq de Saddam: Irán.

“Eso es asunto vuestro y nosotros no tenemos nada que aportar, pero ya que nos exponéis la cuestión y nos pedís opinión, os digo que estas conversaciones o negociaciones pueden ir en vuestro detrimento, y si llega a oídos de la población siria, la popularidad de los Hermanos en el país se verá reducida. Ello expondrá a vuestra organización a la desintegración y hará que algunos miembros se retracten o incluso abandonen la Hermandad. Y nosotros, ¿qué vamos a decirle a nuestro pueblo o los miembros de nuestro partido cuando nos pregunten por la relación entre los Hermanos y el régimen y las conversaciones que han mantenido entre ellos?”⁵⁶²

Aunque según Adnan Saad al-Din esas conversaciones nunca llegaron a nada⁵⁶³, parece que los anteriores contactos ya habían llegado a oídos de sus compañeros de la Alianza⁵⁶⁴, que ironizaban con afirmaciones del tipo de: “todo contacto debería realizarse bajo conocimiento de la Alianza, pero nos ha sorprendido que los Hermanos Musulmanes primero negocien y después informen”. Así, los contactos entre el régimen y la organización musulmana no eran en absoluto del agrado de sus compañeros, lo que demuestra que lo que puso fin a la efectividad y unidad de la Alianza Nacional para la

⁵⁶¹ Es muy probable –teniendo en cuenta que Ibrahim al-Masry no da ninguna fecha exacta (entrevista en Beirut, 21/03/2012), que sean estas las negociaciones en las que el régimen se dirigió a la Yama'a Islamiyya libanesa para pedir su colaboración como mediadores. “Nosotros no llevamos a cabo ninguna mediación, pero entendimos que el régimen quería que lo hiciéramos, así que preguntamos a los Hermanos, que entonces estaban en Ammán, si estarían interesados; pero nos dijeron que no había posibilidad alguna. Nos dijeron que fuéramos a Damasco a ver qué decía el régimen y que después les informáramos. Al llegar supimos que habíamos estado en lo cierto y que quería que mediásemos. Nos informaron de que se iba a celebrar una reunión del Mando Regional del Partido Baaz para tratar la cuestión. Como sabíamos que los Hermanos no querían negociar, preferíamos que fuera otra persona y propusimos a Nayah al-Attar –hermana de Issam al-Attar-, que trabajaba en el Ministerio de Cultura, pero el régimen se negó a aceptarla como mediadora”. Sabiendo esto, es interesante cómo en una entrevista anterior decidió dar más detalles sobre su labor mediadora (Beirut, 31/01/2013): “No dejamos nunca de mediar, pero sin decirlo, porque los Hermanos no querían que lo hiciéramos de forma oficial (ni nosotros ni nadie) [...], pero se hizo varias veces por medio de países como Jordania o los servicios secretos saudíes, aunque nunca llegaron a nada”. En cualquier caso, en el episodio que vimos en el capítulo anterior en que Saad al-Din se reunía con miembros de la Vanguardia en Beirut (sin especificar año, nuevamente), este fue bastante poco considerado con la Yama'a, poniéndolos en un aprieto: “De la reunión nos informó el régimen diciendo que nosotros le habíamos ofrecido el lugar de reunión” (entrevista con Ibrahim al-Masry en Beirut, 31/01/2013).

⁵⁶² Saad al-Din (2009). *Op. cit.*, vol. 5: 141.

⁵⁶³ Parece que se produjo una reunión en París en 1985 de la que el representante del régimen, Shafiq Fayyad, uno de sus más importantes líderes militares, salió enojado porque los Hermanos pidieron la marcha de Asad y la convocatoria de elecciones. En ese mismo año, el rey Hussein se disculpaba públicamente por haber apoyado a los Hermanos. En Badaro, S. (1987). *The Islamic revolution in Syria (1979-1982): clas relations, sectarianism and socio-political culture in a national progressive state*. Tesis doctoral: 233.

⁵⁶⁴ Según Lefèvre, R. (2013c). *Ashes of Hama: The Muslim Brotherhood in Syria*. Londres, Hurst&Co.: 175, en un telegrama de la embajada estadounidense de Damasco, Sa'id Sha'aban, un importante líder religioso suní libanés había ejercido de mediador.

Liberación de Siria fueron intereses partidistas más que divergencias ideológicas irreconciliables.

Más allá de los problemas internos de la Alianza, este episodio nos sirve además de llave para certificar que incluso a ojos de las autoridades iraquíes, la Vanguardia y los Hermanos no eran una misma entidad, sino que existían diferencias importantes de discurso y organización entre ellos, además de tratarse de cuerpos aislados al margen de los contactos que mantuvieran entre ellos. Así, en un segundo encuentro con el vicepresidente iraquí, este se pronunciaba de la siguiente manera: “Conocemos bien a la Vanguardia y hemos comprendido lo peligrosos que son; por ello es necesario que se reúnan con Hafez al-Asad, pero de que los Hermanos se reúnan con el enemigo ya os hemos prevenido con claridad, y no veo nada positivo en dicho encuentro”⁵⁶⁵. Que tal reunión con la Vanguardia se celebró parece confirmado por el hecho de que apenas un mes después, en febrero de 1985, el régimen sirio emitiera un decreto de amnistía para los miembros de la misma tras el acuerdo al que estos habían llegado con Asad en una ciudad europea⁵⁶⁶. De hecho, según Eyal Zisser⁵⁶⁷, Adnan Uqla fue uno de los que regresó a Siria a título individual a raíz de estas conversaciones.

En consecuencia, aunque las divisiones en el seno de la oposición eran suficientemente profundas como para provocar problemas, su aprovechamiento por parte del régimen y de los aliados regionales, que pretendían garantizar sus intereses, fomentaba aún más semejante situación de desencuentro.

4.2.2. ¿Un mero enfrentamiento sectario?

Ya hemos visto que el binomio islamismo-secularismo no sirve como (única) explicación de lo que sucedía en Siria tanto si se atiende a las alianzas establecidas por la oposición, como al hecho de que el régimen se afanó en dibujar una imagen piadosa de sí mismo. Además, en su afán de evitar que los Hermanos o la Vanguardia obtuvieran apoyos clave, Hafez al-Asad logró poner coto a la intromisión de Arabia Saudí a favor de los insurrectos garantizándole a cambio no ponerle trabas para la construcción de mezquitas⁵⁶⁸.

⁵⁶⁵ Saad al-Din (2009). *Op. cit.*, vol. 5: 141.

⁵⁶⁶ De esta negociación nada se ha podido averiguar y al parecer no hubo una mediación activa de ninguna tercera parte. Aunque Ibrahim al-Masry (véase el capítulo anterior) había dado constancia de la celebración de una reunión conjunta entre los Hermanos y la Vanguardia con el régimen durante la escalada de violencia, de las posteriores poco se sabe, y la mediación se centró en los Hermanos más que en la Vanguardia, sobre todo porque esta acabó disuelta.

⁵⁶⁷ Zisser, E. (2005). “Syria, the Ba’th Regime and the Islamic Movement”. En *The Muslim World*, vol. 95: 52. Sin embargo, Lefèvre, R. (2013c). *Op. cit.*: 140, asegura, citando una entrevista a alguien cercano a la Vanguardia, que: “un agente que decía ser de Yisr al-Shugur, en Idleb, conocido como Abu Abdallah al-Yisri había llegado a Jordania [donde Adnan Uqla residía] diciendo que había escapado para salvar su vida. Irónicamente, los Hermanos Musulmanes sospecharon que se trataba de un agente y se alejaron de él, mientras que Uqla Finalmente, convenció a Uqla de que entrara en Siria, donde fue arrestado y se cree que ejecutado”.

⁵⁶⁸ No obstante en 1980, Arabia Saudí acogió a los Hermanos (dirigidos por Abu Ghudda), el grupo de Al-Attar y la Vanguardia para intentar lograr un acuerdo entre ellos (que desembocó en el liderazgo de consenso). Durante la celebración de esta reunión fue asesinada la mujer de Al-Attar en su casa de Alemania –Banan al-Tantawi-, mientras estaba pendiente de transmitir a su marido las noticias del encuentro (entrevista con Ibrahim al-Masry en Beirut, 31/01/2013). Según el mismo entrevistado

Más aún, el hecho de que la oposición se canalizase a través del islamismo ha de comprenderse también en un contexto general de auge de este tipo de ideología y que precisamente Line Khatib utiliza para desechar la postura de otros analistas como Nikolaos van Dam⁵⁶⁹. Según este último, el conflicto en Siria tuvo un carácter puramente sectario, pero como afirma Khatib, con ello “no logra explicar el auge paralelo del islamismo en Egipto, a pesar de la considerable diferencia con el contexto sirio, sobre todo en la variable étnica (entiéndase la fuerte división confesional que en Egipto no existía entre el régimen y la principal oposición)”⁵⁷⁰. De hecho, como ya habíamos señalado en ocasiones anteriores, al contrario que en Egipto e Irán, “el apoyo más destacado al movimiento islámico en Siria vino de los barrios urbanos tradicionales que habían perdido mucho poder y capital durante la presidencia de Naser en Siria y que, posteriormente, se vieron cada vez más excluidos económicamente por el Baaz”⁵⁷¹. Siguiendo el mismo esquema de exclusión económica, pero invertido, “aquellos que dependían del estado para trabajar y temían la postura anti-estatal de los Hermanos optaron por la oposición a ellos”⁵⁷². Por tanto, parece que afirmar que el conflicto era en realidad una lucha de clases a pesar de su fachada sectaria, algo muy parecido a lo que comenzó en 2011 hasta que el sectarismo acabó ocultando todo lo demás en los análisis y el discurso dominante, tiene una amplia validez⁵⁷³. Pero a diferencia de lo que ahora sucede, en aquel momento, según Khatib, “la mayoría de los sirios estaban interesados en el mantenimiento del nuevo orden (del régimen baasista), pues el régimen aún era visto como el artífice del cambio frente al descontento popular (creado por el anterior dominio de la aristocracia urbana), garantizando el fin del statu quo opresor previo dominado por la burguesía y la clase religiosa”⁵⁷⁴. De hecho, Eyal Zisser asegura que el resultado nefasto de la rebelión no fue fruto de la política represora empleada por el régimen, sino del apoyo que esta respuesta recibió de aquellos que “preferían mantener el régimen existente antes de la alternativa ofrecida por los círculos islamistas en el país”⁵⁷⁵. Si bien es cierto que la insurrección no se expandió por todo el país, la realidad es que la política empleada por el régimen no tuvo en cuenta la satisfacción de los intereses de determinados sectores de la población, como parece sugerir Zisser, sino que su objetivo fue evitar que otra situación similar

(Beirut, 21/02/2013), tras el asesinato de su esposa, siendo él el objetivo, Issam al-Attar también entró en la confrontación armada (aunque miembros de la Vanguardia, como vimos en el anterior capítulo, lo criticaran por hablar de la confrontación sin realmente haber hecho nada).

⁵⁶⁹ Van Dam, N. (1996). *The Struggle for Power in Syria: Politics and Society Under Asad and the Ba'th*. Londres, I.B. Tauris.

⁵⁷⁰ Khatib, L. (2011). *Op cit.*: 81.

⁵⁷¹ *Ibidem*: 83.

⁵⁷² *Ibidem*: 85.

⁵⁷³ Para una explicación del conflicto en estos términos, se recomienda Keilah, Salameh (2013), *Al-Thawra al-suriyya: waqi'uha, sayruratuha wa afaquha* (La revolución siria: su realidad, proceso y horizontes). El Cairo, Dar Atlas li-l-nashr wa-l-tawzi'.

⁵⁷⁴ *Ibidem*: 88. Tales privilegios burgueses eran paradójicamente aquellos contra los que Siba'i había intentado luchar con sus reformas agrarias y su incorporación de las ideas socialistas al discurso islamista, eliminando los privilegios.

⁵⁷⁵ Zisser, E. (2005). *Op. cit.*: 48.

podiera desarrollarse en el país, haciendo de la represión, feroz, de este alzamiento un aviso para navegantes y posibles instigadores de futuras revueltas del tipo que fueren⁵⁷⁶.

Por su parte, aunque el régimen había avanzado unas políticas seculares de escasa popularidad, el enfrentamiento con los Hermanos que podría haberle costado –por la cantidad de víctimas inocentes- el apoyo de algunas de sus bases entre la población religiosa, le llevó a adoptar una estrategia en la que cada vez ignoró más los principios seculares del Baaz. Como se ha explicado desarrolló un modelo de islam estatal “moderado y correcto”⁵⁷⁷ contrario al de los Hermanos, algunos de los cuales habían sido calificados por él como honestos y personas con las que colaborar (véase el capítulo anterior), pero que habían pasado a identificarse como un todo con otras tendencias como la representada por la Vanguardia Combatiente. Lo que el régimen pretendía, a fin de cuentas, era transformar el conflicto de uno entre ciertos sectores suníes de Siria y el régimen, a uno entre los “musulmanes moderados” y los “musulmanes terroristas radicales”⁵⁷⁸. Como decíamos, con ello también se inmunizaba contra episodios similares.

Así, entre otras cosas, el régimen construyó cerca de 8.000 nuevas mezquitas entre 1970 y 2000 en su intento de promover una islamización desde arriba y que contrarrestara con las instituciones religiosas utilizadas por los Hermanos Musulmanes como cantera (como es el caso de la Facultad de Jurisprudencia Islámica en Damasco). En la misma línea, en los 80, el ministerio de Asuntos Religiosos permitió a un grupo de sus ulemas publicar el periódico *Nahj al-Islam* (El camino del islam) para contrarrestar el periódico *ijuaní, Al-Nadhir*.

Por su parte, los Hermanos, a pesar de que parecían haber optado por la lucha política contra el régimen al unirse a otras fuerzas, su insistencia en la defensa de la lucha armada como forma de lograr el cambio, hizo que algunos de los Hermanos que se encontraban en la zona de Homs tras los acontecimientos de Hama cruzaran a Trípoli, para entrenar con la facción palestina de Fatah en el campo de refugiados de Ain al-Helwe⁵⁷⁹. Con ello, los Hermanos sirios pasaron a formar parte del frente contra Israel, cultivando sus relaciones en Líbano más allá de las establecidas con la Yama'a Islamiyya (la versión libanesa de los Hermanos Musulmanes) que –como se ha mencionado en repetidas ocasiones- mantenía una ambigua relación con el régimen sirio. Lo que los Hermanos pretendían con estos entrenamientos en el país vecino era “mantener unos efectivos armados sin una intención real de mandarlos a luchar a Siria, a pesar de que el rencor estaba presente en, por ejemplo, muchas pintadas en las que se hablaba de vengar a Hama en la ciudad libanesa de Trípoli”⁵⁸⁰.

⁵⁷⁶En cualquier caso, como insiste Paulo Pinto, no puede en ningún caso considerarse que las estrategias del régimen “borraron todas las formas de militancia islámica dotadas de un potencial de movilización política y radicalización”. Así, por ejemplo, las instituciones religiosas saudíes y el intercambio estudiantil con la universidad de Medina “crearon una pequeña, pero sólida, base para las reformas conservadoras del islam salafista wahabí en el seno del *establishment* religioso sirio”. En Pinto, P. (2007). *Op. cit.*: 332.

⁵⁷⁷ Khatib, L. (2011). *Op. cit.*: 94.

⁵⁷⁸ *Ibidem*: 98.

⁵⁷⁹ Entrevista con el periodista libanés Fidaa Itani en Beirut (07/03/2013).

⁵⁸⁰ *Ibidem*.

4.2.3. Negociaciones entre dos bandos pertinaces:

4.2.3.1. Las divisiones internas de la Hermandad

Para Eyal Zisser, aplastada la insurrección, “lo mínimo que intentaban conseguir los Hermanos –a los que no diferencia de la Vanguardia en sus escritos como tampoco lo hace Line Khatib-, era establecer un diálogo que les permitiera continuar la actividad como un movimiento organizado o como individuos en el país”. En consecuencia, “la aceptación por parte de los líderes de la existencia del régimen del Baaz en Siria desde marzo de 1963 como un hecho consumado marcó el retorno del movimiento islámico al camino que había tomado en los 40 y 50: la aceptación del orden político y socioeconómico en el país y la realización de esfuerzos para integrarse en él”⁵⁸¹ en un intento de preservar su anterior labor. Es decir, el punto de inflexión que provocó una revisión y una *involución* positiva hacia los orígenes vino al rendirse la Hermandad a los hechos consumados.

Sin embargo, a pesar de que puede decirse que la Vanguardia Combatiente dejó de existir en el momento en que Adnan Uqla desapareció de la escena⁵⁸², los Hermanos dirigidos por Saad al-Din desde Iraq aún planearon y llevaron a cabo algunos ataques. Con ello, queda constatado que las diferencias regionales entre Hama y Alepo no pueden pasarse por alto en el análisis de la estrategia de la Hermandad en las décadas de los ochenta y los noventa.

Desde el momento en que Hama quedó reducida a escombros, estas divisiones pasaron a un primer plano en el que ambas se recriminaban todo tipo de errores. No solo eso, sino que las visiones que ambos tenían de cómo enfrentarse a la nueva situación desde el exilio eran cuanto menos irreconciliables: en el caso de los miembros naturales de Hama –que habían perdido familiares durante la represión a fuego y hierro- negociar o llegar a algún tipo de compromiso con el régimen era algo impensable⁵⁸³. Por su parte, los alepinos comprendiendo que lo sucedido había supuesto una debacle para la Hermandad, revisaron sus posturas para

⁵⁸¹ Zisser, E. (2005). *Op. cit.*: 48.

⁵⁸² En cualquier caso, esa extinción de la Vanguardia se refiere obviamente a su ausencia en el interior. En otro orden, aquellos que sí habían sobrevivido a la represión aumentaron su rencor y radicalismo, y “tras un intento fallido de revivir la yihad contra el Baaz, concentraron todos sus recursos en llevar el acervo ideológico, material y organizativo de la lucha siria, al movimiento yihadista de carácter más global”. En Lefèvre, R. (2013c). *Op. cit.*:138. Entre ellos, como ya se apuntó en el anterior capítulo, Abu Mus’ab al-Suri (Mustafa Semarián) dejaría una profunda huella que aún hoy se aprecia, como por ejemplo, con el reconocimiento de uno de los líderes del Frente de Al-Nusra de la influencia que había ejercido en el ideario del grupo, filial de Al-Qaeda al menos hasta que rindió pleitesía a la organización escindida de Al-Qaeda denominada Estado Islámico de Iraq y Levante. Véase Hassan, H. (2014c). “A jihadist blueprint for hearts and minds is gaining traction in Syria”. En *The National*, 4 de marzo. Disponible en: <http://www.thenational.ae/thenationalconversation/comment/a-jihadist-blueprint-for-hearts-and-minds-is-gaining-traction-in-syria#full> [Consulta: 19/03/2014]

⁵⁸³ Se dice que cuando Faruq Tayfur, segundo a bordo del actual líder Riad Shaqfa hasta que sus cargos en la oposición política siria le obligaron a dimitir en 2012, asumió el mando militar tras la renuncia de Hawa (que lo había encabezado al marcharse Uqla del liderazgo unificado), dirigió algunos ataques esporádicos al interior de Siria gracias a la relativa permisividad iraquí. Véase Lefèvre, R. (2013c). *Op. cit.*: 164. Estas afirmaciones fueron confirmadas por el propio Tayfur, que aseguraba que “yo no estaba de acuerdo con las negociaciones y por eso estaba al mando de la oficina militar” (entrevista en Estambul, 14/08/2014).

amoldarse a una situación en la que deberían ceder en algunos márgenes con vistas a lograr un acuerdo y además limpiar su imagen volviendo a los inicios del pensamiento de la Hermandad.

Precisamente, los primeros intentos de mediación provocarían un verdadero cisma y una crisis de liderazgo en 1986 entre ambas facciones: los alepinos dirigidos por Abd al-Fattah Abu Ghudda y los hamaúes encabezados por Adnan Saad al-Din. El desastre de Hama, el exilio y la elección de un nuevo líder para la organización sirvieron de detonantes. Aunque el vencedor fue Abu Ghudda, Saad al-Din no lo reconoció como nuevo líder, provocando una polémica que exigió el nombramiento de un liderazgo interino (seis meses con Adib Yachih y seis meses con Munir Gadban) y la 'suspensión' de la membresía de Adnan Saad al-Din. Cuando Abu Ghudda ya fue demasiado mayor para seguir ejerciendo su labor, el liderazgo regresó a Huwaydi en 1990, que intentó reconciliar a ambas facciones, que poco a poco volvieron a integrarse en un cuerpo unificado ya dominado por la facción alepina. Aunque según Zuhair Salim en una entrevista⁵⁸⁴, el verdadero problema no era tanto la división regional, sino la personalidad de Saad al-Din, lo cierto es que las tensiones entre miembros de una ciudad y otra volvieron a aflorar en 2010 con la victoria de Riad Shaqfa y el nuevo traspaso de poder de Alepo a Hama, como se verá más adelante.

4.2.3.2. Primeros pasos de la negociación

Como adelantábamos antes, sería Munir Gadban quien por primera vez, veinte años después, daría cuenta de las conversaciones que los Hermanos mantuvieron con el régimen entre 1983 y 1984, pues asegura que estas se produjeron "un par de años después del golpe que este asestó a la Hermandad en Hama"⁵⁸⁵. Es decir, que antes de 1985 se produjeron encuentros con el régimen que Saad al-Din intentó ocultar en sus memorias o que tal vez no conocía por no participar en los mismos, y llevarlos a cabo miembros más proclives a la negociación⁵⁸⁶, aunque lo más probable es que simplemente no los considerara válidos ni legítimos si se tiene en cuenta su rechazo a la negociación y su relación con la Vanguardia en los años precedentes a la supresión de la insurrección. Además, ha de recordarse que años después aún apoyaba otras escaramuzas armadas de menor intensidad contra el régimen de los Asad.

Según Gadban, la postura adoptada por los Hermanos ya en esos años fue la defensa de la libertad, exigiendo que el régimen la convirtiera en un derecho: "La libertad a la que nos referimos supone la participación del pueblo en elecciones libres para la redacción de una Constitución y la elección de sus gobernantes"⁵⁸⁷. Incluso, se deduce de las palabras de Gadban -que cita a uno de los negociadores basándose en su propia memoria como miembro de la delegación⁵⁸⁸- que los Hermanos contemplaban la posibilidad de perder esas elecciones,

⁵⁸⁴ Lefèvre, R. (2013c). *Op. cit.*: 170.

⁵⁸⁵ Al-Gadban, M. (2006). *Op. cit.*: 702.

⁵⁸⁶ Esto es más una especulación propia basada en comentarios hechos por distintos miembros en varias entrevistas en Londres en julio y agosto de 2011. Por su parte, Gadban utiliza siglas y nombres falsos para referirse incluso a los miembros del régimen encargados de la toma de contacto con los islamistas.

⁵⁸⁷ Al-Gadban, M. (2006). *Op. cit.*: 704-705.

⁵⁸⁸ Entrevista con Obeida Nahhas en Londres (04/08/2011) y entrevista con Zuhair Salim en Londres (29/07/2011). En esas negociaciones participaron además de Gadban, Hasan al-Huwaidi y Muhammad Riad Shaqfa.

siempre y cuando fueran transparentes: “Creemos en este pueblo y exigimos que la decisión esté en su mano. Si nos condena a muerte, estamos dispuestos a que nos cuelguen en la plaza damascena del Merye. No tememos el juicio del pueblo, pero dadle su libertad”. Ahora bien, en esa misma conversación, los Hermanos aseguraban que “representamos a todo el pueblo”⁵⁸⁹, expresión que puede entenderse de dos maneras: que todo el pueblo apoyaba un cambio político en el país (que no era cierto), o que todo el mundo se identificaba con el programa y objetivos planteados por los Hermanos Musulmanes (que tampoco lo era). Teniendo en cuenta su previa disposición a “ser colgados en el Merye”, podría entenderse que veían clara la necesidad de cambio y consideraban que era algo que compartían con toda la sociedad (o gran parte de la misma) aunque esta no compartiera su programa, por lo que la libertad que exigían no necesariamente suponía que los eligieran a ellos como decían antes. Sin embargo, la revuelta se quedó reducida a Hama y algunos disturbios en otras ciudades, lo que indica un escaso alcance de la misma. En cualquier caso, lo que realmente interesa es que en esta temprana ronda de negociaciones ya se desprende que los Hermanos ponían el énfasis en la libertad sin insistir en el tema religioso, sino en la libre elección del futuro de Siria, al margen del programa propio que los Hermanos habrían presentado en una eventual celebración de elecciones.

Una vez más en Alemania, en 1987, se produjo un encuentro en que los Hermanos iban representados por Hasan Huwaidi –líder entre 1986 y 1991-, Ali al-Bayanouni y Zuhair Salim en el que se logró una comprensión mutua pero, el desacuerdo sobre quién debía comenzar a poner en práctica lo acordado puso fin a este intento de aproximación⁵⁹⁰. No obstante, el papel de Huwaidi no terminaría ahí, sino que posteriormente fue invitado a Damasco para negociar con el régimen en la capital (según Obeida Nahhas, la decisión fue aprobada por unanimidad en las filas de los Hermanos⁵⁹¹). Sin embargo, “el régimen quiso usarlo contra ellos y dividirlos”⁵⁹², asegurando a estos que Al-Huwaidi había capitulado ante sus peticiones. Tras un segundo intento fallido, Al-Huwaidi, acabó viajando a Arabia Saudí, donde residió el resto de su vida. El “favor” otorgado por el régimen al permitir su entierro en Siria mucho después en 2009 fue extremadamente publicitado para demostrar las siempre buenas intenciones del régimen y poner en duda la capacidad de los Hermanos Musulmanes para aprovechar las propuestas de negociación.

En cualquier caso, tras varios intentos se hizo patente que las condiciones del régimen para una posible reconciliación eran demasiado difíciles de aceptar: arrepentimiento, confesión de culpabilidad y disculpas por la revuelta, además del compromiso de no retomar su actividad política como un movimiento organizado en Siria, sino como individuos⁵⁹³. Aunque estaban dispuestos a asumir parte de culpa, los Hermanos no aceptaron volver a Siria como individuos, salvo excepciones que se comentarán más adelante. Lo interesante de esta situación, no

⁵⁸⁹ Al-Gadban, M. (2006). *Op. cit.*: 711.

⁵⁹⁰ Entrevista con Zuhair Salim en Londres (29/07/2011). No obstante, parece que también tuvo que ver el hecho de que la delegación del régimen aprovechara un descanso para abandonar la negociación y regresar a Damasco.

⁵⁹¹ Entrevista en Londres (04/08/2011).

⁵⁹² Entrevista con Obeida Nahhas en Londres (04/08/2011).

⁵⁹³ Zisser, E. (2005). *Op. cit.*: 52.

obstante, es que la Hermandad se mantenía firme en su petición de participación en la vida política y social siria, y se negaban a asumir una culpa que no era suya de manera directa, sino más bien resultado de su mala gestión de una crisis que prácticamente se les había impuesto. Sin embargo, su negativa a aceptar las condiciones puestas por el régimen y así regresar al país, reducía también su presencia entre las nuevas generaciones sirias, que solo conocían de los Hermanos la versión oficial⁵⁹⁴, que les provocaba un cierto rechazo salvo en los casos en los que estos jóvenes tenían miembros de su familia en la Hermandad (aunque no se trataba de una regla establecida⁵⁹⁵).

4.2.3.3. Un retroceso predecible y una nueva estrategia de Damasco:

A tenor de lo comentado anteriormente, en los 90, el auge de los Hermanos estaba en claro retroceso debido a que tanto su participación activa en la oposición al régimen en el exilio como sus publicaciones habían llegado a mínimos históricos, pues no existía un órgano claro que expresase su opinión y apenas se publicaban entrevistas. En esta época, hasta la llegada de Ali Sadr al-Din al-Bayanouni al liderazgo en 1996, no se produjo revisión ideológica alguna digna de mención sino que las divisiones entre Hama y Alepo, dificultando la capacidad de trabajo y la efectividad del mismo, lo impedían. Si a esto unimos la dispersión de sus miembros, especialmente cuando Jordania decidió colaborar con el régimen sirio expulsando en 2000 a los miembros de la Hermandad que resultaban molestos en un momento en que el recientemente investido líder sirio (Bashar al-Asad) se alzaba como nueva figura en la región y había acogido a Hamas expulsado del estado vecino⁵⁹⁶, las siglas de los Hermanos quedaron reducidas a un mero caparazón sin relleno⁵⁹⁷.

Sería en la última década de gobierno de Hafez al-Asad cuando el régimen –mostrando una cara de apertura al diálogo, pero manteniéndose firme en sus postulados- liberase a los miembros encarcelados de la Hermandad en varias rondas (1991, 1992, 1993, 1995, 1998 y ya en 2000 con Bashar al-Asad), sumando cerca de 5.000 individuos, aunque es probable que

⁵⁹⁴ En una entrevista por Skype (27/09/2013) con un miembro incorporado a la Hermandad en 2006 y que en el momento de la conversación tenía 27 años, aseguraba que “solo empecé a conocer a los Hermanos cuando me pude hacer con las obras de Mustafa al-Siba’i y Sa’id Hawa y después entré en contacto con Faruq Tayfur (que hasta recientemente era el segundo a bordo de la Hermandad), el encargado de los miembros del interior de Siria, que en ese momento estaba en Jordania, donde le visité”.

⁵⁹⁵ En una entrevista con una activista siria de Homs cuatro meses después de su salida definitiva de Siria en Beirut (02/03/2013), esta hablaba de cómo dichas relaciones familiares, no obstante, son matizables. “Cuando Hama se levantó, participaron algunos jóvenes de Homs, pero los homsies no entraron en la insurrección a pesar de las relaciones familiares entre Hama y Homs, porque esta era una ciudad mucho más abierta. [...] Sin embargo muchos de los jóvenes de Homs relacionados con familias *ijuaníes* fueron detenidos posteriormente en su ciudad por lo que sus familiares habían hecho en Hama. Por ejemplo, el tío materno de mi padre, que era del partido comunista, pasó 18 años en la cárcel acusado de pertenecer a los Hermanos. [...]. Aunque la gente en Homs se fue volviendo más religiosa, siguieron no siendo afines a los Hermanos [...], porque la gente tiene una idea negativa de ellos y ahora en la revolución apenas han logrado penetrar en esta ciudad”.

⁵⁹⁶ Quizá el miedo a que Siria hiciera uso de Hamas contra el régimen jordano, interfiriendo en la labor de los Hermanos en ese país con los que Hamas mantenía relaciones estructurales en gran medida, propiciara este comportamiento.

⁵⁹⁷ Pargeter, A. (2010). *The Muslim Brotherhood: The Burden of Tradition*. Londres, Saqi Books: 61.

muchos de ellos no fueran siquiera miembros de la Hermandad⁵⁹⁸. Así, la estrategia del régimen era la de dividir las filas de los Hermanos, ya que liberaba a aquellos que habían sido miembros de la Vanguardia (y por tanto de pensamiento y acciones más radicales), mientras mantenía alejados a los líderes de la Hermandad que habían intentado reducir el tono beligerante de la Vanguardia⁵⁹⁹, a los que exigía que regresaran como individuos. Aunque es cierto que fueron contados los casos de figuras prominentes que se acogieron a esta solución, destacan algunos como el de Abd al-Fattah Abu Ghudda en 1995⁶⁰⁰, que lideraba la facción de Aleppo y que tras la revuelta de Hama se había retirado a la docencia en Arabia Saudí.

Otro miembro natural de Aleppo, Abu Fateh Bayanouni, hermano del ex líder Ali Sadr al-Din al-Bayanouni, también obtuvo el permiso para regresar. Su caso es especialmente interesante porque su pensamiento unía las ideas socialistas-comunistas con el islamismo, al estilo de Siba'i⁶⁰¹ en una alianza con opositores no islamistas. La respuesta del régimen fue, haciendo gala de su buena voluntad para con los islamistas –quizá porque Abu Fateh había regresado como miembro de una organización diferente a los Hermanos y no podía aplicarle el castigo por reincidir en sus actividades como integrante de dicho grupo-, reprimir a los comunistas, arrestando de nuevo a su líder Riad al-Turk, que ya había pasado una temporada en la cárcel anteriormente. No obstante, algunos como Raymond Hinnebusch⁶⁰² apuntan a que el régimen a sabiendas de que los Hermanos por sí mismos habían perdido su capacidad movilizadora a finales de los noventa, calculó ese movimiento (aprovechando la implicación de Abu Fateh Bayanouni con los comunistas), para robar a los Hermanos sus apoyos en las filas opositoras. Por tanto, dicha represión no se habría tratado de una estrategia contra los comunistas propiamente, sino de una contra los Hermanos Musulmanes más concretamente.

Por entonces, en la recta final de los noventa, los Hermanos preparaban el camino para un eventual acuerdo con el régimen, poniendo sus esperanzas en que el deteriorado estado de salud del entonces presidente Hafez al-Asad y el traspaso de poder les beneficiara, ya que para el régimen era vital cerrar todo frente que pudiera dificultar el proceso (aunque se habían sucedido ya varias rondas de negociación que no habían dado fruto alguno, situación que Ibrahim al-Masry atribuye a que “el régimen no estaba dispuesto a reconocer a los Hermanos”⁶⁰³). Así, de forma explícita sus líderes reconocían ya bajo el liderazgo conciliador de Bayanouni que

⁵⁹⁸ En su novela autobiográfica de cárcel, Mustafa Jalifa recuerda cómo fue encarcelado, siendo cristiano, por pertenecer a los Hermanos Musulmanes, pasando más de una década en prisión. Versión original en árabe en Jalifa, M. (2008). *Al-Qawqa'* (La concha). Dar al-Adab, Beirut.

⁵⁹⁹ A lo largo de sus memorias escritas y televisadas, Saad al-Din incide en cómo entraba y salía de Siria durante los ochenta con identidad falsa, y así hacían otros como Bayanouni en sus intentos de aplacar el ímpetu combatiente de Adnan Uqla.

⁶⁰⁰ Este retorno fue especialmente sonado, aunque en 1996 regresó a Arabia Saudí por motivos de salud, donde murió en febrero de 1997, tras lo cual Asad envió una pomposa delegación a su familia para mostrar sus condolencias.

⁶⁰¹ Talhami, G. (2001). “Syria: Islam, Arab Nationalism and the Military in Syria”. En *Middle East Policy* vol. 8, n. 4: 125.

⁶⁰² Hinnebusch (2002). *Op. cit.*: 225.

⁶⁰³ Entrevista en Beirut (31/01/2013).

“Siria no pertenece exclusivamente a los Hermanos Musulmanes⁶⁰⁴, sino que es un país ideológica, política, religiosa y étnicamente heterogéneo; que el desarrollo cultural y económico en Siria en las últimas dos décadas ha creado nuevas circunstancias que no pueden ser ignoradas [...]; y que es necesaria una reconciliación entre los componentes de la nación contra los desafíos que se presentan actualmente, así que es necesario abrir una nueva página sin volver al pasado”⁶⁰⁵.

No obstante, los Hermanos sí volvieron al pasado en su sentido más positivo con la recuperación de sus postulados originales bajo el dominio de la rama alepina y no la hamauí que había dominado (incluso con la colaboración de Bayanouni como segundo a bordo) hasta 1996.

De hecho, en 1997, Amin Yakan, un clérigo alepino exlíder de la Hermandad siria en los sesenta, organización de la que se desligó en los setenta para unirse a Asad cuando los sucesos violentos de esa década se asociaron a aquella, procedió a mediar entre ambos bandos. El régimen volvió a exigir las mismas condiciones anteriores para permitir el retorno de un grupo “al que nosotros conocemos mejor que tú”⁶⁰⁶: la expresión de arrepentimiento de los Hermanos, el retorno al país como individuos y el compromiso de no realizar ninguna actividad social ni política en el marco de la organización. Es ahí cuando la brecha entre los postulados más radicales y los más conciliadores volvió a abrirse. En vista de que el régimen insistía en la petición de disculpas y ante la obstinación del sector hamauí, Ali Sadr al-Din al-Bayanouni decidió crear un comité de evaluación para reexaminar la rebelión de Hama, el cual llegó a la conclusión de que los errores del movimiento habían sido cometidos única y exclusivamente por Adnan Saad al-Din, que contraatacó (según algunas versiones) con un libro llamado *Masirat al-Ijwan al-Muslimin 1976-1982* (El proceder de los Hermanos Musulmanes 1976-1982) en el que defendió la revuelta contra el régimen⁶⁰⁷. No obstante, existe otra versión que no contradice esta, pero sí pone en duda las tajantes afirmaciones de Zisser. Según dicha versión, debido a las divisiones entre Hama y Alepo que dificultaban la negociación por estar aquellos en contra y estos a favor, el Consejo Consultivo de los Hermanos decidió establecer un comité dirigido por Muhammad Ali Ashmi encargado de constatar dónde había estado el error que había desviado al movimiento hacia posturas más radicales. “Tal vez no sorprenda que Adnan Saad al-Din y Sa’d Hawa no estuvieran muy de acuerdo en el establecimiento de este comité”, y que a día de hoy, el contenido del informe siga siendo un enigma y nunca se haya publicado”⁶⁰⁸. Es decir, que tal documento no se llegó a publicar y es conocido a nivel interno por la Hermandad, mientras que el supuesto contra-documento de Adnan Saad al-Din no

⁶⁰⁴ Una expresión que dista bastante del anteriormente comentado “representamos a todo el pueblo”.

⁶⁰⁵ En los periódicos *Al-Shira* (16/01/1997) y *Al-Sharq al-Awsat* (03/02/1997), citados por Zisser, E. (2005). *Op. cit.*: 53.

⁶⁰⁶ Según Obeida Nahhas (entrevista en Londres, 04/08/2011), esa fue la respuesta del régimen a sus intentos de mediar.

⁶⁰⁷ Zisser, E. (2005). *Op. cit.*: 53-54. El libro al que se hace mención, pero que no hemos podido localizar es Saad al-Din, A. (1998). *Masirat al-Ijwan al-Muslimin fi Suriya*. Sin lugar de edición. No obstante, parece que su intención no era tanto la de defender la lucha armada, sino que (conociendo el contenido del informe) pretendiera limpiar su imagen y desligarse de toda coordinación con la Vanguardia. Véase, Pargeter, A. (2010). *Op. cit.*: 85-87. Preguntados varios miembros de la Hermandad por el escrito en cuestión, no parecían conocerlo.

⁶⁰⁸ Lefèvre, R. (2013). *Op. cit.*: 163.

parece haber visto tampoco la luz, lo que dificulta certificar si realmente el desencuentro llegó a tales límites.

En cualquier caso, la muerte en sospechosas circunstancias de Yakan hizo fracasar su intento de negociación. Por ello, "Al-Bayanouni empezó a atacar al régimen sirio y lo definió como un régimen sectario y alauí, como medio de expresión de su decepción ante la falta de progreso en el diálogo que su organización llevaba años entablando con el régimen"⁶⁰⁹. Una decepción que no obstante, era relativa si se tiene en cuenta que todas las mediaciones (frente a las conversaciones directas), iniciadas con Yakan, se produjeron siempre "por iniciativa de mediadores voluntarios"⁶¹⁰, salvo en el caso de la Yama'a Islamiyya libanesa, como hemos visto, que más que presentarse voluntarios se vieron relativamente obligados a proponerse como mediadores por la particularidad de la situación en el país del cedro. Con ello, los Hermanos insisten en que su predisposición al diálogo nunca se cerró pero también en que no estaban dispuestos a doblegarse a las condiciones del régimen, porque lo que pretendían era establecer un sistema democrático en Siria con la participación de todas las partes. Por ello, tres años más tarde, en 2000 comenzaron a ejercer una oposición activa al régimen, sobre todo tras la expulsión de sus líderes de Jordania (incluido el propio Bayanouni).

Lo interesante en este contexto de negociaciones es que antes de ese año aparecería en escena un nuevo mediador cuya labor pocos reconocen por la particularidad de su situación y la inseguridad geográfica de muchos de sus líderes en el exterior de Palestina: Hamas. Recién salido de la cárcel en 1997, gracias a la mediación jordana, el Sheij Ahmad Yassin -padre espiritual de Hamas- visitó varios países árabes e islámicos entre los que se encontraba Siria y se reunió con Hafez al-Asad con quien quiso tratar el tema de los Hermanos Musulmanes en ese país. No obstante, la respuesta que recibió al aludir al tema fue tajante: "Podemos hablar de todo menos de eso"⁶¹¹, negándose Al-Asad a volver a tratar el asunto. Es por ello que durante la etapa de Hafez -como hemos dicho- no se produjeron más mediaciones en las que Hamas u otros mediadores intervinieran, pues era evidente que no se trataba del momento óptimo teniendo en cuenta el visible deterioro de la salud del presidente sirio y el hecho de que el régimen se encontraba en plena preparación del proceso de sucesión, su absoluta prioridad. Por tanto, su estrategia era concentrarse en alejar a los elementos discordantes que pudieran alterar la normalidad del mismo.

Dos años después, el Movimiento de Resistencia Islámica fue acogido en Siria mientras se mantenía el veto a la entrada de los Hermanos Musulmanes en el país, hecho por el cual tuvieron que quedarse en Ammán, sede que habían compartido con el movimiento palestino⁶¹² durante un tiempo y donde habían estrechado su relación. Una relación esta que se había forjado años atrás cuando los Hermanos Musulmanes sirios (con Adnan Saad al-Din a

⁶⁰⁹ Véase el periódico *Shihan* (21/11/1997), citado en Zisser, E. (2005). *Op. cit.*: 54. Sin embargo, sacado de contexto y sin ver qué más decía el entonces líder de los Hermanos acerca de la población que compartía confesión con el presidente, resulta complejo saber en qué medida se hizo este comentario y con qué intención, que muy probablemente fuera en la línea de denunciar el uso de la diversidad social siria que hacía el régimen a su favor.

⁶¹⁰ Entrevista con Al-Bayanouni en Londres (01/08/2011) y con Zuhair Salim (29/07/2011).

⁶¹¹ Entrevista con Zuhair Salim en Londres (29/07/2011).

⁶¹² Consúltese Saad al-Din, A. (2008-2009). *Op. cit.*, vols. 4 y 5.

la cabeza, que siempre prefirió Iraq por sus diferencias personales con el Reino de Jordania y los Hermanos Musulmanes sirios allí residentes, partidarios de las negociaciones con Damasco) sirvieron de mediadores de Hamas para mejorar sus relaciones con el Iraq de Saddam Hussein⁶¹³, reticente a estrechar lazos con un grupo apoyado por Irán, en una iniciativa que parece que provino del propio gobierno iraquí. Según explica Saad al-Din en sus memorias, él mismo advirtió a Hamas de que el primer contacto debía limitarse exclusivamente a solicitar la apertura de una oficina de Hamas en Bagdad y a “dejar claro que igual que Hamas visita un país, visita otro [...] para acabar así con las acusaciones de que el movimiento se apoya en o está relacionado con Teherán”, a quien Bagdad se enfrentaba⁶¹⁴. Finalmente, se abrió dicha seden en la capital iraquí. De la delegación de Hamas venida de Jordania formaba parte el líder del buró político de Hamas, Khaled Mishal. Es muy probable que este episodio fuera uno de los factores coyunturales que impulsó a Hamas a intentar encontrar una solución a la disputa entre los Hermanos Musulmanes sirios y el régimen en la primera década de gobierno de Bashar al-Asad a la que nos referiremos en el próximo capítulo, haciendo más complejo el tejido de las relaciones entre el régimen y el islamismo. Esta alianza beneficiaba al régimen de Damasco por ser una baza de corte populista que apoyaba su discurso anti-imperialista y contrario al sionismo y al Estado de Israel.

Dicha baza ha ido cobrando importancia a lo largo de los años, especialmente desde que las bases del autoritarismo sirio comenzaron a presentar ciertas fisuras. Como parte de la estrategia de consolidación de su poder, Hafez al-Asad había configurado un entramado en que se aunaban las élites militares alauíes (y de otras confesiones) con la burguesía suní encargada tradicionalmente del sector económico. Al fomentarse ya a mediados de los setenta

⁶¹³ Saad al-Din, A. (2009). *Op. cit.*, vol. 5: 88-94. Siguiendo una tónica bastante habitual no hay constancia del año exacto en que se produjo este episodio. No obstante, no solo fue esta mediación con palestinos la que llevaron a cabo los Hermanos, sino que también mediaron entre Iraq y la OLP cuando el enfrentamiento de esta con el régimen de Damasco –que se encontraba ya en Líbano también- se hizo aún más insostenible (*Ibidem*: 60-70). Por su parte, según este mismo autor (*Ibidem*: 219), Arafat insistió en mantener contacto con los HHMM y ayudarles en las relaciones con Egipto, considerando el peso estratégico de este último (con esto, parece que a pesar de compartir ideología, los Hermanos sirios se sentían más cercanos a Abu Ammar (Arafat), quizá porque este tenía mala relación con el régimen sirio y les convenía traerlo a su bando). De esta mediación con el ex presidente egipcio Hosni Mubarak se encargaron Abdallah Tantawi (prologuista de los libros de Saad al-Din), Faruq Tayfur y Adnan Saad al-Din. Según su relato en *Ibidem*: 220 y 222: “Vimos que el régimen egipcio no estaba tranquilo con el régimen sirio y que deseaba que se formara una oposición fuerte contra el régimen, responsable de la tensión, y que provocaba la *fitna* en su país y el resto de la zona”, pero finalmente como los contactos no eran útiles acabaron por dejarlo. Teniendo en cuenta los esfuerzos que habían realizado, es lógico que a Saad al-Din le molestara que al ayudar a que la OLP entrara en contacto con los muyahidines afganos, aquella lo aprovechara para –al tener también relación con la URSS- intentar que se produjeran negociaciones entre la URSS e Iraq.

⁶¹⁴ Durante la guerra irano-iraquí, cuando los Hermanos Musulmanes podían proponer cosas al gobierno iraquí, sugirieron que se celebrara una conferencia en 1985 con los sabios del islam para que dieran su opinión sobre lo que estaba sucediendo entre Irán e Iraq y para ello listaron una serie de puntos que conformaran el perfecto contexto para que dicha conferencia tuviera éxito (véase *Ibidem*: 123-129): amnistía general para todos los presos y exiliados, revitalización de la enseñanza religiosa en las escuelas unidas a mezquitas, creación de escuelas religiosas específicas para las zonas de las tribus recientemente convertidas al chiísmo, “cuidado de la orientación islámica del partido”, “orientación de la mujer especialmente hacia los valores árabes originales y los islámicos trascendentales”, “limitación de la distribución del vino, prohibiendo su consumo en lugares de ocio, hoteles y restaurantes”.

el desarrollo mixto de la economía, una élite de comerciantes suníes de clase media comenzó a emerger al amparo de la cooptación por parte del régimen. Precisamente, sería la negativa de dichos comerciantes suníes a secundar la huelga general de 1980 convocada por sus homólogos en Alepo, en el contexto de la insurrección de esos años, lo que algunos consideran que salvó al régimen de ser derrocado⁶¹⁵. Sin embargo, parejo a este desarrollo, la potenciación de la agenda liberalizadora dio paso a la emergencia de un nuevo sector en la economía del país, beneficiado por los contactos y lazos que mantenía con el régimen y sus prohombres. Se trata del fenómeno de los *awlad al-sulta* (hijos del poder), beneficiarios de un capitalismo clientelista que competía con la burguesía tradicionalmente encargada del sector económico, tal y como lo explican Line Khatib⁶¹⁶ y Salwa Ismail⁶¹⁷. Así, ante un proceso liberalizador cada vez más patente, el fenómeno de los ‘hijos del poder’ ya no podía satisfacer las aspiraciones de crecimiento económico de la élite del Estado, rompiendo así la relación de simbiosis establecida entre las élites económicas y el régimen o, al menos diluyéndola, un fenómeno acentuado ya en época de Bashar al-Asad.

Tal situación comenzó a favorecer un reaceramiento de las clases comerciantes urbanas y el sector islamista, concretamente entre los shejts y ulemas críticos con el régimen⁶¹⁸. Como explican Pierret y Selvik en la cita que reproducimos a continuación, este tipo de asociación es común en el mundo islámico, pero la historia moderna de Siria es la que ha destacado por fortalecerla, fundamentalmente a partir de lazos familiares.

“En Damasco, el período entre 1925 y 1950 fue testigo de una completa renovación del liderazgo religioso local [...] que empujó a las élites sociales de la ciudad a llevar a sus hijos a los nuevos colegios seculares (mientras que) la desaparición del apoyo del Estado otomano acabaron con el rol de las antiguas familias de alta clase damascenas como importantes actores religiosos. Simultáneamente, el avance de la ideas seculares que había llevado a cabo el ocupante francés y la burguesía gobernante provocaron una reacción religiosa conocida como ‘el despertar del conocimiento religioso’ (*al-nahda al-‘ilmiyya*), dirigida por clérigos musulmanes de tendencia sufi [...] de la pequeña y mediana burguesía que hasta entonces no habían producido ulemas. Al no recibir apoyo del Estado ni de prestigiosas instituciones como Al-Azhar en Egipto, estos shejts tuvieron que depender de su propia base económica y popular. En consecuencia, los nuevos líderes islámicos habían nacido del ‘mercado’, siendo muchos de ellos comerciantes o tenderos, apoyados por sus familiares y vecinos”⁶¹⁹.

⁶¹⁵ Ismail, S. (2009). “Changing Social Structure, Shifting Alliances and Authoritarianism in Syria”. En Lawson, Fred, (ed.). *Demystifying Syria*. Londres, Saqi: 17.

⁶¹⁶ Khatib, L. (2011). *Op. cit.*: 107.

⁶¹⁷ Ismail, S. (2009). *Op. cit.*

⁶¹⁸ Para una visión detallada de las relaciones entre el régimen y los ulemas en distintos momentos, véase Pierret, T. (2013b). *Religion and State in Syria: The Sunni Ulama from Coup to Revolution*. Nueva York, Cambridge University Press. No obstante, Hinnebusch, R. (2012). “Syria: from ‘authoritarian’ upgrading to revolution?”. En *International affairs*, n.88, vol.1; 108, afirma que ha de tenerse en cuenta que “siendo menos dependientes del Estado de que de la *zakat* privada podían cambiar sus lealtades y tendían a reflejar sus diversos orígenes”.

⁶¹⁹ Pierret, T. y Selvik, K. (2009). “Limits of ‘authoritarian upgrading’ in Syria: private welfare, Islamic charities, and the rise of the Zayd movement”. En *International Journal of Middle East Studies*, n.41: 598-599.

En consecuencia, más que una “alianza”, estaríamos ante un rebrote de los lazos de “linaje y vecindad”⁶²⁰. Una renovada relación entre estos dos sectores que, en opinión de Salwa Ismail, podría considerarse un remanente de los Hermanos Musulmanes especialmente en ciudades como Aleppo y Hama, donde este sector económico ya había mostrado su aprecio por dicha organización⁶²¹. Más aún, esta relación religioso-mercantil configuraba una identidad suní no solo cultural sino también de importantes tintes políticos frente al dominio alauí o del alauísmo político⁶²² de amplios sectores de la economía a raíz de las liberalizaciones.

Así, aunque es cierto que en 2011, tras el estallido popular, gran parte de la clase económica urbana se mantuvo fiel al régimen, la ruptura previa de los lazos que antes les habían unido al régimen explica que importantes urbes se sumaran de lleno al movimiento popular iniciado en 2011⁶²³. Así, factores fraguados en los años posteriores a Hama explican las similitudes y diferencias entre lo sucedido en Hama y lo que aconteció en 2011, cuando el régimen ya sí había perdido una importante base social, en gran medida fruto de las desigualdades económicas por él mismo fomentadas, frente a lo sucedido en los ochenta cuando los Hermanos terminaron actuando prácticamente solos y vieron cómo el islamismo regional –y en parte el local, que se veía dividido entre su identidad y sus deseos en política exterior- se aliaba con el régimen excusándose en esa baza que antes señalábamos: el antiimperialismo y la resistencia a Israel.

4.2.4. El dilema de los grupos islamistas regionales: ¿alianza con el régimen o rechazo?

A pesar de que los Hermanos Musulmanes sirios son parte de una organización paraguas internacional que comprende todas las ramas locales de cada país, en la práctica cada una ha actuado siempre en función del contexto particular al que se enfrentaba. Como ya señalamos en el capítulo dedicado a los comienzos de la labor de los Hermanos en Siria, estos decidieron participar en un parlamento inserto en un sistema no islámico e incluso se opusieron a la unión con Iraq en 1949. No dispuestos a ser gobernados por el monarca del país vecino, rechazaron la unión con Iraq, aun siendo la unión de los países árabes e islámicos una máxima habitual compartida por los movimientos islamistas. Del mismo modo, aunque esto suponga adelantarse en la secuenciación cronológica de este estudio, en 2007 Ali Sadr al-Din al-

⁶²⁰ Pierret, T y Selvik, K. (2009). *Op. cit.*: 605.

⁶²¹ Según esta autora, “históricamente los comerciantes han utilizado referencias religiosas en su discurso y han enmarcado sus actividades con lenguaje religioso; y políticamente se aliaron con los Hermanos Musulmanes y solo los comerciantes damascenos rompieron dicha alianza, por lo que veo buenas razones para considerarlos, junto con dueños de pequeños talleres, una base latente para los Hermanos Musulmanes [cuyos intereses comunes] pueden dar pie a una suerte de plataforma común”. En Ismail, S. (2009). *Op. cit.*: 27. En la misma línea –manteniendo una cierta duda sobre el alcance de dichas alianzas, se manifestaba Paulo Pinto: “durante las últimas tres décadas, las identidades y prácticas religiosas han adoptado una gran importancia en Siria como canales de participación en la escena pública, además de cómo cuadros normativos para las trayectorias individuales y las interacciones sociales [...]. Sin embargo, la orientación política manifiesta que caracteriza a algunas interpretaciones del islam está lejos de ser dominante”. Pinto, P. (2007). *Op. cit.*: 326.

⁶²² Término que se utiliza para designar a las élites que participan del juego político de alianzas clánico-familiares del régimen tradicionalmente calificado de alauí, pero cuyos intereses les han llevado a establecer alianzas con todas las confesiones.

⁶²³ De hecho, Pierret, T. y Selvik, K. (2009). *Op. cit.*: 600, aseguran que en la cabeza de las listas electorales de los candidatos independientes, venían siempre un hombre de negocios y un sheij.

Bayanouni no dudó en criticar el programa electoral de los Hermanos egipcios por no ser acorde con el concepto de sociedad civil⁶²⁴, demostrando que la Organización Internacional de los Hermanos Musulmanes dista mucho de gozar de consenso interno.

Sin embargo, esta situación también fue una desventaja para los Hermanos en su relación con el régimen. Erigiéndose como defensor de la lucha contra Israel, aquel comenzó a recibir las visitas de importantes líderes del islamismo suní, en clara contraposición a los intereses de los Hermanos. Ante esta situación y en un intento de invertir la balanza, con la llegada de Bashar al-Asad a la presidencia de Siria, Ali Sadr al-Din al-Bayanouni ofreció tender su mano para colaborar en el desarrollo de la sociedad siria a cambio de que el régimen olvidara el pasado y los acompañara en el camino a la democracia. Este gesto no daría fruto alguno y sería totalmente ignorado desde Damasco.

Volviendo a los noventa, entre las visitas más destacadas, se encuentran la del sudanés Hasan Turabi⁶²⁵, la ya mencionada de Ahmad Yassin, y la de líderes suníes de Túnez, Argelia y Jordania⁶²⁶. En una tónica similar, Ishaq Farhan, líder del Frente de Acción Islámica (agrupación política de los Hermanos Musulmanes), firmó un documento de trabajo en enero de 1997⁶²⁷ que establecía un marco para la cooperación entre el régimen sirio y los grupos islámicos en Jordania. Ello ha de entenderse en el marco del rechazo a los acuerdos de paz firmados por el Reino Hachemí con Israel, acrecentado por el hecho de que hasta su separación total en 2006, los Hermanos jordanos habían acogido en su seno al movimiento palestino Hamas⁶²⁸. Así, incluso los llamados “moderados” (por aceptar ciertas políticas del estado jordano) como Farhan, establecieron una alianza con Damasco basada en el hecho de que Siria se presentaba como el último bastión de la lucha contra Israel en el entorno árabe, refugio de los movimientos de resistencia. No obstante, es muy probable que en dicha visita, Farhan solicitase mediar entre Damasco y los Hermanos Musulmanes sirios, ya que existe un cierto consenso en torno al hecho de que los Hermanos jordanos fueron los iniciadores de las mediaciones exteriores⁶²⁹.

Sin embargo, para empeorar las cosas de cara a la Hermandad siria, en un episodio poco documentado pero que varias fuentes de la Hermandad corroboran, en una conferencia

⁶²⁴ Fuentelsaz, J. y Soage, A. B. (2010). “The Muslim Brothers in Egypt”. En Rubin, B. *The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*. Hampshire, Palgrave MacMillan: 39-56

⁶²⁵ Esto es especialmente interesante porque el régimen de Asad apoyó a Irán en la guerra irano-iraquí y, sin embargo, Saad al-Din (2009). *Op. cit.*, vol. 5: 246 asegura que los Hermanos sirios lograron que el líder sudanés Hasan Turabi viera las mentiras del régimen islámico iraní que había asegurado que lucharía por unificar a suníes y chiíes. Por ello, Turabi apoyó a Iraq en la lucha.

⁶²⁶ Véanse *Tishrin* (06/01/1997) y *Al-Nahar* (27/01/2000) entre otros, citados por Zisser, E. (2005). *Op. cit.*: 57-58.

⁶²⁷ *Ibidem*: 58. No hay más fuentes que hablen de dicho documento, ni se ha encontrado información al respecto.

⁶²⁸ Para una visión detallada de cómo evolucionaron las tensiones entre el régimen jordano y los Hermanos por este motivo, véase Al-Mu'ayata, S. (2008). *Al-Ijwan wa-l-dawla 1999-2008, qira'a tahliliyya* (Los Hermanos y el Estado 1999-2008: un estudio analítico). Ammán, Markaz al-Quds li-dirasat al-siyasiyya.

⁶²⁹ Entrevista con Tayseer Alony, periodista de Aljazeera, en Granada (17/06/2011).

auspiciada por el movimiento islámico sirio en Ammán⁶³⁰ para pedir apoyo contra el régimen de Siria, uno de los participantes jordanos aseguró que “es imposible que un árabe o musulmán se enfrente al régimen sirio o intente perjudicarlo” porque es el único que da su apoyo a los que luchan contra la ocupación sionista. De hecho, para Line Khatib, el colapso de la Unión Soviética, que era la baza para la ansiada paridad estratégica con Israel –algo que Siria por sí misma no podía lograr de ningún modo-, exigió que Assad optara por matrimonios de conveniencia con estos movimientos tan antagónicos a él ideológicamente para no perder así fuerza en la región⁶³¹, y además, recuperar el favor que se iba diluyendo de algunos miembros de la burguesía urbana suní como hemos visto.

Con ello, obviamente, logró deslegitimar a la oposición política islamista local⁶³², quedando solo los grupos dedicados al cambio desde abajo, de corte social, y no los que pretendían una islamización desde arriba como habría sugerido la llegada al poder de los islamistas en los años de insurrección o si se hubieran logrado implantar los documentos firmados en el marco de la Alianza Nacional para la Liberación de Siria de la que ya se habló. Sin embargo esa religiosidad extendida ha sido precisamente uno de los caldos de cultivo de la revolución de 2011, ya que a pesar de permitir la visibilidad de la religión, las políticas sectarias del régimen no fomentaban la igualdad y acrecentaban el rencor contra aquellos que se beneficiaban de su cercanía al líder, en su mayoría miembros de las minorías religiosas. Por tanto, es lógico que Line Khatib afirmase en ese mismo 2011 que “en retrospectiva, las consecuencias no intencionadas de las políticas seguidas por el Estado (en los años posteriores a la insurrección) fueron la aserción del islam y el auge del activismo islámico en paralelo con la caída del viejo orden secular baasista”⁶³³.

En cualquier caso, el panorama que se presentaba ante los Hermanos sirios era tan desolador que cada vez se veían más abandonados, y quizá fuera eso lo que les impulsó en 2001, tras completarse la sucesión de Bashar al-Asad, a retomar su oposición activa al régimen con el Pacto de Honor Nacional del que hablaremos en el próximo apartado.

⁶³⁰ *Al-Shira* (20/07/1998), citado en Zisser, E. (2005). *Op. cit.*: 57 y varias entrevistas personales.

⁶³¹ Khatib, L. (2011). *Op. cit.*: 117. Precisamente se trata de una estrategia similar a la de Saddam Hussein (Saad al-Din (2009). *Op. cit.*, vol. 5: 132 y 140) al aliarse con los Hermanos sirios (y otras ramas de la Hermandad, llegando a invitar al hijo de Hassan al Banna a una conferencia y reuniéndose en privado con él, en *Ibidem*: 114-115). Sin embargo, desde que en 1991 emitiera una ley que prohibía la creación de partidos de inspiración islámica, su relación con la Hermandad siria se deterioró. Aunque en realidad, este proceso de deterioro ya había comenzado en 1989 cuando uno de los miembros de los Hermanos comenzó a viajar a Ammán y Bagdad para conformar una organización secreta a espaldas de los demás, un gesto que los iraquíes interpretaron como una extralimitación de los Hermanos en su territorio, por lo que les impusieron una serie de restricciones de viaje. Es muy probable que ese miembro fuera Faruq Tayfur que había realizado algunos ataques esporádicos en el interior de Siria. En cualquier caso, Faruq Tayfur siempre ha sido una figura controvertida, especialmente cuando algunas voces lo acusaron de torturar a Hermanos en las cárceles iraquíes para saber quién había sido el topo que había descubierto algunos planes de los Hermanos a los iraquíes. Estos datos han sido obtenidos de una conversación personal con personas cercanas a la Hermandad en Beirut (marzo de 2013).

⁶³² Para una visión más detallada de estas relaciones complejas entre grupos islamistas, poco tratadas en la literatura, véase, Ramírez, N. (2012c). *Op. cit.*

⁶³³ Khatib, L. (2011). *Op. cit.*: 121.

4.3. La revisión ideológica y el giro estratégico:

4.3.1. Veinte años después de Hama:

Como hemos ido viendo, casi dos décadas de negociaciones, iniciadas incluso antes de que el régimen implementara su plan de erradicación final en Hama, no habían acercado posturas ni en las reuniones cara a cara ni en los intentos de mediación. El régimen se mantenía firme en sus condiciones y los Hermanos, con sus divisiones internas, no habían sido capaces de lograr una estrategia común al intentar abarcar demasiado: el control de la Vanguardia, el favor de Jordania e Iraq, la complacencia de Arabia Saudí, y la alianza con movimientos islámicos que parecían más dispuestos a permanecer neutrales y salvaguardar su propio interés, como el caso de la Yama'a Islamiyya libanesa.

En consecuencia, bien puede decirse que el caso de los Hermanos Musulmanes sirios sirve de ejemplo práctico para demostrar cómo el pragmatismo y no la ideología es lo que determina la praxis de los grupos islamistas en sus relaciones con otros de su misma filiación, por maximalistas que puedan llegar a ser sus posturas o por mucha afinidad ideológica (y pseudo-estructural) que compartan. Así, no ha de extrañar que sea harto complicado poder establecer una línea de filiación clara entre ellos. Aún más, tal adaptación a su contexto nacional y circunstancias de cada momento, conlleva necesariamente unas políticas internas que pueden ir o no en consonancia con esos grupos a cuya línea teóricamente se adscribirían, por lo que es lógico que la evolución de cada uno, sin perder sus elementos comunes, haya sido diferente a lo largo de los años. Así lo demostramos en el capítulo de los orígenes de la Hermandad en Siria, cuando consideramos que la categoría de post-islamismo presentaba problemas analíticos de difícil solución y, por tanto, consideramos que dada su particular evolución, bien podrían constituir el caso de estudio que dé origen al concepto de *opción democrática del islamismo*.

Si en sus orígenes los Hermanos en ese país habían puesto énfasis en conceptos como la ciudadanía, los derechos, la separación de poderes y el sistema republicano -algo que les adelantaba enormemente en tiempo y circunstancias a otros grupos en otros países-, posteriormente, como consecuencia de una compleja coyuntura azuzada desde las altas esferas de poder del Estado y la provocación de un desequilibrio social, pasaron a ver cómo algunos elementos se radicalizaban. Como hemos visto, esto no sería exclusivo de ellos, sino que entre las élites económicas se produjo una renovación de las identidades culturales en contraposición a la del régimen, sin llegar a radicalizarse, pero sí estableciendo una oposición muy marcada por el vector religioso. Entre los Hermanos, salvando el caso de los elementos más radicalizados, las posturas, declaraciones y juicios emitidos por sus miembros eran diferentes según el bando resultante de las múltiples divisiones de liderazgo en el que se encontraban. Así, Alepo y Hama pasarían a ser dos bastiones del pensamiento *ijuaní* en Siria sin una única línea de acción ni pensamiento y con un discurso que en el caso alepino era más pragmático políticamente y reconocía la supremacía del régimen y la necesidad de una alianza opositora fuerte sin precondiciones demasiado severas. Como se ha podido comprobar, por no ser capaz de ceder en algunos postulados como la necesidad de que la *sharía* fuera la fuente de legislación, Saad al-Din no resultaría un buen estratega en la alianza con otros grupos de la

oposición. Además, su negativa a conversar con el régimen –a diferencia de otros-, le llevaría a recibir las críticas de sus compañeros en forma de acusaciones (nunca publicadas), como veíamos en el apartado previo. Por su parte, los miembros de la Vanguardia –con su poder diezmado- cedieron ante la evidencia y por ello negociaron con el régimen o se alejaron para centrarse en otras luchas, como la que se desarrollaba en Afganistán. En este sentido, manteniéndose ambas ramas dentro del islamismo, el proceso de revisión que se produjo en el ámbito alepino supone una nueva adopción de la opción democrática entre otras. Por tanto, los que decidieron intentar llevar a cabo una negociación con el régimen, lo hicieron sobre la base de la libertad y el reconocimiento de que el pueblo estaba conformado por ciudadanos con derechos y deberes, acercándose en sus postulados a una línea más democrática. Una línea que en gran medida se había mantenido latente en muchos de sus miembros originarios y no tanto entre los más jóvenes del momento: el propio Sa'íd Hawa, como se vio en su autobiografía, lamentaba profundamente al final de su vida que la democracia hubiera sido abortada en Siria con la entrada de los militares en la escena política, cuando años antes no había dudado en hablar de un sistema islámico –para él representativo del verdadero significado de democracia-, pero en que no habría igualdad por lógica deductiva entre las diversas religiones a cuyo papel se establecían límites. A pesar de todo, al final de su vida, Hawa también regresó a sus propios orígenes y adoptó nuevamente la opción democrática del islamismo que había definido los primeros años de la Hermandad en Siria⁶³⁴.

Esta pluralidad de posiciones, de idas y retornos a una línea que se ha mantenido latente en el pensamiento de la Hermandad desde su fundación es posible dadas las múltiples opciones que existen y su pueden escoger dentro del islamismo, opciones que, como tales, no han de mantenerse perennes, ni erigirse como unificadoras de un grupo, características de las que el islamismo en sí carece. Fracasadas las negociaciones, los Hermanos en 2001 –liderados por Ali al-Bayanouni- tendieron su mano a la oposición con un documento en que se erigían como representantes de un pensamiento democrático al menos en cuanto al funcionamiento del sistema se refiere y que pasamos a explicar. Ahí, los responsables de la Hermandad –cuyo peso en el interior era imposible de calcular pero aparentemente poco destacable- escogieron de nuevo (aunque algunos nunca la habían abandonado) la *opción democrática* entre otras, no de forma unánime, pero sí representativa. Se trata de una opción que se ha mantenido hasta nuestros días y que hoy se ha desarrollado aún más, lo que permite afirmar que esa línea que se había mantenido débilmente en la vorágine de la violencia y que se recuperó en los años de negociación y ‘vuelta a los inicios’⁶³⁵ del pensamiento de los Hermanos sirios constituye una parte esencial (y no una evolución desde posturas maximalistas hacia el ‘post-islamismo’) de este grupo difícilmente negable –especialmente con la fuerte irrupción de las jóvenes

⁶³⁴ Sobre esta evolución de Hawa, desde la perspectiva que otorga el paso del tiempo, hay un consenso claro. Mientras que Al-Bayanouni lo omite como fuente de autoridad y pensamiento de la Hermandad (entrevista en Estambul, 13/08/2014), Omar Mushaweh considera que “no pertenece a la Hermandad en algunos de sus postulados más radicales”, Faruq Tayfur insiste en que “el contexto influye en el pensamiento y por ello sus ideas más radicales se desarrollaron entre 1973 y 1978/9, como resultado de la estancia en la cárcel”. En el polo opuesto de Ali al-Bayanouni, como sucede en otros casos, se sitúa Riad Shaqfa, que asegura que Sa'íd Hawa es también parte del pensamiento *ijuaní* aunque discrepen con él en algunas cosas, como lo hacen “un padre y un hijo” (entrevista en Estambul, 15/08/2014).

⁶³⁵ Entrevista con Zuhair Salim en Londres (29/07/2011).

generaciones en sus órganos y pensamiento y la necesidad de adaptarse a un contexto en continuo cambio desde 2011-, modelo de la opción democrática del islamismo.

4.3.2. El Pacto de Honor Nacional:

4.3.2.1. Los objetivos perseguidos:

Como veníamos diciendo, tras prácticamente dos décadas desde la entrada en vigor del decreto nº 49 de 1980 por el cual los Hermanos Musulmanes se convertían en una organización ilegal, y tras varios intentos fallidos de negociar con el régimen insistiendo en su disociación de la Vanguardia Combatiente, los Hermanos decidieron retomar la oposición activa. Este retorno se hizo efectivo el 3 de mayo de 2001 con la publicación del Pacto de Honor Nacional⁶³⁶ que estudiaremos a continuación y cuya traducción completa se encuentra en el anexo I.

Este documento supone una recuperación de muchos de los preceptos de la ideología originaria de la Hermandad siria, empezando por el deseo de aunar a la oposición en un frente común contra el régimen. Aunque esto ya se había hecho en los ochenta con la creación de la Alianza Nacional, la realidad es que esa alianza quedaría relegada al olvido; y, más importante aún, el pacto que aquí se presenta no vino sugerido por ninguna otra parte ni nacional ni exterior, sino que fueron los propios Hermanos los que llamaron a establecer tales lazos (que recibieran consejos es algo difícilmente descartable, pero que viniera inspirado por partes externas es algo que los Hermanos niegan, como forma de disociación con la línea pro-iraquí de Saad al-Din y a fin de demostrar su compromiso patriótico).

No obstante la importancia de este documento trasciende el momento de su publicación y llega hasta nuestros días. Cuando en febrero de 2013 los Hermanos Musulmanes sirios comenzaron a publicar su actual órgano de prensa en Siria, el periódico *Al-Ahd* (el pacto), su primer número (el cero⁶³⁷) vino acompañado de la distribución de un disco compacto que contenía los que se consideraban documentos básicos de presentación de la Hermandad: el Pacto de Honor Nacional era el más antiguo de ellos. Por tanto, bien puede considerarse que este pacto fue un punto de inflexión en la historia de la Hermandad, y de *involución* hacia los principios de cooperación con otros grupos en pro del futuro de Siria y que ellos presentaron como “un documento preliminar” para discutir con otros grupos⁶³⁸-no como un documento cerrado y perfecto- y que fundamentalmente es una especie de pacto de honor entre

⁶³⁶ Disponible en: <http://www.mokarabat.com/mo2-14.htm> [Consulta: 03/03/2014]

⁶³⁷ Según explica el editor, Omar Mushaweh, en el número dedicado al aniversario de la revista, “comenzamos esta empresa a pesar de la escasez de material humano y económico, a pesar de los problemas, y a pesar de la distancia geográfica del grupo de trabajo y la dificultad de impresión y edición; y así el número ‘cero’ nació literalmente de cero, de la nada, y desde ese punto de inicio comenzó la historia del éxito”. Mushaweh, O. (2014c). “Ra’is tahrir sahifat Al-Ahd Omar Mushaweh fi hiwar jass bi-munasabat murur ‘am min intilaqat sahifa Al-Ahd” (El jefe de edición de *Al-Ahd*, Omar Mushaweh en entrevista exclusiva con *Al-Ahd* en el primer aniversario de la publicación de *Al-Ahd*). Entrevista de Hussam Murad en *Al-Ahd*, n. 23, 1 de febrero: 11.

⁶³⁸ En el documento se lee lo siguiente: “Nuestra iniciativa de presentar estos documentos nacionales no reduce el derecho de otros a tener su propia visión (global o parcial) de cómo desarrollar este proyecto o cambiarlo para que sea aceptado por más círculos de nuestro pueblo libre [...], pues nadie tiene más derecho que los demás ni a imponer su presencia ni su tutela sobre nadie”.

caballeros que se comprometen a una serie de principios y objetivos en la acción política, sin entrar en consideraciones precisas.

Es interesante señalar aquí que, mientras los Hermanos aprovechaban el acceso al poder de Bashar al-Asad para optar por la vía política, Abu Mus'ab al-Suri⁶³⁹ se dirigía a los sirios para preguntarles si habían hecho esfuerzo alguno de oposición al gobierno del Baaz. Si no era así, les aconsejaba llevar a cabo un yihad, como forma de arrepentimiento, contra "una amenaza que nos hará [...] permanecer o desaparecer [a los suníes]". Por ello, les hacía una pregunta clara y contundente: "¿vamos nosotros y los suníes de la Gran Siria (*Sham*) a permanecer como guardianes de la religión de Dios o dejaremos que las sectas heréticas, como los judíos, los cruzados, los alauíes-nusayrís y otras sectas desviadas, permanezcan?"⁶⁴⁰

En cualquier caso, parece que Abu Mus'ab al-Suri no fue lo suficientemente escuchado, o –más bien- el régimen vio una vía de escape en la invasión estadounidense de Iraq para deshacerse de aquellos elementos radicales que pudieran tomarse al pie de la letra las arengas de Al-Suri permitiendo su salida hacia Iraq para luchar contra la ocupación y evitarse tener que lidiar con ellos en un momento en que Bashar al-Asad necesitaba consolidarse en el poder.

4.3.2.2. El documento:

4.3.2.2.1. Pluralismo:

"El tiempo en que un partido decía ser una nación ha terminado". Así introducen su proyecto sujeto a discusión los Hermanos Musulmanes, con una sentencia en la que rechazan de pleno el monopartidismo, distinguiendo entre los que se perpetúan en el poder partiendo de su ideología y los que llegan a él por medio de elecciones. Considerando que el primero es el caso del régimen sirio, impuesto a la sociedad sin ser elegido, la primera petición que creen necesaria para seguir adelante es que "todas las fuerzas políticas se esfuercen por certificar que su presencia sea reconocida oficial y legalmente", aunque –matizan- "su legitimidad se desprende de su presencia real representada por sus bases sociales y no por una ley", en un muy probable intento de despertar sus antiguas redes en el país.

El documento se divide en una serie de principios, objetivos, bases y compromisos y de él se desprende que la máxima de que el islam es una referencia cultural y una identidad propia ha de respetarse. De ello bien puede deducirse que se rechaza el establecimiento de un Estado secular ya que entre las virtudes del islam se citan la *sharía* y sus valores. Ahora bien, no se propone que esta haya de ser la única fuente de legislación ni nada similar a lo que se había exigido en el documento fundacional de la Alianza Nacional propuesta por Iraq. Así, este documento se acerca mucho más a otros posteriores en tanto en cuanto se habla de un Estado civil (es decir, ni militar ni religioso, del que se hablará en mayor profundidad en el siguiente capítulo) con referencia islámica (cuyo alcance –nunca definido de manera nítida- se debatiría supuestamente en una Asamblea Constituyente o durante la etapa de transición). En cualquier

⁶³⁹ Citado en Kazimi, N. (2010), *Syria Through Jihadist Eyes: A Perfect Enemy*. Stanford, Hoover Institution Press: 33-35.

⁶⁴⁰ *Ibidem*.

caso, la vaguedad de este término sigue siendo uno de los problemas para comprender los objetivos finales de un partido de estas características.

Continuando con el documento, del mismo modo que Siria es un país islámico (por ser la mayoría de su población musulmana, así que aquí se podría sustituir por 'país musulmán'), es también parte del mundo árabe (insistiendo en que no por ello se margina a otras etnias), un mundo del que nace su identidad, la cual ha de tomarse en consideración para "la construcción de cualquier estrategia política futura [...] que tenga por objetivo la unidad de la *umma*". Así, aunque en períodos previos de la historia "el enfrentamiento entre la arabidad y el islam fue dominante", la realidad –según afirma el documento- es que no son conceptos que se contradigan entre sí, sino que todos los ciudadanos se enmarcan en ambos, según el "espíritu de la justicia, la fraternidad, la igualdad y la participación conjunta y al mismo nivel en los buenos y malos momentos de la historia de la patria".

Finalmente, a pesar de la insistencia en las dos características que considera básicas de la identidad siria, el documento asegura que es preciso aprender de la experiencia de otros pueblos para lograr ser competentes en el mundo contemporáneo. Por ello, disociándose de las corrientes más rigoristas, defienden que el aislamiento no beneficia a nadie. De hecho, argumentan que en la toma de decisiones "es común en la historia de la Creación y una realidad de la existencia humana" que existan legítimas diferencias de opinión (que implica el reconocimiento del otro, como se explica posteriormente en el documento) siempre que "se mantengan en el marco de los principios nacionales" y vaya en beneficio del país (para ello, se apoyan en la aleya 148 de la azora de la Vaca: *Todos tienen una dirección adonde volverse. ¡Rivalidad en buenas obras!*⁶⁴¹).

Así, lo fundamental para los Hermanos en el documento analizado es el respeto y la dignificación del ciudadano libre como base del Estado moderno, cuya participación en la construcción del mismo nace de ese respeto por sus derechos, y el cumplimiento de sus deberes. Precisamente el énfasis en los derechos fue una característica fundamental del pensamiento de Siba'í que lo adelantó a su época y que aquí los Hermanos volvieron a recuperar frente a los escritos combativos de años anteriores, especialmente los emitidos por la Vanguardia, que hablaban de imponer el gobierno de Dios sin hablar de ningún tipo de derecho.

En consecuencia, dado que toda opinión es válida y que los ciudadanos tienen derechos y deberes como base para la edificación del Estado, se insiste en la igualdad "que nuestra *shari'a* y civilización tuvieron el honor de ofrecer al mundo", poniendo así el énfasis en que la legislación islámica no coartaría los derechos de nadie y sería perfectamente conjugable con la igualdad entre ciudadanos, palabra que rechazaría por eliminación el estatuto de *dhimmi* o de una inferioridad jerárquica de los no musulmanes. No obstante, tratándose de un documento a firmar con toda la oposición y no un programa de gobierno ni de funcionamiento de un Estado, ni siquiera de unas leyes, los Hermanos no se pronunciaban sobre el eventual acceso a la presidencia de un no musulmán, por ejemplo.

⁶⁴¹ Traducción de Julio Cortes (2005). Barcelona, Herder: 25.

4.3.2.2.2. Objetivos generales y compromisos:

El primer objetivo que presentan los Hermanos es el establecimiento de un Estado moderno, basado en un pacto nacido de “la voluntad consciente y libre compartida entre el gobernante y los gobernados”. Un modelo de Estado que, según dicen, es “una de las aportaciones que la *sharía* islámica ha dado a la civilización humana”. Así, se relaciona la ley islámica con la modernidad de un Estado que se caracteriza por el gobierno de las instituciones y la Ley (sin mencionar las fuentes de legislación), la separación de poderes, y la “pluralidad y diferencia de visiones”, que se alternan en el poder según las elecciones libres lo determinen, y no, en cambio, un Estado islámico regido por la *sharía*. A fin de cuentas, se perfila el concepto de ‘estado civil de referencia islámica’ al que aluden los Hermanos en documentos posteriores.

De hecho, se hace mención a los derechos de la mujer, de la que se defiende “su igualdad con su hermano el hombre en todos los supuestos civiles, humanos y cívicos”, una expresión ambigua que, por ejemplo, no habla de sus derechos económicos ni políticos. No obstante, como veremos en el programa de los Hermanos de 2004, este tema se desarrolló posteriormente con mayor profusión, dando lugar a ciertas contradicciones que a día de hoy se están intentando solventar con la incorporación de un gran equipo de mujeres en diversos ámbitos de la Hermandad.

En segundo lugar, el objetivo es “enfrentarse al desafío de la construcción general”, que implica –tras la destrucción a todos los niveles perpetrada por el régimen- la construcción del individuo en una época dominada por la globalización para no perder los valores propios y evitar caer en la vorágine consumista. Del mismo modo, es preciso crear una sociedad en que unos y otros se ayuden, en una especie de sistema de seguridad social (*takaful*) dominado por el sentimiento de hermandad, aunque adaptado a las instituciones modernas. Es decir, dentro del Estado de las instituciones que promulgan, se presupone que el sistema de recaudación de impuestos será el encargado de establecer esta seguridad social. Pero esas mismas instituciones también necesitan construirse previamente para “jugar su papel de protección y guía de la sociedad”. Nuevamente el término ‘guía’ plantea problemas porque no se sabe hasta qué punto se trata de un deseo de ideologizar las instituciones del país.

Fundamentalmente el compromiso al que se aspira con el documento presentado es el enfrentarse a los desafíos exteriores “sacrificándose por la protección de la nación, su seguridad y su orgullo”. No deja de ser curioso que en vez de utilizar una partícula que equivalga a la preposición “para”, como sería *min ayl* por ejemplo, los Hermanos en este documento utilicen la misma expresión que cuando se habla de hacer algo en el nombre o según los postulados de Dios: *fi sabil*. No obstante, no se usa la idea del martirio (*istish-had*), sino del sacrificio (*tad-hiya*), término mucho más neutro. Por ello, el interés de la nación ha de ponerse por encima de intereses personales o ideológicos de cualquier tipo.

En el tema de la violencia, se rechaza de pleno el uso de la misma por parte del poder ejecutivo y, en lo referente al uso de la violencia general en el orden internacional distinguen entre el terrorismo que “pretende una provocación política” y las “formas de resistencia nacional a las que recurren los pueblos para defender sus derechos y lograr la victoria de sus causas”, en clara referencia a la ocupación israelí. Esta distinción que hacen los Hermanos a día

de hoy entre un uso de métodos similares para distintos objetivos es lo que muchos⁶⁴² consideran una de las zonas grises en el pensamiento islamista, sin tenerse en cuenta que muchas de esas luchas se producen contra contextos de violencia de Estado por ocupación y empleo directo de la misma, y que en sí constituye un acto de terrorismo continuado. Por ello, no debe verse en esta distinción una defensa de la violencia a ultranza, sino de uno de los medios de resistencia de un pueblo, que es exactamente lo mismo que los Hermanos (a diferencia de la Vanguardia) esgrimieron para justificar su entrada en el enfrentamiento de los setenta y los ochenta.

A partir de ahí, los objetivos se centran en la política exterior: Israel y la unidad árabe. “El proyecto sionista, con sus dimensiones militar, política, económica y cultural, constituye el mayor peligro que amenaza a nuestra *umma*”. En consecuencia, los firmantes del documento se comprometen a defender la identidad árabe de Palestina y el derecho a establecer su Estado. Téngase en cuenta que no se hace alusión alguna al carácter islámico de la causa como sí se advertía en otros escritos de épocas anteriores. Es interesante además, que no se haga aún referencia a la alianza entre el régimen y la República Islámica de Irán, tema que cobraría importancia solo tras la ocupación estadounidense de Iraq y la consecuente expansión de la influencia iraní, y que aún así se intentaba evitar por el apoyo prestado por el régimen iraní a la resistencia palestina de Hamas y la Yihad Islámica.

Por otra parte, sí se atiende a la referencia islámica cuando se dice que “los esfuerzos de cara a lograr la unidad árabe sobre bases sólidas [...] es un deber *shar’i* (relativo a la *sharía*) y una necesidad nacional”, pero como se puede apreciar, va en la línea de conjugar arabidad e islam. Para ello, han de darse las condiciones completas como la apertura de un mercado libre árabe y la eliminación de barreras, según afirma el documento.

4.3.3. La espinosa cuestión sectaria:

Teniendo en cuenta que la cuestión sectaria había jugado un papel decisivo en los sucesos de los años previos, aunque no se tratara del elemento principal, la evolución en las posturas de algunos sectores de la Hermandad merecen una mención específica. Por tanto, aunque el Pacto de Honor Nacional es importante en sí mismo al resaltar la igualdad de los ciudadanos y sobre todo, por exponer la visión de la Hermandad en su conjunto de manera oficial, no por ello debe ignorarse otro documento publicado a título personal por Adnan Saad al-Din en 2002 cuya relevancia radica en provenir de una figura hamauí y tratar el tema más espinoso de las relaciones de la Hermandad con el régimen y con la población siria en general: el problema sectario. Ciertamente es que en sus escritos previos, Saad al-Din nunca se había referido a herejías o excomuniones, sino que había puesto el énfasis en la desigualdad de representación, lógica desde el punto de vista de alguien que dirige una corriente de pensamiento religiosa en una sociedad plural y más en una zona en que la religión nunca ha perdido su peso específico. En

⁶⁴² Brown, N., Hamzawy, A. y Ottaway, M. (2006). “Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab World: Exploring the Gray Zones”. En *Carnegie Endowment*. Documento n. 67. Disponible en: <http://carnegieendowment.org/2006/03/08/islamist-movements-and-democratic-process-in-arab-world-exploring-gray-zones> [Consulta: 21/10/2014].

este escrito, Saad al-Din describe el problema y propone soluciones. No obstante, resulta curioso que lo hiciera justo un año después de que los líderes de la Hermandad movieran ficha para aunar filas con otros grupos, encontrándose expulsado de la organización. Quizá Saad al-Din se viera motivado por un deseo de ser aceptado en su seno o como parte de la amplia coalición opositora que pudiera conformarse, o incluso, que pretendiera lograr un entendimiento con el régimen al ver que el traspaso de poder había sido fluido y el régimen no se había desmoronado. Así, aunque la revisión ideológica de la Hermandad vino fundamentalmente de la mano de la rama alepina, que Saad al-Din emitiera dicho documento puede entenderse como un nada desdeñable intento de establecer puentes para una futura reconciliación entre ambas facciones basada en un retorno a los orígenes más inclusivos de la organización. En cualquier caso, no sería readmitido en las filas de los Hermanos hasta 2008, dos años antes de su fallecimiento.

El documento⁶⁴³, partiendo de la base de que no vislumbraba intención alguna en las filas del régimen de cambiar las estructuras una vez completado el traspaso de poder sin mayores preocupaciones, asegura que: “es preciso que una élite de ciudadanos cargados de fe y celo patriótico [...] comiencen por crear un comité preparatorio que represente a todos los sectores del pueblo de Siria [...] para tratar y estudiar las desgracias que ha sufrido la patria [...] sin distinguir entre ciudadanos, sean cuales sean sus orientaciones, adscripciones, zonas de origen, sectas o confesiones”⁶⁴⁴. En esa pluralidad, como es obvio, se incluye a los alauíes, a los que se niega a identificar completamente con el régimen, que los ha utilizado diciéndoles que son víctima del genocidio suní en su contra, “a pesar de que no puede aportar ni una sola prueba de que algún ciudadano sirio miembro de los Hermanos Musulmanes haya atacado a un ciudadano alauí *por motivos sectarios* en toda la historia contemporánea de Siria, ni durante el Mandato, ni en la época nacional tras la marcha [de las autoridades francesas]”⁶⁴⁵ (énfasis añadido). Y en ese afán conciliador, ese mismo año (2002), durante el simposio celebrado en Neyef sobre la unidad de la umma islámica, se refirió a los pasos que debían darse para cerrar la gran brecha entre suníes y chiíes⁶⁴⁶, casi emulando los intentos del mismo Siba’i cinco décadas antes.

Así, aunque los Hermanos en sus posturas oficiales habían abandonado la cuestión sectaria, centrándose en la categoría de ciudadano en exclusiva para referirse a los componentes de la sociedad, Saad al-Din sí se refirió al problema una vez completado el traspaso de poder, para reiterar que la Hermandad en ningún caso había defendido posicionamientos de corte confesional en contra de un grupo concreto.

4.4. Conclusiones:

El conflicto que se desarrolló a raíz de la insurrección mayoritariamente, pero no en exclusiva, islamista en Siria entre 1976 y 1982 ha de comprenderse dentro de un auge generalizado de este tipo de movimientos y su discurso ante la crisis del Estado que percibían algunos sectores.

⁶⁴³ En Saad al-Din (2007), *op. cit.*, vol. 2: 426-443.

⁶⁴⁴ *Ibidem*: 432-433.

⁶⁴⁵ *Ibidem*: 436.

⁶⁴⁶ *Ibidem*: *Ibidem*: 440-443.

Si bien en Siria adquirió unos matices sectarios fruto de la peculiaridad del entramado social y la composición confesional del país, considerar que lo que sucedió fue un enfrenamiento entre el laicismo y el islamismo no explica las complejas dinámicas de la época. Las alianzas establecidas por el régimen (que se afanó en convertir en sus discursos el enfrentamiento en uno entre musulmanes 'buenos' y musulmanes 'malos') y por los Hermanos dan buena cuenta de tal complejidad.

Lo que sí es cierto es que el desastre de la insurrección, liderada por la Vanguardia Combatiente, que se consideraba a sí misma como la mejor representante del pensamiento de la Hermandad y que mantenía una compleja relación con ella, supuso un punto de inflexión en la historia del grupo islamista, que se vio expulsado de Siria so pena de muerte para sus miembros.

A nivel interno, la mala gestión de una situación difícilmente manejable desde el exterior llevó a una división entre la línea hamauí y la alepina, en la que el resto de ciudades simplemente eligieron a qué bando sumarse, una división que a día de hoy aún no se ha cerrado por completo. Peor aún, la gestión de la etapa posterior a 1982 traería consigo la profundización de dicha brecha entre los partidarios de la negociación con el régimen y los contrarios a siquiera considerar la idea. Pero además, esta etapa terminaría por disociar a la Vanguardia Combatiente de la Hermandad.

Fue la línea negociadora la que logró prolongarse en el tiempo (mientras que las escaramuzas orquestadas en su mayoría desde Iraq terminaron por cancelarse), ligada a la petición de una recuperación de la libertad por parte del pueblo, sin exigirse que los Hermanos pasaran a gobernar salvo si así lo decidían las urnas. En este sentido si aún desde el exilio los Hermanos eran capaces de hacer que el régimen se sentara a negociar, se puede afirmar que constituían un rival capaz de poner en jaque a Damasco. Por tanto, la estrategia planificada desde la capital estuvo destinada a minar la capacidad negociadora de la organización mediante la exigencia de ciertas condiciones que suponían en definitiva la eliminación de la Hermandad, logrando así que en los noventa el peso de esta en el país se hubiera reducido considerablemente.

Esta estrategia se acompañó además de una serie de medidas reforzadoras del sistema. En primer lugar, se puso énfasis en la nueva imagen piadosa del régimen, a fin de evitar que se le asociara con la represión del islam –y no solo del islamismo- de años atrás, mediante la aparición de Hafez al-Asad en situaciones de marcado carácter religioso y la cooptación de figuras que pasarían a engrosar las listas de personalidades adscritas a la línea oficial del régimen para intentar llenar con escaso éxito el vacío que en el discurso político islámico se había producido tras la brutal represión. Su éxito fue escaso, como decimos, en primer lugar, porque ello no vino acompañado de una apertura del sistema político a actores con ideario islámico o islamista⁶⁴⁷, y en segundo lugar, porque las políticas liberalizadoras que

⁶⁴⁷ Así, como dice Jamal, A. (2010). "Democratizing state-religion relations: a comparative study of Turkey, Egypt, and Israel". En Haynes, J. (ed.). *Religion and Democratizations*. Nueva York, Routledge: 104, "la separación o integración entre Estado y religión no es precondition para una transformación

acompañaron en economía a estas medidas relajaron el anterior lazo simbiótico entre el régimen y los comerciantes de la burguesía suní de las grandes urbes, que buscaron nuevas alianzas con ulemas y sheijs. Unos y otros configuraron una identidad opuesta a la del régimen, al que identificaban con dichas políticas liberalizadoras que les habían perjudicado. Precisamente, quienes se beneficiaron de las mismas serían los allegados del régimen, los “hijos del poder”, lo que explica en gran medida el apoyo de muchos de esos comerciantes a la revolución de 2011, en contraposición a lo sucedido en los ochenta. Estos sheijs en su mayoría profesaban una cierta simpatía por los Hermanos Musulmanes, opositores naturales al régimen.

Sin embargo, consciente de estos pormenores y tras la caída de su principal apoyo internacional, la URSS, el régimen adoptó otras medidas destinadas a no perder el favor de los grupos islámicos e islamistas, concretamente aliándose con el islamismo regional bajo el pretexto de su lucha contra el sionismo. Entre los casos más destacables, como hemos visto, está el de Hamas, nacido de la versión palestina de los Hermanos Musulmanes, que tras refugiarse en Siria, pasó a ser la baza principal en materia de antiimperialismo y antisionismo del régimen de Damasco. Con ello, se ha demostrado lo que ya se había comentado desde el inicio, que las coyunturas locales y propias son las que determinan las políticas de movimientos similares en pensamiento y estructura, dando lugar en ocasiones a extraños maridajes. Si bien es cierto que algunos de esos actores islamistas ofrecieron su mediación tras darse por concluidas las negociaciones directas entre el régimen y los Hermanos, resultaba complicado para muchos enfrentarse a un régimen que alegaba defender lo mismo que tales movimientos.

Ante tal panorama, los Hermanos no tendrían fácil la revalorización de su actividad al haber visto su imagen dañada, y siendo culpados por la pérdida ingente de vidas en Hama, además de encontrarse relativamente aislados en un entorno regional favorable a Damasco y hostil a su propuesta. Después de una decadente década de los noventa, y tras la llegada de Bashar al-Asad al poder de forma bastante fluida, unida a su desplante ante la oferta que le hicieron los Hermanos de colaborar con él para hacer realidad el desarrollo de país, como hemos visto, la organización decidió retomar una oposición activa al régimen después de haberse mantenido al margen durante la llamada Primavera de Damasco. Para ello, llamaron a la unidad de las filas opositoras en pro del interés nacional en su Pacto de Honor Nacional, documento fundacional resultante de la *involución* experimentada por la Hermandad en los años posteriores al desastre de Hama, proceso en el que se recuperó el espíritu original de Mustafa al-Siba'i como la mejor manera de servir a Siria y ejercer su oposición al régimen.

En definitiva, los Hermanos, tras cruzar el umbral del infierno en Hama, se debatieron entre dos *opciones*: la democrática y la armada. La democrática primó no sin dificultades y se perfiló como esa escogida por sus líderes que incluso reniegan de los años de radicalización de Sa'íd Hawa (incluso Saad al-Din, dejando atrás su línea más combativa, llamaría a la unidad entre suníes y chiíes y propondría soluciones al problema del sectarismo en Siria del que

democrática o una democratización, sino que es la forma y la medida de la separación o integración lo que marca la diferencia”. Una integración cosmética no podía resultar en una apertura del sistema.

responsabilizaba al régimen), lo cual nos lleva a hablar de un nuevo episodio de adopción de la *opción democrática del islamismo* por parte de los Hermanos Musulmanes.

Esta opción, como veremos se desarrollaría durante la primera década de gobierno de Bashar al-Asad en la que los Hermanos insistieron en la firmeza de sus convicciones para volver a la escena política siria como un actor principal comprometido con los principios básicos de la democracia y abierto al diálogo con todas las fuerzas políticas, exactamente igual que había hecho durante la época de Siba'i.

5. Bashar I de Siria, nuevos intentos de reconciliación:

5.1. Introducción:

Tras padecer una larga enfermedad durante la cual se había concentrado en preparar una sucesión tranquila y sin oposición interna para su hijo Bashar al-Asad, el 10 de junio de 2000 moría Hafez al-Asad, el presidente que más tiempo había ejercido el cargo en Siria: 29 años. La decisión de Hafez al-Asad de delegar el poder en su hijo tenía que ser ratificada por los aparatos legislativo y ejecutivo a fin de convertirlo en candidato presidencial legítimo sometido posteriormente a referéndum popular. De que este proceso saliera como debía y no presentara problemas derivados de posibles luchas internas de poder ya se había ido encargando el ex presidente al purgar a determinados cargos que pudieran suponer un problema para ello⁶⁴⁸. Por consiguiente, solo aquellos que pudieran garantizar un proceso sin tropiezos recibieron la tarea de supervisar tan crucial momento; a saber, los fieles a Hafez al-Asad: Abd al-Halim Khaddam (que ejerció de presidente interino durante la semana que duró el proceso de traspaso de poder, aun despojado de algunos de sus anteriores poderes, y vicepresidente hasta 2005), Mustafa Tlass (ministro de Defensa hasta 2004) y Faruq al-Sharaa (ministro de Asuntos Exteriores hasta 2006 y posteriormente vice Presidente).

A pesar de estar rodeado por esta llamada “vieja guardia” del régimen, que no parecía dispuesta a abrir los grilletes del autoritarismo, las expectativas puestas en Bashar al-Asad eran grandes en este sentido. Estudiante de medicina que además había pasado un año formándose en oftalmología en Londres, casado con una mujer nacida y criada en Gran Bretaña aunque de origen sirio, Asma al-Akhras, ambos de apariencia moderna vestidos con trajes de “corte occidental”, se esperaba de él que modernizara el país y ampliara el prácticamente inexistente margen de libertad en el mismo.

No obstante, la forma misma en la que Bashar al-Asad accedió al poder ya resultaba reveladora de una continuidad con el anterior sistema, pues su llegada exigió un cambio en la Constitución hecho a su medida. Según el artículo número 83 de la Constitución promulgada por su padre en 1973, el presidente del país debía tener 40 años cumplidos. Bashar al-Asad tenía 34 en el momento del fallecimiento de aquel⁶⁴⁹. Así, en una reunión urgente del Consejo del Pueblo (nombre con que se designa al Parlamento en el país), se aprobó el cambio de la Constitución para que la edad mínima para poder ser candidato al más alto cargo del Estado fueran 34 años y Bashar al-Asad pudiera presentarse a un referéndum de confirmación en la Presidencia en el que obtuvo un 97,3% de los votos.

⁶⁴⁸ En Sezgin, Y. (2002). “The October 1998 Crisis in Turkish-Syrian Relations: A Prospect Theory Approach”. En *Turkish Studies*, vol.3, n.2.:59, se detalla cómo perdieron su posición importantes figuras hasta 1998, en su mayoría pertenecientes al círculo de su hermano Rifaat al-Asad: el propio Rifaat dejó de ser Vicepresidente en materia de seguridad, Hikmat Shihabi fue apartado del cargo de Jefe del Estado Mayor, y Abd al-Halim Khaddam (del que se hablará posteriormente), aunque se mantuvo como vicepresidente y fue uno de los garantes de que la transición fuera pacífica, perdió sus competencias en materia de relaciones exteriores, de las que Bashar al-Asad se fue ocupando hasta que llegó al poder. A ellos les seguirían cambios y sustituciones en los diversos mandos del ejército y la seguridad.

⁶⁴⁹ El comunicado presidencial sobre el cambio del artículo 83 de la constitución puede consultarse aquí: <http://www.news-bank.net/cached-version.aspx?id=hrm-236943> [Consulta: 12/10/2014].

A continuación, exploramos la etapa de presidencia de Bashar al-Asad y la estrategia seguida por los Hermanos Musulmanes en la nueva etapa bajo el liderazgo predominantemente alepino encabezado por Ali Sadr al-Din al-Bayanouni, apoyado en una figura clave en la renovación o vuelta a los orígenes ideológicos de la Hermandad: Zuhair Salim. Ello a pesar de que para algunos como el ex líder Riad Shaqfa “no se trata de una revisión del pensamiento, sino de una reconfiguración del mismo, con las mismas ideas de Siba’i, pero adaptadas a la lógica de la época”⁶⁵⁰. Una reconfiguración o revisión que, según Al-Bayanouni, “no ha cambiado desde mi liderazgo”⁶⁵¹.

5.2. El ascenso al poder de Bashar al-Asad: la reforma truncada

5.2.1. El discurso de investidura

A tenor de lo comentado anteriormente sobre la juventud del nuevo presidente y su apariencia de líder ‘civil’ –de hecho su entrada en el escalafón del ejército se había producido tan solo años antes y a instancias de su padre-, ciertos analistas habían visto en él un *élan* reformador que había dado muestras de su intención de modernizar el país y abrir la veda de las libertades contra una vieja guardia caduca. Sin embargo, cuando se examina su discurso de investidura⁶⁵², una serie de elementos llaman la atención precisamente por apuntar en la dirección contraria. Lejos de establecer una separación o un viraje en el rumbo del país, Bashar al-Asad no dejó de hacer referencia a la grandeza de su progenitor, asegurando que los desafíos a los que debía enfrentarse la nación no serían difíciles de solventar.

“Y esta facilidad se debe a que el líder eterno⁶⁵³ nos dejó preparada una sólida base y un gran legado de valores y principios que él defendió y a los que se aferró durante toda su vida [...] (con los que) podemos partir con fuerza y confianza hacia el deseado futuro”⁶⁵⁴. Por tanto, Bashar al-Asad se perfilaba como una continuación de su padre y, por ende, de la vieja guardia, aun cuando hablaba de la necesidad de desarrollar ese legado, un desarrollo que bien puede entenderse como una mayor consolidación del régimen ahora bajo su mando. Partiendo de ese camino trazado por su progenitor, Asad decía lo siguiente:

“Hoy igual que ayer digo que no busco simplemente ocupar un puesto ni pretendo huir de mis responsabilidades, pues el puesto en sí no es un objetivo, sino que es un medio para lograr un objetivo [...] y habrá quien diga que el puesto da legitimidad, pero la legitimidad es ante todo la

⁶⁵⁰ Entrevista con Muhammad Riad Shaqfa en Estambul (15/08/2014).

⁶⁵¹ Entrevista con Ali al-Bayanouni en Estambul (13/08/2014). Sobre esto, Omar Mushaweh matizaba que “con el retorno al interior, cambiarán algunas ideas que se perfilaron en el exterior durante la revisión, porque el contacto con la sociedad influye mucho; es decir, el cambio de contexto, tal y como pasó con el Imam al-Shafi’i, que hizo fatwas diferentes para Iraq y Siria”. Al-Shafi’i (767 Gaza – 820 Al Fustat, Egipto), conocido como *Sheij al-Islam* (sabio de la religión), fue el fundador de una de las cuatro escuelas jurídicas del islam suní, que combina los principios del Corán y los hadices del Profeta con la razón humana, que sirvió de base para la creación de sistemas locales independientes de legislación.

⁶⁵² Disponible en su versión original en árabe en <http://all4syria.info/newcd/speech/5.html> [Consulta: 09/04/2014]. La traducción del mismo es de la autora.

⁶⁵³ A Hafez al-Asad se le identifica con el epíteto de *qa’iduna ila al-abad* (nuestro líder eterno), que llevaba consigo el mensaje eterno (*al-risala al-jalida*) del Baaz.

⁶⁵⁴ Discurso de investidura de Bashar al-Asad, disponible en <http://all4syria.info/newcd/speech/5.html> [Consulta: 09/04/2014].

voluntad del pueblo y sus deseos. [...]. Y cuando este puesto lo ocupa alguien que no siente responsabilidad alguna, (el resultado es el ejercicio de) [...] una autoridad sin responsabilidad, que es la base de la holgazanería y el caos”⁶⁵⁵.

Con esta declaración, Bashar al-Asad se erigía como un candidato que reunía las cualidades perfectas para el puesto que ocupaba, lo que suponía ya un adelanto de cara a la celebración de interminables reelecciones como había sido el caso en la época de su padre (en 2007 volvió a presentarse, ya que el referéndum había de celebrarse cada siete años y nuevamente superó el 90% en unas elecciones sin contrincante). Así, Bashar al-Asad –ya desde el inicio- no parecía dispuesto a ceder ni un ápice de poder que pudiera derivar en el “caos”⁶⁵⁶.

Del mismo modo, quizá justificando el mantenimiento de los prohombres del régimen en sus puestos y la senda que seguiría durante su presidencia, aseguraba que:

“Muchos piensan que el pensamiento renovador está ligado a la edad; es decir que es más común encontrarlo entre los jóvenes; sin embargo, esta afirmación no es del todo precisa porque hay quien llega a su juventud con un pensamiento prematuramente petrificado, y quien abandona la vida aun estando su pensamiento en pleno auge de vitalidad, renovación e innovación”⁶⁵⁷.

Sin embargo, su deseo de renovación era cuanto menos cuestionable al insistir en que antes de hablar de “prácticas democráticas”, como las elecciones o las libertades, era necesario albergar un “pensamiento democrático”, que –puede deducirse- no estaría presente entre la población siria.

“La democracia es un deber que tenemos hacia los demás antes de ser un derecho propio, y el pensamiento democrático es su base, mientras que las prácticas democráticas constituyen el edificio en sí; y todos sabemos que cuando la base es débil, el edificio puede debilitarse o desplomarse con una simple sacudida o sin ninguna razón aparente”⁶⁵⁸.

Por ello, Bashar al-Asad no recomendaba calcar el modelo occidental de democracia, ya que ello supondría empezar a construir el edificio por el tejado, sin tener en cuenta el largo proceso histórico vivido por otros países.

Por tanto, “debemos tener nuestra propia experiencia democrática que emana de nuestra historia, cultura, y civilización [...] para erigir un edificio capaz de mantenerse contra los embates por fuertes que sean”. Para el recién nombrado presidente, el Frente Nacional

⁶⁵⁵ Discurso de investidura de Bashar al-Asad, disponible en <http://all4syria.info/newcd/speech/5.html> [Consulta: 09/04/2014].

⁶⁵⁶ Desde el comienzo de la revolución en 2011, Asad repitió esta misma máxima por boca de sus representantes y en sus discursos, insistiendo en que solo él salvaguardaba la estabilidad en Siria.

⁶⁵⁷ Discurso de investidura de Bashar al-Asad, disponible en <http://all4syria.info/newcd/speech/5.html> [Consulta: 09/04/2014].

⁶⁵⁸ Especialmente interesante es el hecho de que 11 años después, en una entrevista con el *Wall Street Journal*, Basar al-Asad no tuviera reparo en manifestar que en Siria aún hacían falta cuatro o cinco generaciones para adquirir plenamente ese pensamiento democrático que preparara al pueblo para la democracia. Al-Asad, B. (2011b). Entrevista en el *Wall Street Journal*, 31 de enero. Disponible en: <http://online.wsj.com/articles/SB10001424052748703833204576114712441122894> [Consulta: 19/10/2014].

Progresista⁶⁵⁹ “es un ejemplo democrático”, que ha de ser desarrollado, pero no cambiado. Ello se debe a que “es preciso evitar repetir conceptos y términos sin analizar su contenido, pues muchas ideas pueden servir a nuestras necesidades, pero no asimilarlas de la forma adecuada puede convertirlos en conceptos negativos”.

Con esto, no es de extrañar pues, que los métodos de vigilancia y presión social ya utilizados en la época de su antecesor en el cargo se perpetuasen en nombre de la defensa de la transparencia en la gestión administrativa y económica, como parte del proceso de desarrollo del país y las instituciones. En consecuencia, era preciso “activar y desarrollar los aparatos de vigilancia y censura del Estado y apoyarlos”, con las consecuentes prebendas y corrupción necesarias para el mantenimiento de los lazos clientelares que sostienen el régimen⁶⁶⁰.

Por último en su discurso, el nuevo líder recurría a la ocupación israelí del Golán para denotar su incesante defensa de la soberanía nacional y del retorno de las tierras ocupadas como paso previo a cualquier negociación de paz. Con ello, el discurso de resistencia, revestía al nuevo presidente de una legitimidad de la que otros presidentes de otros países árabes no podían hacer gala.

5.2.2. La llamada ‘primavera de Damasco’

A pesar de que Bashar al-Asad contaba con la fidelidad y el apoyo de los prohombres en que Hafez al-Asad había puesto su confianza para supervisar el relevo, lo cierto es que el heredero tenía que enfrentarse a una serie de factores que podían complicar su permanencia en el poder. Entre otros⁶⁶¹, la necesidad de legitimarse como continuación de un líder que había creado un culto en torno a su persona minuciosamente detallado por Lisa Weden⁶⁶², lo que impedía la realización de cualquier cambio que pusiera en riesgo la supervivencia de un régimen engranado y centralizado en la persona de Asad padre. Así, Bashar al-Asad, en realidad, no podía tener una verdadera voluntad de reforma sabiendo que su supervivencia como presidente exigía el mantenimiento de un *statu quo*. Por ello, como bien afirman Ignacio Álvarez-Ossorio e Ignacio Gutiérrez de Terántodas las elucubraciones sobre los deseos de Bashar al-Asad de avanzar por el camino de la libertad y la democracia carecían en su mayoría de “sustento real”⁶⁶³.

Lo que sí es cierto es que Bashar al-Asad, tras su acceso al poder, comenzó a rodearse de sus propios círculos clientelares sustituyendo hasta 42 de los 47 puestos del círculo primario de

⁶⁵⁹ Grupo de partidos de ideología de izquierda y nacionalista que, como se dijo anteriormente, ejercían de satélites del partido dominante Baaz para dar una imagen de pluralismo a sabiendas de que este tenía reservada la mayoría parlamentaria desde que en 1971 Asad padre decretara que 87 de los 173 escaños debían reservarse a ese partido.

⁶⁶⁰ Álvarez-Ossorio, I. y Gutiérrez de Terán, I. (2009). “La república hereditaria siria: el fracaso de una transición”. En *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona, Bellaterra: 283.

⁶⁶¹ Leverett, F. (2005). *Inheriting Syria: Bashar's Trial by Fire*. Washington D.C., The Brookings Institution: 27-37.

⁶⁶² Weden, L. (1999). *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric and Symbols in Contemporary Syria*. Chicago, The University of Chicago Press.

⁶⁶³ Álvarez-Ossorio, I. y Gutiérrez de Terán, I. (2009). *Op. cit.*: 282.

poder en el período comprendido entre 2000 y 2004⁶⁶⁴. No tanto, como se pudo comprobar, para realizar reformas, sino para mantener la estructura y asegurar que no encontraría potenciales adversarios, especialmente en su hermano pequeño Maher y su cuñado Asef Shawkat, ambos con importantes aspiraciones de detentar cierta autoridad.

Sin embargo, a pesar de que el nuevo presidente no era otro que el hijo de Hafez al-Asad, la llegada de Bashar al-Asad trajo consigo, promovido por el propio presidente, que quizá no confiaba en que tuviera tal eco, un envalentonamiento de la sociedad civil, que comenzó a organizarse e inaugurar cientos de asociaciones en lo que ha venido a llamarse la 'primavera de Damasco'. Su nombre había venido inspirado por la primavera de Praga, período de liberalización económica en Checoslovaquia en 1968 que pretendía avanzar hacia un sistema que mantuviera los principios socialistas, pero que abandonara progresivamente los aspectos más totalitarios que caracterizaban al modelo soviético durante la guerra fría. Durante este período que apenas duró unos meses se puso en libertad a 740 presos políticos⁶⁶⁵ -un gesto que incitó en cierta medida a la oposición política, incluidos los Hermanos, y a la sociedad civil- y proliferaron los salones culturales y foros de discusión cuya apertura se autorizaba. Entre ellos, destacó el foro de Amigos de la Sociedad Civil Siria liderado por Riad Seif, parlamentario independiente crítico con el gobierno cuyo foro fue cerrado y él encarcelado por "haber intentado cambiar la constitución por medios ilegales"⁶⁶⁶ al proponerse la creación de una especie de partido político (el Movimiento por la Paz Social, anunciado el 31 de enero de 2001) que no entrara dentro del Frente Nacional Progresista. Dicho frente era el único margen permitido para los partidos, como el propio Basar al-Asad había recordado en su discurso de investidura. Otro foro, que logró mantenerse hasta 2005 pero cuya trayectoria en la clandestinidad había comenzado en 1980, era el de Yamal al-Atassi, la Agrupación Nacional Democrática⁶⁶⁷.

Ante ese relativo margen de libertad⁶⁶⁸, un nutrido grupo de los representantes de la sociedad civil y partidos políticos no reconocidos se atrevieron a echar un pulso al régimen en el cual los Hermanos no tuvieron ningún papel digno de mención, y fue liderado por políticos e intelectuales laicos además de los partidos kurdos ilegales en Siria. En septiembre del mismo año 2000, cuando los Hermanos aún no se habían pronunciado sobre los primeros dos meses de gobierno de Bashar al-Asad, un grupo de intelectuales y miembros de la sociedad civil firmaron el llamado Manifiesto de los 99⁶⁶⁹, que fundamentalmente exigía la liberación de los presos políticos (lo que implícitamente concernía a los Hermanos), el levantamiento del estado

⁶⁶⁴Perthes, V. (2004). *Syria Under Bashar al-Asad: Modernisation and the Limits of Change*. Londres, Oxford University Press: 94.

⁶⁶⁵ Lesch (2005). *The New Lion of Damascus: Bashar al-Asad and Modern Syria*. New Haven, Yale University Press: 85.

⁶⁶⁶Perthes (2004). *Op. cit.*: 94.

⁶⁶⁷George, A. (2003). *Syria: Neither Bread, Nor Freedom*. Londres, Zed Books: 51.

⁶⁶⁸ Puede consultarse una publicación anterior nuestra sobre esta etapa y su relación con los factores que desembocaron en la revolución de 2011 en Ramírez, N. (2011a). "Siria: Crónica de una represión anunciada". En *Revista CIDOB d'afers internacionals*, n. 96: 176-178.

⁶⁶⁹ Su versión en inglés puede leerse en Leverett, F. (2005). *Op. cit.*: 203. El texto original en árabe, publicado de nuevo en 2011 por Hassan Abbas, intelectual opositor sirio, puede encontrarse aquí: <http://www.all4syria.info/Archive/945> [Consulta: 12/10/2014].

de emergencia y una plena libertad de prensa, expresión y asociación, concluyendo con: “Ninguna reforma, ya sea económica, administrativa o legal puede lograr la tranquilidad y la estabilidad para nuestro país si no va de la mano de la deseada reforma política, que es la única que puede hacer virar a nuestra sociedad hacia las costas de la seguridad”⁶⁷⁰.

Del mismo modo que los Hermanos habían asegurado en sus intentos de negociación previos que el régimen se negaba a reconocerlos y no se tomaba en serio ni escuchaba realmente sus peticiones, este heterogéneo grupo redactor del manifiesto no corrió mejor suerte. Es decir, que ante las mejoras en la vida política, social e intelectual que pedía el anterior documento, el régimen se limitó a hacer oídos sordos, sin ni siquiera considerar a dicho conjunto como un interlocutor. Sin embargo, los representantes de la sociedad civil y de la oposición política, desde el Comité para la Restauración de la Sociedad Civil (creado un par de meses antes de la muerte de Hafez al-Asad por el opositor Michel Kilo y que sería cerrado en 2005 como veremos posteriormente), no abandonaron su empresa y prepararon en diciembre de 2000 un borrador que se conoce como Manifiesto de los 1000, que recoge y amplía las anteriores peticiones⁶⁷¹. Lo más destacable era la petición de que se instaurara una ley electoral democrática que permitiera la conformación de un parlamento real (dominado hasta el momento por el partido Baaz del que se cuestionaba el hecho de que fuera líder de la sociedad y el Estado⁶⁷²), junto con la independencia del poder judicial. Así, lo que este nuevo texto hacía en realidad era pedir que se estableciera lo que Bashar al-Asad había llamado en su discurso “prácticas democráticas”, denotando la existencia de un “pensamiento democrático” en el país (al menos entre intelectuales y políticos, así como defensores de los Derechos Humanos).

Dado que el texto no fue censurado en Siria, a pesar de que se había conocido de su existencia por medio de una filtración en la prensa libanesa, podría pensarse que desde entonces aumentó el margen de libertad de expresión asociación o incluso inmersión en el juego político. Sin embargo, esta breve experiencia de apertura, en la que Hermanos no participaron directamente, pero de la que sabían que cualquier logro podría beneficiarles, se esfumó rápidamente con la nueva detención (un gran número de ellos ya habían experimentado períodos de cárcel) de muchos de los intelectuales implicados. La llamada primavera de Damasco dio paso a un gélido invierno, que se podría haber augurado mediante una lectura hipercrítica del discurso de investidura de Bashar al-Asad, pero que en aquel momento

⁶⁷⁰ *Ibidem*.

⁶⁷¹ Recogido en George, A. (2003). *Op. cit.*: 182-188. La noticia con la filtración en árabe está disponible en: Al-Hayat (2001). “Yad’am mubadarat al-Asad... wa-l-sulta tastabiquhu bi-ilgha’ al-ahkam al-’urfiyya. Bayan al-alf yutalib bi-l-dimuqratiyya wa ihiya’ al-muytama’ al-madani fi Suriya” (Apoya la iniciativa de Asad... Y las autoridades se adelantan eliminando el derecho consuetudinario. La Declaración de los 1000 exige democracia y la resurrección de la sociedad civil en Siria), 12 de enero. Disponible en: <http://goo.gl/FOkpZF> [Consulta: 12/10/2014]. Puede también leerse la reacción de algunos firmantes, como Michel Kilo, ante la filtración en Al-Gawi, R. (2001). “Michel Kilo l-l-Sharq al-Awsat: fuyi’na bitasrib wathiqat al-muthaqafin al-suriyin ila suhuf jariyyiya” (Michel Kilo para *Al-Sharq al-Awsat*: nos ha sorprendido la filtración del documento de los intelectuales sirios a periódicos extranjeros). En *Al-Sharq al-Awsat*. Disponible en: <http://classic.aawsat.com/details.asp?article=21803&issueno=8085#.VEPnO1czfP5> [Consulta: 12/10/2014].

⁶⁷² Según el artículo 8 de la Constitución vigente hasta 2012.

resultaba complicado. En retrospectiva pues, sí es posible descifrar que poco iba a cambiar si se tienen en cuenta las reiteradas alusiones a la necesidad de actuar con “responsabilidad”.

Aunque el régimen recurrió a la represión, no evitó con ello que el grupo de Michel Kilo publicara un nuevo manifiesto: *Hacia un contrato social en Siria*⁶⁷³ en que la llamada a la democracia era muy explícita, y se ponía como requisito previo para la solución de otras cuestiones como la recuperación de las tierras ocupadas, el desarrollo económico y la victoria sobre la hegemonía sionista. Además, se pedía la abolición del sistema clientelar (en el cual el régimen se apoyaba), ya que todos los ciudadanos debían ser tratados como iguales ante la ley, una ley que debía ser la única soberana del país.

De todos los foros abiertos en ese escaso período de tiempo entre 2000 y 2001, solo quedaba el de la familia Atassi, que logró mantenerse abierto hasta 2005, un foro que había logrado aunar a las tendencias islámicas y laicas en los primeros años de gobierno de Asad hijo. En ese mismo año emitió un comunicado, con la excusa del rechazo internacional que rodeaba a Siria en ese momento a raíz del asesinato del ex presidente Rafik al-Hariri en Líbano, exigiendo que se abrieran los canales de diálogo con todos los grupos (incluyendo de forma explícita por primera vez a los Hermanos Musulmanes). Sin embargo la desaparición del foro vino motivada por la lectura, de boca del escritor Ali al-Abdallah, de un comunicado de Ali Sadr al-Din Al-Bayanouni que poco gustó al régimen, el cual ordenó el cierre del foro y detuvo en mayo de 2005 a Al-Abdallah⁶⁷⁴. En el polémico documento quedaba patente que los Hermanos rechazaban la violencia y que deseaban colaborar en el proceso de cambio en el país:

“Nuestra organización ha afirmado la necesidad de rechazar la violencia en todas sus formas, lo cual es una petición nacional que engloba a todos los grupos y sectores del país. También hemos llamado al establecimiento de un Estado civil y moderno, y hemos alejado de las mentes el fantasma del Estado religioso en su concepción teocrática, que muchos –por error- consideraban una sombra ligada a nuestros objetivos a corto y largo plazo. El Estado moderno [...] es el paraguas integrador que se eleva sobre la sólida base de la voluntad popular libre y transparente, y es la mejor forma de edificar una Siria moderna que sirva de modelo [...]. Así, entre el compromiso del rechazo a la violencia y la exigencia de que se rechace, y el establecimiento de un Estado moderno como petición social, hemos afirmado y seguimos afirmando que el principio de ciudadanía activa es la base y el parámetro sobre el que se erigen los derechos y los deberes”⁶⁷⁵.

Sin embargo, ya en 2001 el propio régimen sirio certificó la defunción de la primavera de Damasco. Su brevedad –apenas unos meses- es comparable, como decíamos, a la de Praga. Si esta terminó con la reimposición del dominio de la URSS, que invadió el país, la siria terminó con una declaración de intenciones del régimen que significaba una restauración del orden

⁶⁷³ Recogido en George, A. (2003), *op. cit.*: 189-193.

⁶⁷⁴ Samir Nachar recordaba esa etapa como una en la que todos confiaban en la necesidad de incorporar a los Hermanos Musulmanes y que, de hecho, Al-Bayanouni no había querido firmar uno de los manifiestos emitidos por este grupo para no ponerlos en peligro. Sin embargo, “pensamos que leer una carta de apoyo sin más no tendría esas consecuencias” (entrevista en Estambul, 15/08/2014).

⁶⁷⁵ Abd Allah, M. A. (2005). “Al-ajta’ al-talatha” (Los tres errores). En *Shafaf al-Sharq al-Awsat*, 17 de julio. Disponible en:

http://www.mettransparent.com/old/texts/mohamed_ali_abdullah_three_mistakes_of_president_assa_d.htm [Consulta: 10/04/2014].

previo. En el periódico *Al-Munadil*, se publicaba el 17 de febrero de 2001 la “Circular n. 1075” en la que podía leerse:

“El desarrollo que no es dirigido por una fuerza masiva, capaz y popular está abocado a la anarquía y, posiblemente, al colapso [...] (Así, aquellos que) piden la erradicación de la unidad nacional y la estabilidad y (piden un cambio político buscan) la vuelta atrás al período de ocupación extranjera, golpes de Estado, tensión, anarquía y regresión social y económica”⁶⁷⁶.

En consecuencia, ya desde su instauración, el ‘nuevo régimen’ demostraba que cualquier atisbo de cambio no podría en ningún caso suponer un desafío a su estabilidad, de la cual se erigía como garante. El mero hecho de que el hijo heredara la presidencia de su padre había sido ya sintomático de que el cambio sería poco perceptible, especialmente en su política hacia los Hermanos Musulmanes como se verá en sucesivos apartados.

5.3. El Pacto de Honor Nacional

Según Seth Krummrich, en la primera década del siglo XXI, los Hermanos Musulmanes se vieron ante una serie de factores que podían facilitar su configuración como alternativa al régimen de los Asad. El primero de ellos fue la muerte de Hafez al-Asad y la sucesión por parte de su hijo, a la que se sumaba la evolución de la Hermandad hacia una “estrategia democrática orientada a la paz”⁶⁷⁷. Prácticamente un año después de la llegada de Bashar al-Asad al poder en Siria, los Hermanos Musulmanes publicaban el documento, analizado en el anterior capítulo y disponible en el anexo I, por el cual volvían a presentarse como parte activa de la oposición política al régimen de Bashar al-Asad, el Pacto de Honor Nacional. Sin embargo, el transcurso de tantos meses entre la investidura del presidente sirio y la publicación de este documento merece cierto detenimiento⁶⁷⁸. Es decir, que ante la obviedad de que Bashar al-Asad sustituiría a su padre en el poder, resulta extraño que los Hermanos no hubieran preparado con antelación una respuesta para condenar el establecimiento de la primera república hereditaria árabe.

Sin embargo, al llegar Bashar al-Asad al poder, la Hermandad liderada por Bayanouni, apoyada en una estrategia más conciliadora que la del ala hamauí –como se pudo comprobar en los episodios analizados anteriormente- decidió dar una nueva oportunidad al presidente sirio, aunque no aprobaban el camino por el que había accedido al poder; a saber, el cambio de la Constitución. “A Bashar le precede una importante herencia de gobierno totalitario. Sin

⁶⁷⁶ En George, A. (2003). *Op. cit.*:79. Palabras bastante similares a las pronunciadas por Bashar al-Asad en una entrevista publicada en *Al-Sharq al-Awsat* el 8 de febrero de 2001 donde expresó que: “Cuando las consecuencias de una acción afectan a la estabilidad de la patria, hay dos posibilidades... El responsable es un agente externo que actúa en nombre de una potencia extranjera, o bien, es alguien que actúa con la intención de perjudicar a la patria”. Recogida en Lesch, D. (2005). *Op. cit.*:92.

⁶⁷⁷ Krummrich, S. (2007). *Shaping Jihadism: How Syria Shaped the Muslim Brotherhood*. California, Naval Postgraduate School. Tesis de máster: 40.

⁶⁷⁸ Esta tardanza no pasó desapercibida: “Cuando comenzó la nueva era, el 10 de junio de 2000, la postura de los Hermanos Muulmanes fue mucho más moderada que la del resto de opositores, y no se volvieron más intransigentes hasta el 3 de abril de 2005, en el marco de la crisis de la autoridad siria sobre Líbano”. Sayyid Rasas, M. (2013). “Ma’zaq al-Ijuan al-muslimin” (El atolladero de los Hermanos Musulmanes). En *Al-Hayat*, 28 de abril. Disponible en: <http://alhayat.com/Details/507933> [Consulta: 12/10/2014].

embargo, no tiene responsabilidad alguna de lo ocurrido en el pasado en Hama o cualquier otro lugar, sino que es responsable exclusivamente de lo que suceda una vez haya jurado el cargo (en una clara invitación a abrazar un sistema plural y democrático, alejado de la represión anterior)⁶⁷⁹. Por ello, le pedía que, habiendo sido varios miles de sus miembros liberados en la década final del siglo XX, se liberase a los 4.500 que aún estaban en prisión y se permitiera volver a Siria a los 5.000 que aún permanecían en el exilio con todos sus familiares. El grado de exageración o precisión en las cifras es difícilmente verificable ya que el total de miembros de la Hermandad antes del episodio de Hama es desconocido y ni los propios Hermanos lo saben (o al menos afirman desconocerlo⁶⁸⁰), pues suelen recurrir a cifras redondeadas y a estimaciones personales.

Además de dar una oportunidad a Bashar al-Asad, dos días después de la muerte de Hafez al-Asad y antes de que Bashar al-Asad fuera investido como presidente, Ali Sadr al-Din al-Bayanouni hacía la siguiente declaración: "Parece que puede darse un cambio de actitud respecto a nuestra política y a las libertades en Siria, y estamos preparados para responder positivamente y participar en las transformaciones"⁶⁸¹.

Para comprender estas expectativas puestas en el nuevo presidente, a pesar de ser el hijo del responsable de que los Hermanos fueran expulsados del país, es necesario ponerlas en contexto y recordar las dificultades que los Hermanos estaban sufriendo en su exilio jordano desde la llegada del rey Abdallah al trono en 1999, un año antes de la investidura de Bashar al-Asad. Con el objeto de mejorar las relaciones con la vecina Siria, el rey jordano cerró la sede de los Hermanos en Ammán e impidió la celebración de la reunión bienal del Consejo Consultivo, que hubo de reunirse en Bagdad, donde Saddam Hussein los seguía recibiendo y donde se reencontraron las facciones alepina y hamauí, esta última liderada como años atrás por Adnan Saad al-Din. Sin embargo, este último no sería readmitido en la Hermandad hasta 2009, poco antes de su fallecimiento. Posteriormente, importantes líderes de los Hermanos tuvieron que abandonar Jordania, comenzando por el propio Bayanouni, que tuvo que emigrar a Londres, seguido años después por Zuhair Salim.

Por tanto, las circunstancias y el paso del tiempo que minaba poco a poco la posibilidad de una actividad efectiva de los Hermanos en un hipotético retorno a Siria hacían necesario que los Hermanos tendieran una mano conciliadora o dieran una oportunidad al vástago de Hafez al-Asad, para intentar llegar a una apertura del sistema político en Siria en el que los Hermanos tuvieran alguna cabida.

⁶⁷⁹ Citado a partir de distintos medios por Zisser, E. (2005). "Syria, the Ba'ath Regime and the Islamic Movement". En *The Muslim World*, vol. 95: 55.

⁶⁸⁰ Entrevista con Zuhair Salim en Londres (10/06/2012).

⁶⁸¹ En EFE (12/06/2000). Citado por Fuentelsaz, J. (2010). *La imposible adaptación de los Hermanos Musulmanes al sistema egipcio: su relación con el régimen durante el mandato de Muhammad Mahdi 'Akif (enero de 2004-enero de 2010)*. Tesis doctoral: 118

5.4. Un impulso político: el programa de los Hermanos Musulmanes

5.4.1. Contexto de promulgación

En 2004, tras la anterior llamada en el Pacto de Honor Nacional a establecer una colaboración entre los distintos grupos y facciones opositoras, los Hermanos Musulmanes sirios publicaron su *Proyecto Político para la Siria del Futuro*, que a día de hoy siguen citando como referencia de su pensamiento insistiendo en que antes de la revolución popular iniciada en 2011, ellos ya habían desarrollado sus ideas y habían reformulado su estrategia veinte años después de la masacre de Hama⁶⁸².

No solo eso sino que desde las filas de los Hermanos este programa –junto con el Pacto de Honor Nacional– se considera documento fundacional de la nueva estrategia de la organización⁶⁸³ que es, en realidad, una vuelta a los orígenes de la Hermandad, basada en “el modelo de los líderes históricos de la Hermandad, Mustafa al-Siba’i e Issam al-Attar”⁶⁸⁴. Así, no deja de resultar llamativo cómo los modelos son dos figuras que desarrollaron la mayor parte de su actividad en Damasco, y que en el caso del segundo (ya que el primero falleció antes), rechazaron en gran medida la actividad armada o las transgresiones cometidas por miembros de la Vanguardia Combatiente. No obstante, Issam al-Attar en concreto no goza de consenso en el caso de los hamauíes dado que abandonó la Hermandad y tuvo –como se explicó– una postura ambivalente frente a la acción armada⁶⁸⁵. Por su parte, Sa’id Hawa, ideólogo fundamental también para comprender a la Hermandad siria como se vio en el capítulo correspondiente, no siempre es admitido quizá por ser quien inspiró la lucha armada o quizá por ser miembro de la facción hamauí, que durante el liderazgo de Al-Bayanouni (1996-2010) fue cuanto menos marginada. Con ello, los Hermanos Musulmanes pretendían desprenderse de la mala imagen de Sa’id Hawa⁶⁸⁶. En cualquier caso, no debe olvidarse que la radicalización del pensamiento de Hawa obedeció a una coyuntura de represión muy clara, nada diferente de lo que hicieron otros líderes en sus actuaciones, incluido el propio Saad al-Din. Pr consiguiente, la tradicional suposición de que los movimientos islamistas evolucionan desde posturas maximalistas a otras mucho más moderadas y compatibles con la democracia, no tiene cabida en el caso de los Hermanos sirios a los que, al analizar sus orígenes, definimos como postislamistas *avant la lettre*, que optaron en la mayor parte de su historia por la opción democrática del islamismo y fue la represión la que transformó esa actitud.

Terminada por decreto la llamada primavera de Damasco, de la que los Hermanos se habían mantenido a un cierto margen prudencial, la organización decidió expresar su visión política en este completo documento de más de 190 páginas y que se divide en unos principios generales sobre la referencia ideológica del programa y una aplicación más o menos práctica del mismo.

⁶⁸² Entrevista con Ali Sadr al-Din al-Bayanouni en Londres (01/08/2011).

⁶⁸³ Se repartió una copia junto a cada ejemplar de la primera entrega del periódico que los Hermanos distribuyen en el interior desde febrero de 2013.

⁶⁸⁴ Entrevista a Zuhair Salim recogida en Lefèvre, R. (2013c). *Ashes of Hama: The Muslim Brotherhood in Syria.*, Londres, Hurst&Co: 171.

⁶⁸⁵ Entrevista a Muhammad Riad Shaqfa en Estambul (15/08/2014) y Faruq Tayfur (14/08/2014).

⁶⁸⁶ En la misma entrevista recogida en Lefèvre, R. (2013c). *Op. cit.*: 172, Salim asegura que: “Las opiniones de Sa’id Hawa no representan la estrategia e ideología actuales de los Hermanos”.

A pesar del enorme avance que supuso, la generalidad de los principios que son más bien objetivos a cumplir que una definición clara de políticas a seguir, algunos de los postulados resultan contradictorios, o al menos, ambiguos. Precisamente coincidiendo con Siba'i, estos postulados borrosos giran en torno a la mujer, la idea del laicismo y algunas libertades personales. Así, puede afirmarse que el énfasis en desarrollar un discurso contrario al del Baaz es lo que ha minado el perfilamiento de un ideario más claro y directo. De hecho, más preocupados por la compatibilidad con la *shar'ia* que con la propia compatibilidad interna de los diversos puntos, el documento va amparado por otro que se publicó por separado para quien desee consultar los juicios jurídicos sobre cada punto⁶⁸⁷.

Al igual que con el Pacto de Honor Nacional, los Hermanos no pretendían erigirse como un único actor, sino que buscaban el consenso:

“Presentamos nuestro programa a todos los hijos de la patria para resurgir todos juntos, dando la bienvenida a cualquier aplicación global o parcial del mismo por parte de los individuos, de las autoridades y de la sociedad, intentando colaborar entre todos en la misma dirección, insistiendo en que cuando nos basamos en el islam con su moderación y templanza no pretendemos representar a todos los musulmanes ni ser responsables de nadie en nombre del islam, sino portadores de un proyecto que presentamos a la gente”⁶⁸⁸.

Para algunos, como Muhammad Dibo, los Hermanos habían comprendido bien cómo el régimen usaba la carta de los islamistas para asustar a la población con su supuesto programa fundamentalista y “comenzaron una revisión de su historia política en Siria, que a día de hoy sigue siendo superficial, [...] publicando en 2004 el Proyecto Político para la Siria del Futuro, que anunció su divorcio con el apoyo exterior y la acción violenta como medio para llegar al poder, para tender su mano a todas la facciones de la oposición siria, adoptando la democracia (a pesar de la fragilidad de su idea sobre la misma) y la acción pacífica gradual para llegar a la alternancia de poder y la vida democrática”⁶⁸⁹.

5.4.2. Contenidos

5.4.2.1. El Estado civil de referencia islámica

Como cualquier grupo islamista, los Hermanos Musulmanes sirios establecen una relación indisoluble entre la política y la religión que afecta a todos los aspectos de la vida⁶⁹⁰. Esta

⁶⁸⁷ *Al-mashru' al-siyasi li-Suriya al-mustaqbal* (Proyecto político para la Siria del futuro), edición propia de los Hermanos Musulmanes, Londres: 17.

⁶⁸⁸ *Doc. cit.*: 16-17.

⁶⁸⁹ Dibo, M. (2013). “Ijuan Suriya, hikayat fashl tawil” (Los Hermanos sirios: la historia de un largo fracaso). En *Maaber*, 13 de mayo. Disponible en: http://www.maaber.org/issue_may13/lookout3.htm [Consulta: 12/10/2014].

⁶⁹⁰ Y ello es precisamente lo que lleva a Hamid, Sh. (2014c). *Temptations of Power: Islamists and Illiberal Democracy in a New Middle East*. Nueva York, Oxford University Press.: 205, a insistir en que por mucho que se moderen, no se puede esperar que los islamistas, incluso aceptando la democracia, se vuelvan liberales: “Las democracias iliberales existen en todas partes, pero ya sean de derechas o de izquierdas, esa característica siempre es negociable, porque en ellas la restricción de las libertades personales o los derechos es producto de un deseo de consolidar el poder, y no algo que emana de una convicción ideológica particular. Sin embargo, el iliberalismo es algo central a la *raison d'être* islamista: se supone que han de ser iliberales” (énfasis en el original).

relación plantea, no obstante, problemas debido a la variedad de matices que se le pueden aplicar. Así, por ejemplo, podría entenderse que la no separación entre la religión y la política significa la aplicación de los valores morales presentes en aquella a esta, de forma que se eviten la corrupción o la mala gestión de gobierno basada en intereses personales⁶⁹¹. Del mismo modo, puede referirse a la aplicación de interpretaciones concretas de la religión basadas en los escritos de un jurisconsulto o ulema concreto como leyes de obligado cumplimiento y que pueden cubrir un amplio espectro de ámbitos, en muchos casos mezclando lo público y lo privado. La Hermandad siria cae en esa falta de claridad mediante la siguiente declaración de intenciones:

“El islam no separa entre la religión y la política. Si bien, no llamamos a la instauración de un Estado teocrático, porque nosotros no aceptamos el totalitarismo que disfraza la dictadura humana para hacerla parecer algo sagrado. Nosotros diferenciamos claramente entre los textos islámicos claros que no admiten otra interpretación en el Corán y la Sunna, que son textos religiosos, y las interpretaciones antiguas y contemporáneas de los musulmanes que pueden someterse a revisiones y discusiones, ya que no son sagradas”⁶⁹².

Sin embargo, dado que se trata de principios muy generales sobre su visión política, realmente no inciden en la aclaración de en qué aspectos habría un dominio claro de la religión⁶⁹³. En consecuencia, se trata de un Estado de referencia islámica que “emana de la identidad de la *umma* árabe e islámica y sus dogmas”, centrándose en su “compromiso con la ciudadanía, la representatividad, el pluralismo, la alternancia, las instituciones y la ley”⁶⁹⁴. Iremos viendo cómo se conjuga la referencia islámica con cuestiones como el pluralismo o las libertades para intentar configurar una imagen más clara del programa de los Hermanos que, por su extensión y generalidades, resulta confuso en ocasiones.

El primer problema al que nos enfrentamos y el fundamental es el propio término “Estado civil de referencia (o marco) islámica”, que es el que los Hermanos defienden en contraposición a un Estado teocrático o de dominio militar⁶⁹⁵. Este concepto, el Estado civil, resulta

⁶⁹¹ Zuhair Salim hacía mucho hincapié en este aspecto (entrevista en Londres, 10/06/2012)

⁶⁹² *Doc. cit.*: 35.

⁶⁹³ Lo mismo sucede con un escrito emitido por el Organismo de Fundamentación Legal (هيئة التأصيل الشرعي) de la Hermandad, en el cual concluyen que el estado de referencia islámica al que aspiran se diferencia de un estado laico en que la ley se elabora a partir de la razón y la inspiración (divina, es decir, los designios de Dios recogidos en el corpus de la sharía). Esto exige mayor esfuerzo intelectual debido a la ambigüedad de la mayoría de textos de esta fuente. El estado laico es aquel en que la legislación se basa exclusivamente en la razón, sin extraer leyes de los principios establecidos por Dios. Del mismo modo, concluyen que, al ser los encargados de gobierno hombres comunes que no se consideran intermediarios entre Dios y el hombre, estos no son infalibles en sus interpretaciones de las fuentes. En consecuencia el estado civil de referencia islámica sería ese que aúna la razón y la inspiración divina en la formulación de sus leyes, acercándose más al estado laico en sus características de soberanía popular que el estado religioso. Hay'at al-ta'sil al-shar'i (2014). “Al-dawla al-madaniyya wa-l-dawla al-diniyya” (El Estado civil y el Estado religioso). En *Al-Ahd*, n. 32, 1 de julio: 8.

⁶⁹⁴ *Doc. cit.*: 16.

⁶⁹⁵ Según Al-Bayanouni, el Estado islámico es claramente civil porque “quien lo gobierne no queremos que lo haga como si se tratara del Profeta”, pero lo que sí ha de ser es un estado “que se inspire en los valores del islam, que conforman la identidad de la sociedad, tal y como sucede en un estado socialista, donde el socialismo es la identidad de la nación” (entrevista en Estambul, 13/08/2014). En la misma línea, Omar Mushaweh considera que “el islam o la referencia islámica reconoce la existencia de un

especialmente confuso porque no existe una definición clara del mismo y su uso varía en gran medida según el bagaje de pensamiento de quien lo utiliza. Aunque parece que fue acuñado por los Hermanos Musulmanes en su lucha contra Naser en Egipto⁶⁹⁶, para oponerse al gobierno militar, “ha sido a raíz de las revoluciones cuando se ha convertido en un término central a la par que controvertido en política”⁶⁹⁷.

En ciencia política, se trata de un neologismo, que suele articularse en “términos negativos”, insistiendo en lo que no es, pero sin decir qué es⁶⁹⁸, hasta el punto de que el sirio Abd al-Karim al-Jiba’i arguye que esta expresión es de origen “local, y no un término político o jurídico establecido”, y por tanto, “no pertenece a la ciencia política o la filosofía política”⁶⁹⁹. Es por ello que trataremos de encontrar los parámetros comunes que se le asignan para intentar elaborar una definición del mismo.

Como se deduce de su origen, se trata de un Estado que se opone al dominio militar; es decir, un Estado donde el gobierno lo forman civiles, y no el estamento militar. Sin embargo, los islamistas suelen insistir también –en época reciente especialmente- en que no se trata de un gobierno teocrático al estilo iraní, precisamente para evitar acusaciones por parte de los grupos e intelectuales laicos. Ahora bien, estos grupos, a su vez, también utilizan este término para evitar otros menos populares como ‘secular’ o ‘laico’ como definición del Estado al que aspiran, en un contexto social donde la religión mantiene un importante peso⁷⁰⁰. “Todo esto

gobernante elegido y un consejo del pueblo, la separación de poderes, el estado de la ley y el hecho de que los ciudadanos son iguales ante la ley, pero en un marco que no contradiga la sharía, que no necesariamente es negativo como se ha pintado” (entrevista en Estambul, 13/08/2014). Pero dicha referencia es matizable, ya que se trata de un “concepto amplio” –según Faruq Tayfur- “que va desde la aplicación de leyes que no la contradigan hasta la implantación completa de la misma (que no son más que leyes civiles según Muhammad Riad Shaqfa, entrevista en Estambul, 15/08/2014), aunque nosotros aspiramos a su significado más amplio y contemporáneo de no contradecirla” y “nuestra comprensión del estado civil se basa en el pacto de Hudaibiyya”, en el que se firmó la paz entre el profeta Mahoma y su seguidores con la tribu de Quraysh, reconociendo de facto una paz con aquellos que pensaban de manera diferente (entrevista en Estambul, 14/08/2014).

⁶⁹⁶ “El origen del término se remonta a los años de confrontación entre los Hermanos Musulmanes y Gamal Abdel Naser. Con el surgimiento de una nueva generación de activistas en lo noventa, los Hermanos introdujeron la expresión “estado civil de referencia islámica”. Véase: Kanz Feder, R. (2014). “The ‘Civil State’ in Political Discourse after the Arab Spring”. En *Tel Aviv Notes*: 2. Disponible en: http://www.dayan.org/sites/default/files/Rachel_Kantz_Feder_TA_NOTES_Civil_State_Discourse_26052014.pdf [Consulta: 11/10/2014].

⁶⁹⁷ Hill, P. (2013). “The ‘Civil’ and the ‘Secular’ in Contemporary Arab Politics”. En *Muftah*, 26 de febrero. Disponible en: <http://muftah.org/the-civil-and-the-secular-in-contemporary-arab-politics/#.VDWlq1czfP4> [Consulta: 11/10/2014].

⁶⁹⁸ Kanz Feder, R. (2014). *Op. cit.*: 1.

⁶⁹⁹ Katbeh, A. (2012). “The Civil State- The New Political Term of the Arab World”, 1 de junio. Disponible en: http://www.internationalpeaceandconflict.org/profiles/blogs/the-civil-state-the-new-political-term-of-the-arab-world?xq_source=activity [Consulta: 11/10/2014].

⁷⁰⁰ “El Estado secular está hecho para gobernar una sociedad secular, mientras que el Estado islámico se rige por la ley divina y regula absolutamente todos los asuntos (públicos y privados). Cuando la comunidad musulmana es gobernada por un Estado secular, puede llamarse no-civil porque la sociedad es automáticamente absorbida por los valores occidentales”. Habib, R. (2009). “Understanding the Riddle of the Modern Civil State”. En *Ikhwanweb*, 11 de septiembre. Disponible en: <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=20968> [Consulta: 11/10/2014].

revela la importancia *política* (énfasis en el original) del término 'civil': muchos islamistas y muchos secularistas quieren definirse como 'civiles'. Ello ha llevado a algunos a calificar al concepto de 'civil' de lo que Edwin Ardener llama 'etiquetas vacías de contenido' (*blank banners*) –“emblemas de una identidad no unida a un programa específico que mantienen unidos a grupos de personas sin dirigirlos hacia unos objetivos específicos”⁷⁰¹. Sin embargo, para Hill, “la etiqueta no es, de hecho, tan vacía de contenido como algunos podrían pensar, pues contiene algunas asociaciones específicas con la democracia, el constitucionalismo y la igualdad de los ciudadanos ante la ley”⁷⁰². Para ello, se basa en las palabras de Muhammad Mursi en septiembre de 2012 donde identificaba el Estado civil con: “el Estado nacional, democrático, constitucional, legal y moderno de Egipto”⁷⁰³.

De hecho, además de tratarse de un concepto que se *opone* a lo militar y lo teocrático, lo interesante es que Rafik Habib lo contrapone en primera y última instancia al Estado autoritario, de todo tipo.

“El Estado civil es la antítesis del Estado autoritario, como Estado bajo la autoridad militar, al margen de la referencia o principios que lo definan. El Estado secular autoritario es similar al (Estado) religioso, comunista, o capitalista autoritario, pues todos son formas de la misma idea militar, que es la contraria de la idea civil. [...] El movimiento (de los Hermanos Musulmanes) está de acuerdo en que la autoridad islámica general no puede mantenerse si no se tiene en cuenta la soberanía de la nación y su pleno derecho a elegir a sus gobernantes y representantes. Solo cuando la nación esté representada por gente honrada será posible pedir cuentas a los gobernantes por sus errores y hacerles abandonar el poder. Por tanto, el Estado civil en este sentido es la esencia del proyecto de reforma islámico”⁷⁰⁴.

En la misma línea de resaltar su carácter anti-autoritario, Alaa al-Aswani asegura que:

“El Estado civil democrático no es laico ni irreligioso, sino que está a la misma distancia de todas las religiones y respeta a los ciudadanos por igual, pero los Hermanos han creado un nuevo lema y ahora llaman a un Estado civil de referencia islámica. Esto resulta extraño porque no hay ningún Estado civil con referencia religiosa [...]. Si a lo que se refieren es a los principios del islam como la justicia, la libertad y la igualdad, esas ya son las bases sobre las que se erige el Estado civil, por lo que no necesita una referencia añadida. Si a lo que se refieren es a poner unas bases sagradas indiscutibles e imponérselas a la gente en nombre de la religión, estaríamos ante un Estado religioso aunque cambie la denominación”⁷⁰⁵.

Un tipo de Estado que, asegura, es eminentemente autoritario, como sucede en Irán o Arabia Saudí. Es por ello por lo que Kanz Feder concluye que “*al-dawla al-madaniyya* está ganando

⁷⁰¹ Hill, P. (2013). *Op. cit.*

⁷⁰² *Ibidem.*

⁷⁰³ Extraídas de Nadi, M. (2012). “Al-Barniz: Al-sha’ab yajtar bayna dawla madaniyya bi-qiyadat Mursi wa dawla ‘askariyya bi-ri’asat Al-Mushir” (Al-Baniz: el pueblo elige entre un Estado civil liderado por Mursi y un Estado militar presidido por Al-Mushir). En *Al-Masry al-Yawm*, 11 de julio. Disponible en: <http://www.almasryalyoum.com/news/details/198739> [Consulta: 11/10/2014].

⁷⁰⁴ Habib, R. (2009). *Op. cit.*

⁷⁰⁵ Al-Aswani, A. (2011). “Hal tasmah al-dawla al-madaniyya bi-tatbiq al-sharí’a?” (¿Permite el Estado civil la implantación de la sharía?) En *Al-masry al-yaum*, 14 de junio.

terreno porque no implica una división binaria entre las esfera política y religiosa⁷⁰⁶. Connota una relación regulada entre ambas y un compromiso inquebrantable con el principio de ciudadanía igualitaria –un compromiso muy necesario en las transiciones políticas árabes desde el gobierno autoritario a la democratización⁷⁰⁷.

Por tanto, el problema no es tanto el concepto, ni la presencia de la religión en el ámbito social, sino la adición de la ‘referencia islámica’- que mezcla conceptos religiosos y civiles, una referencia que explicaremos más adelante, y que tiene mucho que ver con los países del Levante árabe donde no hay una homogeneidad confesional⁷⁰⁸. Es por ello que en el caso sirio, desde 2012, “en medio del conflicto sectario, la competición intra-salafista y las alianzas cambiantes, varios clérigos sirios están trabajando para formular argumentos que legitimen el Estado civil⁷⁰⁹”.

En consecuencia, el Estado civil es un Estado no autoritario, donde prima la soberanía de una ley que considera a todos sus ciudadanos iguales en derechos y deberes, donde los gobernantes son elegidos por el pueblo y donde el papel de la religión –en teoría- debería reducirse a la esfera social. En definitiva, se trataría de un Estado democrático, bandera bajo la que se unen todos los grupos políticos, que solo difieren en su consideración del papel de la religión, de ahí la ambigüedad de un término usado por laicos e islamistas, ambos para evitar etiquetas más controvertidas como Estado laico o Estado islámico.

En cuanto a la referencia islámica, según los Hermanos, esta no se limita al ámbito público, sino también al privado (con cada religión manteniendo sus leyes en cuestiones de estatuto personal). Así, partiendo de que el paradigma en que se inserta el Estado sirio es árabe e islámico y de que albergan una profunda fe en el carácter renovador del islam como base del mismo, su visión se basa en tres pilares diferentes:

- “Nuestra visión islámica renovadora⁷¹⁰ por medio de una *aqida* tolerante, sus elevados valores y su estructura de legislación basada en la justicia y la conveniencia”. Es decir, que se

⁷⁰⁶ Así se pronunciaba el pensador egipcio Al-Sayyid Yassin: “el Estado civil es una idea contraria al Estado religioso. ¿Por qué? Porque el Estado civil es un Estado laico que separa la religión de la política y no la religión de la sociedad, porque no se puede separar, ya que la religión a fin de cuentas, es un componente social básico. Sin embargo, es preciso separar la religión de la política, porque el mezclarlas produce una fuerte confusión en el curso del Estado moderno”. En Yassin, A. (2010). “Misr fi haya li-siyagat ru'ya istratiyya li-l-muytama' jilal al-'ishrin a'man al-qadima” (Egipto necesita diseñar una visión estratégica para la sociedad durante los próximos veinte años). Entrevistado por de Alaa Abd al-Hadi. En *Masress*, 10 de abril. Disponible en: <http://www.masress.com/elakhbar/2862> [Consulta: 11/10/2014].

⁷⁰⁷ Kanz Feder, R. (2014). *Op. cit.*

⁷⁰⁸ Saleh, H. (2013). “Ishkaliyyat al-dawla al-madaniyya”. En *Al-Sharq al-Awsat*, 14 de enero.

⁷⁰⁹ Kanz Feder, R. (2014). *Op. cit.*

⁷¹⁰ La renovación la basan en el hecho de que las interpretaciones de la religión van cambiando no solo según la época, sino también la localización geográfica y para ello se basan en la experiencia del propio imam Al-Shafi'i, fundador de una de las cuatro escuelas jurídicas suníes del islam: “El imam al-Shafi'i tenía dos escuelas, una antigua iraquí y otra nueva egipcia. Por tanto, la realidad social en todas sus dimensiones (de pensamiento, cultural, de comportamiento, de tradiciones y costumbres y modos de vida), toda esa realidad que se considera la base de la vida de la gente es en la que se basa la visión de mejora de todo proyecto civilizacional”.

ve en el islam una fuerza renovadora y tolerante que implantará un sistema más justo que el presente en el país.

- "Nuestra organización islámica basada en la piedad y la religiosidad, que trabaja para hacer realidad la *shar'ia* de Dios por medio de objetivos, programas y medios revisables, desarrollables, evaluables, renovables y compartibles". En cierto modo, una combinación de reislamización desde abajo –por medio del trabajo social y la educación que implante los valores islámicos en los individuos, la mejor forma de dominar el ámbito privado- y desde arriba legislando según los principios religiosos de la *shar'ia*⁷¹¹.

- Y por último, "nuestra visión para establecer un Estado moderno en nuestra región árabe siria, cuyo establecimiento consideramos como una petición general de todos los hijos de nuestra región, pues desde nuestro punto de vista es el paraguas unificador que ha de englobar a todos"⁷¹².

Sin embargo, aunque las fuentes del islam (Corán y Sunna) son también la fuente de su ideario⁷¹³ y el "componente cultural dominante, incluso en el inconsciente de aquellos que se presentan como rebeldes contra el islam o intentan deformarlo"⁷¹⁴, "creemos que la cultura de cada nación, la experiencia de cada pueblo y todo lo creado por la civilización humana – material e intelectual- es una fuente de enriquecimiento de nuestro proyecto político"⁷¹⁵. Por tanto, no se trata de un sistema cerrado y teocrático, pero a la vez, se rechaza la idea del laicismo o del ateísmo entre los musulmanes al referirse a dicho fenómeno como una excepción que no puede librarse del acervo islámico ni de su moral, y que es parte del iliberalismo intrínseco al islamismo al que se aludió en el inicio.

Para incidir en el rechazo al modelo teocrático, que identifican con el iraní, insisten en que "la principal diferencia entre el Estado islámico y el Estado teocrático es que la fuente de todo poder (*wilaya*) es la *umma* -y todos los intérpretes de la religión de las distintas divisiones del islam, salvo los *chi'ies*, están de acuerdo en que la soberanía emana de la satisfacción mutua entre los *ahl al-hall wa-l-aqd* (los que "desatan y atan"; es decir, los que tienen capacidad de decisión sobre la elección del gobernante) y el líder elegido-. Así, el concepto de *ahl al-hall wa-l-aqd* es la expresión islámica del mecanismo por el cual la *umma* expresa su voluntad y que en cada época adopta la forma más adecuada"⁷¹⁶. Parece que lo que con ello quieren expresar los

⁷¹¹ En materia de política social, se pretende "hacer realidad las normas emanadas de la voluntad divina (*rabbaniyya*) y la religiosidad en la sociedad para restaurar los valores del bien, la ética que nace de la profunda fe en Dios y la búsqueda de medios lícitos de sustento, además del establecimiento de un sistema de seguridad social (*takafu*), según lo prescrito por Dios hasta lograr que domine en la sociedad el espíritu de hermandad y misericordia". En *Doc. cit.*: 158.

⁷¹² Estos tres puntos están recogidos en *Doc. cit.*: 15-16.

⁷¹³ *Doc. cit.*:19. Según Faruq Tayfur, "La gente que ata y desata es un concepto administrativo y no religioso, y se comprende según el contexto y el desarrollo. Así, a día de hoy podría suponer la inclusión de una veintena de personas en el parlamento con conocimientos de economía, urbanismo, etc., que sean útiles al Estado, si es que hay alguna deficiencia en el mismo" (entrevista en Estambul, 14/08/2014).

⁷¹⁴ *Doc. cit.*: 42.

⁷¹⁵ *Doc. cit.*: 21.

⁷¹⁶ *Doc. cit.*: 46.

Hermanos es que los ciudadanos escogen a sus gobernantes, a los que pueden sustituir por otros en caso de no ver sus necesidades satisfechas. Por su parte, el gobernante ha de contener toda rebelión carente de sentido. Así, frente a la idea de que es preferible no levantarse contra el gobernante para evitar conflictos sociales mayores, proponen un contrato social.

Pero para no reducir los términos a un marco mera y exclusivamente islámico, se insiste en que el islam y el cristianismo tienen mucho en común en cuanto a valores ya que ambos son dos mensajes celestiales revelados que emanaron originalmente de un mismo Texto, lo que refuerza el valor de esta referencia (de valores) y extiende su dominio sobre todos los sirios. De hecho, consideran que además de lo presente en ambas religiones reveladas, su visión se apoya en una "ley natural" (*qanun fitri*), que es para ellos esa serie de valores que definen la conducta humana desde su fuero interno y le ayudan a distinguir entre lo verdadero y lo falso, o entre lo permitido y lo reprobable. Sin embargo, cabe preguntarse si el programa educativo que ellos mismos proponen en materia de enseñanza, mediante el cual pretenden la reforma del individuo (*islah al fard*)⁷¹⁷, no supone una 'reorientación' de la 'ley natural' hacia la cosmovisión islámica, que ellos consideran la más adecuada. Es decir, si no se termina por conformar una "ley natural" a partir de preceptos religiosos islámicos sin permitir que esta se desarrolle de forma natural. Con todo, los Hermanos concluyen que "el Estado islámico es un Estado civil que se distingue por su referencia islámica abierta"⁷¹⁸.

5.4.2.2. La libertad

Si uno recuerda las negociaciones que los Hermanos mantuvieron con el régimen en las dos décadas previas a la llegada de Bashar al-Asad al poder, recordará también que la necesidad de "darle su libertad al pueblo" era una máxima en las mismas. En una línea similar, los Hermanos en su proyecto político consideran que:

"La cuestión/causa principal hoy en Siria es la de la libertad, y todos los celosos de la misma han de aunar sus esfuerzos para exigirla y defenderla, pues las libertades públicas son la condición de un verdadero resurgimiento, y los que intentan ignorar estas verdades pierden ante sus pueblos su oportunidad de progresar y desarrollarse"⁷¹⁹.

Tal exigencia firme de libertad se basa en que para ellos esta libertad es uno de los valores más importantes de la sociedad. Sin embargo, el marco en que se construye dicha libertad viene, como todo en su proyecto, determinado por su visión islámica:

"La fe y servidumbre a Dios libera al individuo de toda adoración a quien sea por muy elevado estatuto que tenga, y el islam que honró al ser humano con la razón y la voluntad impide que la libertad sea confiscada en nombre del interés, o que algunas personas dominen sobre otras bajo cualquier pretexto"⁷²⁰.

⁷¹⁷ *Doc. cit.*, p. 44. Así, como expresan más adelante, el profesor está considerado como aquel encargado de transmitir "el mensaje de guía de las nuevas generaciones hacia el islam verdadero". En *Doc. cit.*: 128.

⁷¹⁸ *Doc. cit.*: 47.

⁷¹⁹ *Doc. cit.*: 135.

⁷²⁰ *Doc. cit.*: 22.

Pero, si la fe en Dios es lo que libera al hombre, se da por hecho que la falta de la misma provoca la esclavitud – es decir, que el hombre que no tiene fe en Dios no sería libre, dejando por tanto fuera de dicha libertad a los ateos-, y es ahí donde se encuentra una de las contradicciones más importantes en torno al concepto de la libertad como derecho universal de este programa, y que es sintomático de su iliberalismo. Dios, según aseguran, “permitió al hombre decidir de manera responsable entre la fe y la infidelidad (*al-iman wa-l-kufr*)”⁷²¹. Siendo así, el hombre nacería libre siendo creyente o no, por lo que la fe no sería un requisito para alcanzar la libertad, aunque ellos la estipulen como tal. Ahora bien, dicha libertad en su programa se contrapone al “caos”, que bien podría ser el sinónimo de libertinaje en su visión del mundo y no necesariamente una falta de libertad o una esclavitud real. A fin de cuentas, la libertad en el islam se desarrollaría dentro del respeto de unas normas que se presupone que no se respetarían fuera de su marco, dando lugar a una suerte de libertinaje “caótico”. Pero la contradicción se mantiene al exigir la libertad en el marco islámico una restricción de las libertades de quienes se mueven fuera del mismo.

“Creemos en las capacidades del pueblo sirio debido a su arraigo civilizacional y sus valores *religiosos y éticos*, para escoger los principios del derecho, la justicia y la libertad, cuando tenga una verdadera oportunidad de escoger. También confiamos en la capacidad de nuestro pueblo de ejercer su resistencia contra toda forma de opresión, despotismo y corrupción” (énfasis añadido)⁷²².

Por tanto, la libertad se circunscribe a los “valores religiosos y éticos” y, por tanto, cualquier situación que se considere que transgrede a la religión o los valores que esta defiende, no sería libertad, sino caos como decíamos antes. Por ello, se establecen unos límites a dicha libertad que cuestionan en gran medida la lógica de los Hermanos, pero que también en muchos aspectos coinciden con los valores que imperan en la sociedad y, por tanto, han de verse desde la óptica de la misma. En consecuencia, aunque los límites a la libertad son un punto en contra de las declaraciones a favor de la democracia y de las alegaciones de haber escogido esta como *opción*, también ha de comprenderse el contexto en que se enmarcan. Y, en cualquier caso, no se habla de imponer nada en ningún momento, pues ellos presentan su programa político como opción entre otros.

Así, cuando hablan de haber escogido esa opción democrática, especifican que:

“Nos referimos aquí, y en cualquier otro lugar en el que anunciemos nuestra adopción del método democrático, a la democracia procedimental y los mecanismos democráticos relacionados con ella, y representados por el gobierno parlamentario constitucional, y que se apoya en el pluripartidismo, las elecciones libres y las urnas”⁷²³.

Por tanto, se comprometen a un sistema claramente democrático en forma, y presentan las que serían las ideas o postulados que marcarían su gobierno, de ser elegidos, o las que presentarían en una hipotética asamblea constituyente. En consecuencia, el énfasis se pone en

⁷²¹ *Doc. cit.*: 114. Esta misma expresión la utilizó Nur al-Din al Arbawi, miembro del buró político del movimiento Al-Nahda en Túnez (entrevista en Túnez, 07/12/2011) para referirse a que Dios creó al ser humano libre, para, no obstante, indicar que cada sociedad tiene sus particularidades que indican los límites de las libertades.

⁷²² *Doc. cit.*: 18.

⁷²³ *Doc. cit.*: 37 (en la nota al pie de página).

el carácter 'electoral' de la democracia y no en una serie de derechos inalienables que esta habría de garantizar o en la satisfacción de las necesidades de los electores; es decir, el contenido de la política implementada⁷²⁴.

5.4.2.3. El rechazo a la violencia

Quizá más importante, especialmente con la tristemente célebre fama que les precedía por los sucesos de Hama, es que los Hermanos se desmarcasen de forma firme e inequívoca del uso de la violencia para cualquier fin. Así, consideran que esos años constituyeron "una situación excepcional en la historia de los Hermanos y la historia de la región siria también"⁷²⁵. Por ello, reprueban toda forma de terrorismo⁷²⁶ y aseguran haber realizado una importante labor de revisión sobre sus estrategias pasadas y de cara al futuro, con la idea de mostrar la verdadera cara de los Hermanos. No obstante, matizan que "el yihad, en el sentido de la lucha, seguirá siendo una realidad hasta el Día del Juicio, mientras que siga habiendo agresiones contra los musulmanes como la ocupación de sus tierras, el recibimiento de un trato injusto, la privación de su religión, o el impedimento de hacer proselitismo"⁷²⁷. Por ello, exigen que termine todo tipo de acción destinada a exacerbar los sentimientos sectarios, que fueron algo común en los "años de la crisis", pero que los líderes de la Hermandad nunca adoptaron ni justificaron⁷²⁸. Con esto, se refiere a las políticas radicalmente seculares del Baaz que llegaron a provocar que se arrancaran velos en las calles, y redujeron las manifestaciones religiosas en público, algo entendido como una afrenta mientras el resto de religiones no sufrían un acoso similar.

No obstante, igual que ellos están dispuestos a tender la mano y han trabajado para recuperar su imagen originaria, "exigimos también una revisión por parte del partido gobernante y por parte de las corrientes políticas y culturales del panorama sirio, e invitamos a todos a que se desprendan de las ideas de marginación, exclusión y erradicación para comenzar una reconciliación nacional y una nueva era nacional"⁷²⁹. En definitiva, retoman su anterior llamada en el Pacto de Honor Nacional a una colaboración entre los grupos opositores, pero en 2004, al ver que se había completado sin demasiadas dificultades el traspaso de poder de padre a hijo, ese llamamiento de inclusión se le hizo también al partido gobernante (el *Baaz*) para que reformulase sus postulados y rechazara la idea de ser líder del Estado, pues ello era precisamente el factor que había provocado la marginación de otros.

⁷²⁴ Para un estudio más en profundidad, véase: Doherty, D. y Mecellem, J. "Procedural and Substantive Conceptions of Democracy on Four Arab Countries". Sin fecha ni lugar de publicación, disponible (con variaciones de título debido a su carácter de publicación no oficial en internet). Puede consultarse en: http://pol.illinoisstate.edu/downloads/conferences/2012/3A_MECELLEMConceptions%20of%20Democracy.pdf [Consulta: 08/10/2014].

⁷²⁵ *Doc. cit.*: 38.

⁷²⁶ *Doc. cit.*: 37.

⁷²⁷ *Doc. cit.*: 25. Al matizar que en este caso la yihad significa lucha, están incidiendo en sus múltiples significados que derivan de la raíz de "esforzarse", por lo que su significado primero en su programa, ya que lo matizan, no sería este, sino otros.

⁷²⁸ *Doc. cit.*: 90. No obstante, esto no es del todo cierto porque el comunicado emitido por la Hermandad tras la matanza en la Escuela de Artillería de Aleppo, se sugería que el reclutamiento de alauíes en desmedida justificaba la reacción de Ibrahim al-Yusuf.

⁷²⁹ *Doc. cit.*: 39.

5.4.2.4. La ciudadanía y la igualdad

Aunque esto lo retomaremos en el siguiente apartado, cabe recordar cómo en el desarrollo del marco teórico se mencionaba que algunos de los conceptos del islam relacionados con la democracia eran el *tawhid*, la *shura* y el *istijlaf*, y estos son precisamente los que los Hermanos utilizan para defender su visión de igualdad y democracia: “el islam estableció su sistema político basándose en el *tawhid*, el *istijlaf* y la *shura*”⁷³⁰.

Como decíamos entonces, la unicidad y la idea de que el ser humano es delegado de Dios, eran la base para defender la igualdad entre los seres humanos. Así, según el proyecto de los Hermanos sirios, el islam fue el marco que “dictó la igualdad entre los humanos [...] y derrocó toda pretensión de honorabilidad basada en el linaje”⁷³¹. Por consiguiente, los Hermanos Musulmanes consideran que la base del Estado es la igualdad entre sus componentes basada en el principio de ciudadanía, que definen de la siguiente manera:

“(La ciudadanía es) un concepto antiguo que expresa la adscripción política del individuo a un grupo, que no es la adscripción nacional ni religiosa, pues estas dos no se superponen, sino que se entrecruzan y entre ellas hay aspectos comunes y propios. [...] En sí, la adscripción política (la ciudadanía) incluye a las distintas razas –que conforman las minorías étnicas y lingüísticas- y las distintas religiones –que conforman las minorías religiosas- siendo el lazo político la pertenencia de todos a la categoría de ciudadano”⁷³².

Y en este sentido, al ser la ciudadanía y la igualdad las bases que aúnan a los miembros de la patria “caen de forma natural todas las pretensiones de dominio impuestas sobre nuestro pueblo bajo diversas denominaciones y caen también todas las prácticas que se apoyan en los derechos adquiridos sobre bases políticas, sectoriales o sociales”⁷³³.

No obstante, aunque existe la igualdad y se es libre gracias a la condición de ciudadano, citan a Mustafa al-Siba'i, que aseguraba que “cuando anunciamos que todos somos ciudadanos de esta patria, y que gozamos de iguales derechos y deberes, ello no significa que permitamos a nadie aprovecharse de dicha condición para explotar el significado de la arabidad y el nacionalismo, traicionar a la religión⁷³⁴ de esta *umma* o burlarse de nuestra historia y civilización”⁷³⁵, una *umma* que además, según ellos, siempre ha entendido la libertad como un don divino que nadie puede otorgar ni confiscar⁷³⁶.

⁷³⁰ *Doc. cit.*: 106.

⁷³¹ *Doc. cit.*: 45. Así, echan por tierra no solo gran parte de la historia dinástica del islam, sino la propia legitimidad de los Asad.

⁷³² *Doc. cit.*: 48.

⁷³³ *Doc. cit.*: 112-113.

⁷³⁴ Es interesante la ambigüedad en la referencia a las confesiones que componen la sociedad siria: si en primer lugar dice que en Siria hay un 90% de musulmanes y un 10% de cristianos, apenas unas líneas más abajo esa homogeneidad entre los musulmanes se rompe para matizar que la mayoría son musulmanes suníes, mientras que después hay otras minorías cristianas y otras sectas (sin añadir el adjetivo “musulmanas”) como los alauíes “nusayríes”, los drusos, los ismailíes y los yazidíes. Así, aunque parecían incluirlos dentro de los musulmanes en los porcentajes, posteriormente se elimina la relación con el islam mediante la omisión de la misma. En *Doc. cit.*: 55-56.

⁷³⁵ *Doc. cit.*: 49.

⁷³⁶ *Doc. cit.*: 48.

Pero como ya apuntábamos, esta libertad se torna compleja cuando se trata de la moralidad islámica⁷³⁷, lo que necesariamente lleva a una desigualdad incluso entre musulmanes según el género. Así, si Mustafa al-Siba'i había mostrado una cierta misoginia -que, como decíamos, no era diferente de la mostrada por otros grupos políticos-, en este proyecto político, la mujer queda nuevamente subordinada al hombre, amparándose en lo "dispuesto por el Legislador"⁷³⁸. En consecuencia, entre el hombre y la mujer, más que una igualdad en el sentido de equidad y paridad, lo que existe es una complementariedad y esta radicaría en una diferencia de tarea que en el caso de la mujer supone el cuidado de la familia, ya que "fue creada para ser madre"⁷³⁹.

"Creemos que la casa es el lugar principal de trabajo de la mujer, y no vemos en el hecho de que la mujer se dedique a su casa y sus hijos ningún desperdicio de energía ni que se esté prescindiendo de la mitad de la sociedad, sino que vemos en ello una forma de especialización en el reparto de la carga [...]. (Sin embargo) la puerta está abierta a la participación de la mujer, especialmente esas cuyas circunstancias personales le permiten ser parte de la vida pública para ser una mujer predicadora (*da'iya*), una mujer trabajadora, una mujer literata, una mujer muftí, una mujer electora, una mujer elegida excepto para cargos que excedan los límites marcados para las potestades que puede asumir -como la presidencia de un Estado o un gobierno (*al-wilaya al-amma*)-⁷⁴⁰, y que este esfuerzo de la mujer sea un esfuerzo equivalente y reforzador del de su hermano el hombre [...]. Por tanto, no hay nada que impida que la mujer sea juez, directora o ministra si tiene las capacidades necesarias para ello y siempre que no vaya en detrimento de su casa y sus hijos"⁷⁴¹.

Esto se debe a que trabajar fuera de casa "es un derecho para ella, y no una obligación, excepto cuando se le nombra para un trabajo concreto, momento en que su trabajo fuera del trabajo se convierte en una obligación, como el derecho de participar en elecciones, ser parlamentaria o ejercer cierta actividad política"⁷⁴². Sin embargo, si ese derecho convertido en obligación va en detrimento de su familia e hijos, la duda es razonable sobre cómo se gestionaría ese caso. Nuevamente, no debe olvidarse que estos valores son un fiel reflejo de un importante porcentaje de la sociedad que así funciona, por lo que un cambio en este sentido debería venir de la propia sociedad. Es interesante, no obstante, comentar el caso tunecino en el que a pesar de la insistencia de los islamistas de mantener el concepto de complementariedad en la constitución finalmente aprobada en enero de 2014, el resto de fuerzas políticas y sociales lograron que se enmendara y se explicitara la igualdad entre hombres y mujeres⁷⁴³. Conociendo el pragmatismo de los Hermanos Musulmanes sirios, más próximos a los tunecinos en su pensamiento que a los egipcios, especialmente en lo que se refiere a las nuevas generaciones, cabe pensar que estarían dispuestos a negociar estos

⁷³⁷ Según Ali Sadr al-Din al-Bayanouni en una entrevista realizada por Ya'qub Haddad del Movimiento Social Nacionalista Sirio: "La esencia de la ética social entre el islam y el cristianismo es extremadamente parecida" (09/10/2007).

⁷³⁸ *Doc. cit.*: 161.

⁷³⁹ *Doc. cit.*: 76.

⁷⁴⁰ Es decir, no pueden tener el más alto cargo en el marco del Estado ni en aquellos puestos que se consideren de especial importancia y delicadeza, como, por ejemplo, comandante de un ejército.

⁷⁴¹ *Doc. cit.*: 78-79.

⁷⁴² *Doc. cit.*: 162.

⁷⁴³ Véase el artículo 21. Disponible en:

http://www.marsad.tn/uploads/documents/TnConstit_final_1.pdf [Consulta: 01/06/2014]

postulados bajo presión popular (salvando las diferencias entre ambos países). Sin embargo, quienes redactaron el proyecto de 2004 mantienen esa idea de inferioridad *natural* de la mujer. Una inferioridad que, por ejemplo, se muestra en su escasa capacidad de ser imparcial y explica el porqué de que el testimonio de un hombre sea equivalente al de dos mujeres en caso de delito: “la influencia sentimental que ejercen en la mujer la feminidad y la maternidad y que le hacen tender de forma natural hacia la parte más débil y desprotegida hizo necesario que su testimonio viniera acompañado del de su hermana, de forma que ambas reconfiguren juntas una imagen fiel a la realidad, sin que esta necesidad suponga acusar a la mujer de mentir o tergiversar la realidad”⁷⁴⁴.

Aún más, apelan a la feminidad y la masculinidad para negar la igualdad:

“Los intentos de eliminar toda diferencia entre la masculinidad y la feminidad, haciéndolos iguales y permitiendo el aborto y la libertad sexual [...] los rechazamos, como los rechaza todo creyente en los mensajes divinos, porque van en contra del ser humano, contra su naturaleza (*fitra*) y contra la familia, que es el enclave natural y legítimo de toda generación, y contra la sociedad que no mantiene unida más que la ética, así que si esta se desploma junto con sus valores, la propia sociedad se desvanece”⁷⁴⁵.

Con ello, los Hermanos identifican naturaleza e ideología, y caen en la negación parcial de la libertad (sobre todo referida a las decisiones de la mujer sobre su vida y su cuerpo) y de la igualdad. Las diferencias genéticas son innegables, pero que ello implique diferencias de derechos y capacidad de ejercer actividades públicas no es parte de la naturaleza, sino de una ideología iliberal islamista que se justifica por medio de unas diferencias biológicas.

5.4.2.5. La construcción del Estado

Es preciso recordar de nuevo que los Hermanos consideran que el islam estableció los principios organizativos del Estado partiendo de los conceptos de *tawhid*, *istijlaf*, y *shura*.

“En nuestro proyecto político presentamos la *shura* islámica como opción de futuro de nuestra umma para sacarla del pozo de la dictadura [...]. Esta *shura* islámica se basa en una serie de principios islámicos. No obstante, en el marco de los mecanismos, medios y procedimientos, es perfectamente legítimo que nos aprovechemos de las experiencias de las naciones democráticas desarrolladas para acabar con la dictadura y hacer que la *shura* domine nuestra sociedad”⁷⁴⁶.

Esta idea de instaurar la *shura* como forma de democracia recuerda inevitablemente a Sa'id Hawa, a pesar de que los Hermanos se intenten desligar de él, debido a sus postulados más radicales, cuando decía que la *shura* islámica era la forma más perfecta de democracia, sin negar por tanto la idea de democracia sino descartando otros modelos y siempre centrándose en lo procedimental. Pero parece hartamente improbable que un partido laico fuera a aceptar un modelo islámico para la democracia, porque ello iría en contra de su idea de separación entre religión y política. Por ello, aunque exigen que los partidos laicos permitan que se formen

⁷⁴⁴ *Doc. cit.*, 77.

⁷⁴⁵ *Doc. cit.*, 78.

⁷⁴⁶ *Doc. cit.*: 109.

partidos de toda ideología⁷⁴⁷, cabe preguntarse cómo insertarían a esos partidos, a su vez, dentro del sistema de la *shura* islámica si estos no se rigen por principios islámicos.

El concepto de *shura* o consulta implica una diferencia de opinión ya que se trata de consultar y discutir los aspectos del Estado. Por consiguiente, se considera que la alternancia en el poder es necesaria, una idea esta (*tadawuliyya*) que deriva morfológicamente de *dawla* (Estado), por lo que sería una condición intrínseca del mismo. Por ello, rechazan los gobiernos de las dinastías del imperio islámico pues “la alternancia en su significado más básico es contraria al absolutismo (*al-mulk al-'adud*)⁷⁴⁸, que llegó tras los califas ortodoxos por medio de nombramientos hereditarios a favor de un hijo o hermano, en lugar de permitir que la *umma* eligiera”⁷⁴⁹. Sin embargo, esta alternancia nuevamente se ve constreñida por el hecho de que la diferencia de opinión no debería caer en la *fitna*. Recuérdese la diferencia entre ambos términos explicada en el marco teórico y que aquí se puede observar de forma clara, ya que la alternancia de “métodos, programas, visiones e interpretaciones” no ha de salirse del “marco de referencia general de la *umma*”⁷⁵⁰. Por ello, se reconoce la diferencia, siempre dentro de unos límites.

Así pues, aunque no dejan de insistir en la pluralidad, en la necesidad de unas instituciones que controlen toda forma de personalismo autoritario y lo positivo de la alternancia en el poder, más que dentro de unas leyes de comportamiento político, tales principios se enmarcan dentro de lo que se considera la referencia ideológica de la *umma*. Así, su compromiso con las opiniones divergentes es cuestionable en teoría, si bien en la práctica, los Hermanos han demostrado una asombrosa capacidad de adaptación y establecimiento de alianzas, como se está viendo a raíz de la revolución en Siria e incluso al aliarse ya en estos años que aquí analizamos con comunistas y laicos, aunque no sin algunas dificultades de adaptación de ideas tan dispares.

5.4.2.6. Políticas económicas

La máxima que guía la política económica en la visión de los Hermanos se resume en que: “los bienes son de Dios y el ser humano es su delegado”⁷⁵¹, para quien Dios ha dispuesto el

⁷⁴⁷ *Doc. cit.*: 51: “No deja de sorprender que algunos demócratas laicos confisquen la democracia y pongan precondiciones a las bases generales para establecer partidos políticos, descartando los partidos islámicos que se estructuran conforme a la *aqida* del islam [...], (lo que en sí supone)confiscar un derecho político legítimo”.

⁷⁴⁸ El término aparece en un hadiz del Profeta en el que habla de las fases futuras del gobierno en el islam, entre las cuales se encuentran *al-mulk al-'add* ('adud) y *al-mulk al-yabri*. El primero está referido a un gobierno en el cual los súbditos se verán enfrentados a una situación de autoritarismo, mientras que el segundo es de opresión y represión. La explicación completa junto con el texto del hadiz puede encontrarse en el siguiente enlace: <https://www.facebook.com/islam.life11/posts/671118222911256> [Consulta: 12/10/2014].

⁷⁴⁹ *Doc. cit.*: 52.

⁷⁵⁰ *Doc. cit.*: 53. Con ello, se elimina la posibilidad de que partidos no insertos en el marco islámico gobiernen, lo que supone nuevamente un importante coto a la libertad no solo política, sino incluso de expresión de aquellos que se salieran de esos parámetros de referencia islámicos. En cierto modo, con ello se estaría reproduciendo el modelo baasista de cooptación de una serie de partidos afines y restricción total de cualquier ideología divergente.

⁷⁵¹ *Doc. cit.*: 122

porcentaje mínimo necesario de riqueza para vivir. Así, se entiende que el Estado ha de garantizar que todos tengan sus necesidades cubiertas, diferenciándose los ciudadanos posteriormente según su poder adquisitivo basado en el esfuerzo individual de cada uno⁷⁵². Esta diferenciación parte de otra máxima que asegura que la propiedad privada “es un derecho fundamental del ser humano”⁷⁵³, precisamente un presupuesto que había sido eje de la crítica a los postulados socializantes de Siba’i en los que apenas se había referido a la propiedad privada que sugirió que fuera expropiada en caso de necesidad imperiosa del Estado para cumplir con sus funciones económicas y saldar deudas, aunque nunca negó el derecho a la misma.

En consecuencia, dado que el sistema en Siria estaba dominado por el sector público mientras que el privado era acaparado por los prohombres del régimen, creando clases cada vez más empobrecidas, y teniendo en cuenta el hecho de que los Hermanos en su momento en Hama se habían erigido como parte de la burguesía urbana contraria a las reformas económicas acometidas por aquel, el proyecto propone lo siguiente:

“El paso relajado y progresivo de una economía dominada por el sector público a una basada en el libre mercado siempre en pro del interés general, dejando abierta la posibilidad de mantener en el sector público los sectores principales de producción ligados a la seguridad nacional o de los que toda la *umma* es propietaria, como el petróleo, el gas y las riquezas minerales”⁷⁵⁴.

Para ello, sería necesaria la inversión privada en el país con garantías, por lo que la Hermandad proponía la promulgación de leyes que atrajeran los capitales sirios en el exterior, así como los capitales árabes y extranjeros en un ambiente adecuado, transparente y con protección legal y jurídica⁷⁵⁵.

5.4.3. La importancia del documento

Sin lugar a dudas, el proyecto político de los Hermanos Musulmanes cuenta con dos puntos fundamentales que lo sitúan como el documento más completo e importante emitido por la Hermandad desde su salida de Siria y supone un medio para recuperar la imagen original de la organización tras décadas de asociación de esta con el terrorismo: el rechazo a la violencia y la aceptación de la *opción democrática*.

Aunque en el dossier se advierte una cierta falta de claridad en cuanto a las políticas reales que materializarían los principios recogidos en el documento, el compromiso de los Hermanos con la justicia, la libertad y la igualdad según el concepto de ciudadanía es innegable.

Antes bien, todo ello ha de configurarse dentro del marco de la referencia islámica, que, sin duda, acota en gran medida los conceptos anteriores, pues nada debe atentar contra los preceptos religiosos que ellos consideran eje principal de configuración de la política y moral de la *umma*, que elige a sus representantes como los que salvaguardan dichos principios.

⁷⁵² *Doc. cit.*: 123.

⁷⁵³ *Doc. cit.* : 124.

⁷⁵⁴ *Doc. cit.*:147.

⁷⁵⁵ *Doc. cit.*: 148.

Dicha referencia islámica exige, según los Hermanos, que los partidos laicos o aquellos que se salgan de dicha referencia tengan dificultades a la hora de expresarse y que la mujer quede siempre subordinada a su familia y su casa, prescindiendo de su individualidad al ser la familia el pilar fundamental de la sociedad. En cualquier caso, no se habla de prohibición de partidos, por ejemplo, ni del impedimento de que un no musulmán gobierne el país de manera explícita. Por ello, el documento supone una recuperación de los postulados de Siba'i, que, no obstante, fue más arriesgado en sus planteamientos al no poner coto religioso, de género o étnico para alcanzar los más altos estamentos del Estado y se atrevió a conjugar socialismo e islam enfrentándose a otros dentro del grupo que él mismo había fundado. No en vano, Siba'i era "mucho más progresista que cualquiera de los líderes actuales"⁷⁵⁶.

Sin embargo, no debemos olvidar que los Hermanos son claros en la presentación de este proyecto como uno que pueden implementar ellos mismos u otros de forma total o parcial y que por ello, se deduce, está sujeto a discusión. Más aún, elaborado por ellos, no supone un dogma que haya de determinar el futuro del Estado, sino una de tantas otras visiones que otros grupos presentarían. Así, con sus puntos positivos y negativos, ellos lo presentan como *opción*, lo que supone un cambio radical respecto de las afirmaciones de Sa'id Hawa de que la forma más perfecta de gobierno es el islam. La elección, por tanto, se la dejan al pueblo o *umma*, que –según ellos- ve en su visión la más acorde a sus principios, pero que no necesariamente ha de escogerla. En ello, se puede ver un antecedente de la experiencia de gobierno de Ennahda en Túnez, que ha hecho concesiones a grupos laicos impensables años atrás, como en el tema de la mujer comentado más arriba⁷⁵⁷.

A día de hoy, los Hermanos siguen refiriéndose a este documento como un ejemplo de su pensamiento democrático y revisado desde antes de que estallara la revolución popular en Siria. Acompañado de un anexo llamado "La Siria que queremos" (cuya traducción completa está disponible en el anexo II), este dossier final se volvió a publicar en 2013 para reafirmarse en la visión de futuro que albergan para el país, aunque previamente habían emitido otro que supera con creces las ambigüedades de este y que se comentará en el siguiente capítulo.

5.5. La figura de Zuhair Salim: ¿una encarnación de Siba'i?

5.5.1. La importancia de un aperturista

Resulta difícil hablar de la renovación ideológica de la Hermandad sin conceder un apartado a quien ha sido en gran medida el artífice de la regeneración ideológica de los Hermanos Musulmanes como portavoz de la misma, Zuhair Salim, natural de Alepo. De hecho, el ser artífice de la redacción del proyecto de 2004 hace pensar a personas cercanas a la Hermandad

⁷⁵⁶ Entrevista con Ibrahim al-Masry en Beirut (21/02/2013).

⁷⁵⁷ Según Nur al-Din al-Arbawi (entrevista en Túnez, 07/12/2011), los Hermanos, en caso de vencer en Siria o Egipto, deberían beneficiarse de la experiencia tunecina para los nuevos desafíos, considerando en todo momento que Al-Nahda era un partido al margen de los Hermanos Musulmanes (que definía como "ramas nacionales unidas a la organización madre") con una "visión diferente". Además, aseguró que la experiencia de Erdogan en Turquía no es que fuera un modelo para ellos, sino que "se adelantaron".

que “es uno de sus pesos pesados”⁷⁵⁸. Como portavoz, la mayor parte de los comunicados emitidos por la Hermandad han ido firmados con su nombre y cargo, a lo que han de sumarse sus múltiples apariciones en medios mediante las que ha transmitido el pensamiento más democrático de la Hermandad. De hecho, ante la falta de ideólogos contemporáneos en el seno de la Hermandad, su figura es clave y merece un detenido examen.

Además de ello, en su trayectoria personal, su figura se ha mantenido fiel al pensamiento no violento de la Hermandad. Salim nunca tomó parte en las acciones armadas, nunca las aprobó ni bendijo y nunca tuvo nada que ver con los liderazgos unificados en los que se insertaban elementos radicales como la Vanguardia Combatiente⁷⁵⁹.

Su incomodidad con algunos postulados de la Hermandad, sobre todo desde que en 2010 el ala hamauí asumiera el liderazgo, ha quedado patente en parte (aunque parezca trivial) con la publicación de algunos artículos como director del Arab Orient Center y no como portavoz de la organización. Con ello comenzaba a desmarcar su opinión personal de la general de la Hermandad, hasta que finalmente se anunció su dimisión como miembro del liderazgo de los Hermanos el 30 de julio de 2013. En cualquier caso su figura es harto importante, especialmente a raíz de la revolución en Siria y sobre todo porque a pesar de su desconexión con la situación sobre el terreno –residente en Gran Bretaña sin permiso de viaje, solo recibió un permiso especial con motivo del fallecimiento de su hermana en 2013 y desde entonces ha obtenido un documento de viaje que le puede permitir reconfigurar sus redes⁷⁶⁰-, mantiene una especial cercanía con las nuevas generaciones en su pensamiento. Este hecho lo presenta en cierta medida como pionero de un pensamiento crítico que se aprecia actualmente entre las nuevas generaciones. Antes bien, todavía en 2011, dos años antes de que apareciera la noticia de su retirada de las filas de los Hermanos, restaba importancia a las divisiones en el seno de los Hermanos: “tenemos un alto grado de democracia en nuestras filas –por lo que las diferencias de opinión son bienvenidas-, aplicando la consulta (*shura*) y nuestro compromiso con la Hermandad es voluntario y no obligado”⁷⁶¹.

Con ello, y con su relativa soledad al frente de algunos de sus postulados (no ha tenido reparo en asegurar que aunque el régimen en sus negociaciones con los Hermanos solo pretendía hacer maniobras políticas, los “Hermanos también dejaron escapar muchas oportunidades de

⁷⁵⁸ Entrevista con Abed al-Sarraj, que trabajó en Masar Press durante un tiempo, en Estambul (22/08/2014).

⁷⁵⁹ Según Salim, la historia de los Hermanos en sus diversas etapas puede definirse de la siguiente manera: hasta 1979 fue un período de guía y prédica, entre 1979 y 1985 fue una etapa preocupante (haciendo hincapié en que algunos de los artículos publicados en la época en la revista *Al-nadhir* no les representan, “al contrario del pensamiento de Mustafa al-Siba’i”) y los años desde 1985 a la actualidad, en proceso de revisión. Es decir, que considera la etapa entre 1979 y 1985 un desvío de la línea original de la Hermandad. A pesar de que no compartía las ideas violentas, distingue entre la decisión de detener la actividad armada en 1982 –cuando no era posible debido a que tenían que defenderse- y la de 1992- cuando sí fue posible y se pudo tomar voluntariamente. Entrevista en Londres (29/07/2011).

⁷⁶⁰ Amr Moaz al-Sarraj, investigador sirio, consideraba una posibilidad que, tras las elecciones al Consejo Consultivo de la Hermandad, fuera uno de los candidatos a liderar la organización (entrevista por Facebook, 24/09/2014).

⁷⁶¹ Entrevista en Londres (29/07/2011).

negociar⁷⁶²), su figura recuerda a la de Mustafa al-Siba'i. Como sucedía con él, la mujer es uno de los puntos más espinosos del pensamiento de Salim, que reflejan el carácter iliberal habitual de estos movimientos y de una importante parte de la sociedad. Sin embargo, a diferencia de Siba'i, su postura sobre el laicismo es especialmente interesante.

5.5.2. Un islamista laico *sui generis*

Sin embargo, Zuhair Salim es algo menos estricto que sus compañeros como ha demostrado en ocasiones. Así, sobre la mujer, con su esposa delante, no tuvo reparo en reconocer y criticar el error de la Hermandad en no saber atraerse a lo largo de su historia la participación de las mujeres en sus filas o de "comprender que ellas podían ayudar en la administración y dirección del movimiento". Para Salim, ello era un problema, dado que podía comprenderse que los Hermanos rechazaban su papel cuando en realidad no era así, sino que "la mujer en la sociedad siria está en una situación de la que queremos sacarla para que participe en la vida pública"⁷⁶³. Preguntado por si aceptaría que una mujer fuera presidenta, la respuesta fue que "nosotros aceptamos el resultado que escoja el pueblo en las urnas". Obviamente, esta respuesta diplomática parte de la realidad de que muchas mujeres han decidido mantenerse al margen de la política⁷⁶⁴; por ello, la posibilidad de que exista una candidata, al menos en el futuro próximo, es más bien remota, como lo es que salga elegida.

Por otra parte, en lo referente al laicismo, existe un interesante artículo titulado "Esta no es una defensa del laicismo"⁷⁶⁵ del cual pasamos a exponer algunos aspectos. Para evitar críticas de hacer apología del laicismo o de estar defendiendo principios laicistas, comienza con una declaración de intenciones: "No soy laico ni me satisface el proyecto laico [...], pero creo que el método laico, cuando aplica sus bases reales construye un estado mucho mejor de lo que escuchamos, vivimos y sufrimos [...] (y sus puntos en común con el proyecto islámico) son más de los que parecen". Por ello, lo que Zuhair Salim pretende hacer es explicar los errores del laicismo, a pesar de que es un método que no comparte y que jamás defendería, pero que cree que habría podido tener una base social si en el mundo árabe se hubiera defendido en su verdadera esencia, además de que podría haber existido una colaboración con el proyecto

⁷⁶² Entrevista en Londres (29/07/2011).

⁷⁶³ Entrevista en Londres (29/07/2011). Además, Salim aseguraba que Munira al-Qubaysi, la fundadora del opaco movimiento religioso femenino de las Qubaisiyyat, muy presente en las clases urbanas de las grandes ciudades como Damasco, se les había adelantado en la atracción de miembros "no solo por el apoyo del régimen, sino por ser más inteligente". En este sentido, una activista siria (entrevista en Beirut, 02/03/2013) aseguraba que dentro de dicho movimiento había mujeres de pensamiento *ijwani* (relativo a los Hermanos) que fueron las primeras que desertaron ante el silencio de la Sheija Munira por lo que sucedía en Siria desde 2011. Sobre estas deserciones, véase Pierret, T. (2011). "Les mytérieuses Qoubaysiyyat divisées face à la révolution". En *Médiapart*, 22 de diciembre. Disponible en: <http://blogs.mediapart.fr/blog/thomas-pierret/221211/les-mysterieuses-qoubaysiyyat-divisees-face-la-revolution> [Consulta: 17/04/2014]. Sobre este movimiento y la dificultad de obtener datos sobre ellas véase Ardito, A. (2010). "Les cercles féminins de la Qubaisiyya à Damas". En *Le Mouvement Social*, n. 231 : 77-88.

⁷⁶⁴ Su propia mujer se presentaba como ejemplo a sí misma durante la entrevista en Londres (29/07/2011).

⁷⁶⁵ Salim, Z. (2012g). "Laysa difa'an 'an al-'ilmaniyya" (Esta no es una defensa del laicismo). En *Odaba al-Sham*, 12 de febrero. Disponible en: <http://www.odabasham.net/show.php?sid=33448> [Consulta: 14/04/2014].

islámico. Así, afirma Salim que lo único que ha logrado el proyecto laico es que cada uno se haya aferrado al aspecto del laicismo que le convenía, sin realmente aplicar de forma clara e inequívoca el método laico, reduciéndose este –por culpa de quienes supuestamente lo defendían- a un llamamiento a la infidelidad, a la inmoralidad y el libertinaje. Así, “la primera muerte del laicismo se produjo cuando sus supuestos portavoces lo utilizaron para llamar al ateísmo y se pusieron –en nombre del laicismo- de parte de la imprudencia”⁷⁶⁶.

En consecuencia, Salim considera lícito preguntarse nada más y nada menos, haciendo una definición de lo que para él es el laicismo en su pura esencia -que no critica en absoluto-, dónde están los supuestos defensores de los valores básicos de este proyecto, que entiende como uno que defiende “la libertad humana en sus dimensiones individual y colectiva, y un resurgimiento basado en la voluntad humana libre”⁷⁶⁷.

Viendo cómo el laicismo en el mundo árabe se ha puesto siempre de parte de gobiernos dictatoriales y se ha afanado en marginar a otras partes (como los islamistas por ejemplo, cuyo espantajo agitaban para hacer temer por unos derechos que en realidad no existían), recuerda que la lucha laicista en Europa fue contra el autoritarismo creciente de la Iglesia y no contra la religión en sí. Así, esta lucha, “pretendía liberar la elección humana de toda hegemonía superior precedente, insistiendo en liberar tal elección de toda autoridad y no solo de la autoridad de la religión”⁷⁶⁸. Con esto, Salim da a entender que en el proyecto laico, alejado de la religión o del marco de referencia de la misma, la libertad también puede obtenerse, en la toma de decisiones y en la vida del individuo, a pesar de que no comparta esa manera de acceder a la libertad. Con ello, va mucho más allá que otros miembros de la organización al aceptar la posibilidad de existencia de estos grupos y de que se creen una base social amplia si aplican bien el laicismo. En consecuencia, se desmarca del esquema trazado por el proyecto político presentado en el apartado anterior e incluso supera la visión del laicismo de Siba’i en cuanto a aceptación del mismo, y ello teniendo en cuenta que Siba’i nunca tuvo un pensamiento radicalizado puesto que no vivió la represión baasista. Así, Salim aun habiendo pasado por la difícil experiencia de Hama, no renuncia a la renovación del pensamiento y la recuperación y desarrollo de los orígenes.

Sin embargo, se lamenta de que los supuestos laicos en el mundo árabe

“no encontraron más que la religión para infravalorar sus valores, burlarse de sus textos y enfrentarse a sus predicadores y fieles, por lo que las sociedades musulmanas, que no habían tenido ninguna experiencia negativa con el islam (ni como *sharía*, ni como *aqida*, ni con sus predicadores), les dieron la espalda”⁷⁶⁹.

No solo por sus críticas, asegura Salim, sino también por las contradicciones intrínsecas a la manera de actuar que tienen y las ideas que propugnan:

⁷⁶⁶ En consecuencia la insistencia de Lefèvre, R. (2013c). *Op. cit.*: 172 en que los Hermanos, y en concreto Salim, rechazan la noción de secularismo es algo desacertada, ya que lo que rechazan es cómo se ha aplicado en el mundo árabe y cómo no se ha tenido en cuenta su historia, y no tanto la noción originaria del mismo.

⁷⁶⁷ Salim, Z. (2012g). *Op. cit.*

⁷⁶⁸ *Ibidem.*

⁷⁶⁹ *Ibidem.*

“¿Cómo van a convencer los laicos a la sociedad de la libertad del ser humano, de su absoluta voluntad y de la sacralidad de las decisiones que toman mientras apoyan el derecho del individuo – hombre o mujer- a quitarse la ropa como, donde y cuando quiera y luego repiten sin pensar lo que dicen aquellos que le niegan el derecho a vestirse como, donde y cuando quiera? (en referencia a la cuestión del velo, que asegura que debería ser también una cuestión de elección individual según la lógica laica)”⁷⁷⁰.

Por ello, que los laicos en el mundo árabe se preocupen por si hay bares, clubes para homosexuales, o asuntos similares, no hace justicia, en su opinión, al verdadero proyecto laico, el cual “es un proyecto de libertad del ser humano que la gente quiso que fuera total, sin constricciones”.

5.5.3. Reflexiones sobre el Estado

Su descripción de los postulados laicos en su esencia y el hecho de considerarlos lícitos a pesar de no compartarlos implica un reconocimiento del “otro” muy desarrollado. Si bien, como se decía, Salim no soluciona la contradicción entre tales postulados y el hecho de que si una mayoría deseara la instauración de un estado de referencia islámica el futuro de partidos de tendencia laica sería complejo. Más aún, si se toma al pie de la letra, su expresión “la gente tiende a fiarse de las personas devotas según la máxima de Ibn Hazm ‘Confía en el religioso devoto aunque pertenezca a otra religión’”⁷⁷¹ parece indicar que los no religiosos no son dignos de confianza, por mucho que haya honrado el proyecto laico en su esencia primera, exactamente igual que se pronunciaba Siba’i.

Así, en un texto algo posterior, “Reflexiones sobre la religión y el Estado: la Constitución, la ciudadanía, la identidad y las minorías”⁷⁷², Zuhair Salim vuelve a arremeter contra el hecho de que los laicos del mundo árabe critiquen el islamismo sin un verdadero conocimiento, pues “saben más sobre Rousseau y Montesquieu que sobre el concepto de Estado civil contractual instaurado por el islam”. Por ello, insiste en explicar algunos conceptos, como que la *sharía* no puede reducirse solo al campo de lo penal o al estatuto personal.

No obstante, el punto fundamental del texto es la definición de Estado civil con referencia islámica, que insiste en que es algo que “sucede en todos los países del mundo de alguna manera”, bajo la denominación, quizá más acertada, de referencia moral. Para ello, cita el ejemplo de los países occidentales donde el aborto está prohibido (aunque también pone ejemplos de las restricciones para fumar en espacios públicos y la venta de alcohol o tabaco) y donde asegura que no se critica tal hecho como una “dictadura de la mayoría” a pesar de establecerse por medios democráticos. En cambio, si los islamistas aprueban -por esos mismos medios- leyes en sus países, se les ataca por estar ejerciendo la dictadura de la mayoría. Lo interesante es que Salim no hace en ningún caso referencia a las protestas contra determinadas leyes en los países occidentales tachadas precisamente de imposiciones por

⁷⁷⁰ *Ibidem*.

⁷⁷¹ Entrevista en Londres (29/07/2011).

⁷⁷² Salim, Z. (2012e). “Ta’ammulat fi-l-din wa-l-dawla: al-dustur, wa-l-muwatana wa-l-hawiya, wa-l-aqalliyat” (Reflexiones sobre la religión y el Estado: la Constitución, la ciudadanía, la identidad y las minorías). En *Arab Orient Center*, 26 de abril. Disponible en: <http://asharqalarabi.org.uk/ruiiah/b-ruiiah-647.htm> [Consulta: 09/06/2014]

parte de una mayoría parlamentaria, especialmente con los índices de abstención como expresión de rechazo a determinados aspectos del sistema. En consecuencia, cuando habla de democracia, Salim sigue insistiendo en su carácter procedimental y no sustantivo. En cualquier caso, es consciente de que es necesario que los juristas islámicos desarrollen un modelo de Estado adaptado a los tiempos, especialmente para ciudades cosmopolitas donde las esferas individual y colectiva no se mueven en los mismos parámetros que en época del Profeta.

“En un Estado fuerte donde no exista el autoritarismo de una única persona o personaje simbólico, las puertas estarán abiertas a todos los ciudadanos para ofrecer lo mejor que tengan en beneficio de su patria, al margen de sus adscripciones secundarias en el marco de la adscripción nacional que debe ser la principal en el nivel civil”.

Así, salvo la referencia islámica comparable a una referencia moral basada en el sentir general de los ciudadanos, Zuhair Salim muestra un desarrollado concepto de la necesidad de adaptarse a los tiempos y reconoce que la legislación islámica ha de distinguir entre los espacios individual y colectivo para evitar chocar con una realidad de cambio social.

En consecuencia, podría argüirse que Zuhair Salim constituye el desarrollo natural del pensamiento de Siba'i con el añadido de cargar a sus espaldas con las experiencias que este no vivió, pues muchos de sus postulados coinciden. Además, cita a este como quien realmente define el pensamiento de la Hermandad siria. Más aún, hay quienes mantienen la teoría de que Mustafa al-Siba'i abandonó al caer enfermo no solo la política sino la Hermandad en sí, desencantado con el anquilosamiento de algunos de sus miembros⁷⁷³, lo que no puede evitar compararse con la dimisión de Salim de los órganos de dirección de la Hermandad. Ello ha mermado su capacidad de influencia en una Hermandad dominada por el ala más intransigente hamauí, pero no su peso entre las jóvenes generaciones que se refieren a él como “al-ustadh Zuhair”⁷⁷⁴ (el maestro Zuhair)- cosa que no hacen con otros-, constituyendo pues una referencia.

5.6. Retomando la oposición activa al régimen

5.6.1. La Declaración de Damasco

Presentado su proyecto político -elaborado prácticamente al completo por Zuhair Salim- en 2004, unos meses después ya en 2005, ante la realidad de que Bashar al-Asad no iba a representar el ansiado cambio, una serie de fuerzas políticas y personalidades independientes se aunaron para firmar el documento llamado Declaración de Damasco. Entre los firmantes, además de los Hermanos Musulmanes, se encontraban la Agrupación Nacional Democrática Siria, la Alianza Democrática Kurda de Siria, los Comités para la Restauración de la Sociedad Civil, el Frente Democrático Kurdo de Siria y el Partido del Futuro, así como figuras nacionales como Riad al-Seif, Jawdat Sa'id (pensador musulmán teórico de la no violencia), Abd al-Razzaq Eid (firmante del Manifiesto de los 1000), Samir al-Nashar (actual portavoz de la agrupación),

⁷⁷³ Entrevistas con algunos activistas sirios en el exterior en distintos momentos de 2011 sobre el papel de los Hermanos en la revolución.

⁷⁷⁴ Entrevista on-line con Muhammad Sarmini (24/09/2013) y entrevista con Obeida Nahhas en Londres (04/08/2011).

Akram al-Hourani, Haytham al-Maleh, Haytham Manna', y el redactor del manifiesto fundacional, Michel Kilo.

Fue entonces cuando los Hermanos Musulmanes pasaron a ser parte activa aceptada por la oposición de distintas corrientes y, lo que es más importante, aceptando ellos mismos esa participación: "apoyamos totalmente la Declaración de Damasco para el Cambio Democrático como preludio a la celebración de una Conferencia Nacional que englobe a todas las partes y como primer paso hacia el cambio"⁷⁷⁵.

De entre el resto de firmantes, Fayez Sara, otro de los fundadores, insistía en que el elemento más destacable del paso recientemente dado por la oposición siria era que "representaba las fuertes diferencias en el ámbito político sirio, con fuerzas que nunca habían entrado en un diálogo serio múltiple de carácter nacional y democrático"⁷⁷⁶. Además, habiendo algunos puntos espinosos, como la inclusión de un punto en que se mencionaba que el islam "es la religión de los sirios" –muy probablemente impulsado por los Hermanos Musulmanes-, la Declaración no era "sagrada" y estaba sujeta a la discusión constructiva. De hecho, lo que la Declaración pretendía en sí misma, según se declaró era "preparar el camino para la celebración de una conferencia nacional en la que puedan participar todas las fuerzas que deseen el cambio, incluidos los pertenecientes al régimen"⁷⁷⁷.

Más allá del pragmatismo, en el caso de los Hermanos –teniendo en cuenta que incluso se invitaba a miembros del régimen a unirse- esto necesariamente implicaba una plasmación de los principios colaborativos que habían expresado en el Pacto de Honor Nacional y el proyecto político que se acaba de estudiar. No solo los Hermanos Musulmanes, sino también los partidos kurdos (ilegales en Siria, pero con estructuras organizativas como el resto de partidos prohibidos) pasaban a ser partes integrantes de la agrupación en torno a la Declaración de Damasco.

Sería, precisamente en torno a la cuestión kurda sobre la que los Hermanos emitirían un comunicado ese mismo año a modo de explicación (implícita) de que su insistencia en el carácter árabe de Siria era producto de una simple operación matemática que daba a dicha etnia la mayoría, pero que no negaba la existencia y derechos del resto de etnias, especialmente la kurda. Así, puede leerse lo siguiente:

"La exclusión, la injusticia y la marginación que han padecido nuestros hermanos kurdos en el contexto nacional general es lo mismo que han padecido sus hermanos sirios en el marco de la ley de emergencia y la ley marcial [...], además de padecer –debido a su particular adscripción étnica- una injusticia contra su existencia, haciéndoles sentirse fuera de lugar (*gurba*) en su propio país y

⁷⁷⁵ Alj-Yazira (2005) "Tahaluf yadid li-l-mu'arada fi-Suriya yad'u ila taghiir shamil" (Una nueva alianza de la oposición siria llama a un cambio global). Disponible en <http://www.aljazeera.net/news/pages/4b6687a2-6bac-4983-a2f1-ae8cb52bf872> [Consulta: 07/06/2014].

⁷⁷⁶ Rushd, S. (2005). "The Damascus Declaration... Can it offer a gateway for change in Syria?". En *Cairo Institute for Human Rights and Studies*. Disponible en: <http://www.cihrs.org/?p=4938&lang=en> [Consulta: 05/04/2014]

⁷⁷⁷ Al-Yazira (2005). *Op. cit.*

entre su gente, lo que imprimió en sus almas la desconfianza hacia sus compañeros de fe, patria e historia”⁷⁷⁸.

Volviendo al documento de la Declaración de Damasco, este exigía fundamentalmente que se llevaran a cabo tres acciones. En primer lugar y por primera vez de manera oficial y unánime se hacía una llamada a encontrar una solución para el problema kurdo, seguida de la petición de eliminación de leyes como la n. 49 de 1980 (la que impide a los Hermanos Musulmanes regresar a Siria) y la salida de las fuerzas armadas del juego político para dedicarse a proteger a la nación.

Con esto, los Hermanos terminaban de consagrarse como parte activa de la oposición, una positiva vuelta a la escena que, sin embargo se vería truncada al menos en lo que a apoyo popular se refiere por la alianza que establecerían un año después y que se comentará en el siguiente apartado. Sin embargo, la corta experiencia de los Hermanos como miembros de la Declaración de Damasco no estaría exenta de dificultades. Si bien es cierto que fue la oposición interior la que se puso en contacto con los Hermanos para que se unieran a ellos, las disputas entre laicos e islamistas no dejarían de sucederse, a la par que las generadas por los distintos sectores de la oposición laica y que dieron lugar a la separación de algunos de ellos que fundaron el Comité de Coordinación Nacional para el Cambio Democrático, liderado por Hasan Abd al-Azim y al que se sumó también Haytham al-Manna’.

5.6.2. Las negociaciones con el régimen y sus implicaciones

5.6.2.1. Objetivo: el retorno a Siria

Como parte activa de la oposición, los Hermanos nunca dejaron de negociar su vuelta a Siria a fin de reorganizar sus bases y poder continuar con su actividad en el país o, al menos, de aceptar la mediación de diversos actores para ello, sin implicarse directamente en las conversaciones. Así pues, con su renovación ideológica, el objetivo primero de la Hermandad era el regreso a Siria, consciente de que sin ello no tendrían ni actividad política real ni peso suficiente en el nivel social.

Dichas negociaciones o mediaciones, no obstante, se enfrentaban siempre a las condiciones impuestas por el régimen para cualquier retorno a Siria, con el objetivo de neutralizar a la oposición, ya que la vuelta de los Hermanos como grupo supondría el reconocimiento de un grupo diametralmente opuesto a las políticas del Baaz y abriría la veda para otros como ellos o para el reconocimiento de partidos ilegales hasta el momento. Por ello, a pesar de que todo tipo de personalidades y grupos islamistas además de miembros de corrientes de otro color político han tenido un papel destacado en ello, la realidad es que la llegada de Bashar al-Asad no cambió en absoluto la política de cara a la organización islamista a pesar de las múltiples concesiones que estos hicieron al inicio de su mandato, ofreciendo su mano para colaborar en la modernización y desarrollo del país.

⁷⁷⁸ El texto original en árabe (17/05/2005) está disponible en:
https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=289103567803706&id=166704280043636
[Consulta: 15/04/2014]

No obstante, no todos los errores fueron del régimen, ya que los Hermanos también cometieron los suyos, dando como resultado un intercambio gratuito de acusaciones. Sin embargo, no puede ponerse suficiente énfasis en las partes implicadas en dichas negociaciones a fin de no pasar por alto una de las paradojas más importantes de la última década en relación a Siria: las relaciones de conveniencia entre los movimientos islamistas y el régimen.

5.6.2.2. El régimen sirio y los actores islamistas

Aunque este apartado se refiere a movimientos políticos de vocación religiosa centrados en la acción político-social y no tanto en el estudio y transmisión de la religión –más propia de ulemas-, es preciso recordar la complejidad de la relación del régimen con el islam, ya apuntada como estrategia oficial tras la masacre de Hama en el capítulo anterior; a saber, la alianza con importantes sectores del estamento religioso sirio frente a la insistencia en mantener a la Hermandad fuera del país. De hecho, resulta interesante que aquellos miembros de la Hermandad que tuvieron permitido volver fueron en muchas ocasiones, ulemas, como Abd al-Fattah Abu Ghudda o el propio Amin Yakan.

En la época de Bashar al-Asad, ante el avance a nivel social del salafismo quietista y el progresivo retorno a un ambiente de religiosidad en las grandes urbes, la religión pasó a ser parte de la estrategia del Baaz en Siria para asegurar su supervivencia y contrarrestar el laicismo agresivo de décadas anteriores. Para ello, el régimen –como vimos- se ha servido de un discurso religioso oficial representado por figuras cooptadas⁷⁷⁹ como el muftí de la República Ahmad Hassun⁷⁸⁰ y el difunto hombre de religión Muhammad Saíd Ramadán al-Buti, que promulgaba una visión del islam en convivencia pacífica con otras religiones y criticaba la estrategia de los Hermanos en los setenta. Del mismo modo, se ha promocionado a ciertos grupos sufíes desde el poder en una suerte de “islam otorgado”⁷⁸¹.

Entre dichos grupos sufíes que han logrado prevalecer entre la cooptación y la enemistad velada con el régimen de Damasco, que difícilmente podrían haber supuesto un enemigo directo al régimen, por su fragmentación geográfica y su aparente desinterés en política⁷⁸², destaca especialmente la cofradía conocida como *yama'at Zayd*, con un carácter quietista tolerado por el régimen, que no gustaba demasiado a ciertas figuras del islam oficial que

⁷⁷⁹ “El régimen del Baaz nunca ha intentado producir su propia marca de hombres de religión: Siria no tiene ninguna institución como Al-Azhar en El Cairo y el único centro de enseñanza superior religiosa de propiedad estatal es la Facultad de Jurisprudencia Islámica de la Universidad de Damasco, que nunca ha sido incubadora de una burocracia islámica [...]. El régimen ha preferido seguir una estrategia de cooptación de figuras con una amplia base social”. En Pierret, T. (2010). “Sunni Clergy Politics in the Cities of Ba’thist Syria”. En *Demystifying Syria*. Londres, Saqi: 74.

⁷⁸⁰Su antecesor, Ahmad Kuftaru (citado en Zisser, E. (2005). *Op. cit.*:51) dijo que Hafez al-Asad le había dicho que “el islam es la revolución en nombre del progreso, y por tanto, nadie tiene derecho a estar orgulloso de ser árabe si ignora el islam”.

⁷⁸¹Álvarez-Ossorio, I. (2011). “Las paradojas del islam político en Siria”. En *Revista CIDOB d’Affers Internacionals*, núm. 93-94: 167-170.

⁷⁸² Pierret, T. (2009). “Les cadres de l’élite religieuse sunnite en Syrie : espaces, idées, organisations et institutions”. En *Maghreb-Machrek*, n. 198:2.

creyeron ver sus intereses amenazados al aliarse este grupo con la clase comerciante⁷⁸³. Esta alianza, no obstante, estaba relacionada con el descontento de la burguesía suní con el ascenso de los *awlad al-sulta* y, por tanto, tenía cierta connotación política en los años previos al inicio de la revolución de 2011.

No obstante, puesto que es prácticamente imposible generalizar sobre grupos sociales o estamentos, es preciso señalar que el sector de los ulemas e imames de mezquitas, como bien describe Thomas Pierret⁷⁸⁴, ha estado siempre dividido y tales divisiones entre los que apoyaban al régimen, los que simplemente se limitaban a trabajar bajo su dominio sin contradecirlo, o los que lo criticaban, se han hecho especialmente patentes a raíz de la revolución en Siria.

Fuera cual fuese su postura de cara al régimen, lo cierto es que—no se conocen casos de ulemas que hayan llevado a cabo labor de mediación alguna entre el régimen y los Hermanos, salvo en el caso ya comentado de Amin Yakan, el cual había formado parte de la Hermandad hasta que decidió dejarla. Puesto que las figuras que lideran la Hermandad a día de hoy no son ulemas, y que ulemas e islamistas se reparten el ámbito social de prédica sin entrar en consideraciones más políticas salvo en el caso de aquellos que han dado el paso a la política como Muhammad al-Habash (yerno del Muftí de la República), que logró ser parlamentario independiente hasta pasarse a las filas de la oposición, y más recientemente Moaz al-Jatib como primer presidente de la Coalición Nacional opositora, nos centraremos en el cultivo de relaciones por parte del régimen sirio con actores islamistas regionales (que comparten su naturaleza político-religiosa con los Hermanos Musulmanes) especialmente tras la llegada de Bashar al-Asad al poder para situar el contexto de negociación y la complejidad del mismo⁷⁸⁵.

Estas relaciones hacen de Siria un caso altamente interesante para constatar que el contexto y la geoestrategia, y no las divergencias o convergencias ideológicas o programáticas, son en última instancia lo que determina la dinámica de las relaciones entre las fuerzas islamistas en la zona y de estas con los regímenes. Un ejemplo de ello es la alianza (o colaboración simbiótica) entre Hamas y el régimen sirio hasta 2012 cuando la presencia de Hamas en el país se hizo insostenible si este movimiento quería mantener su legitimidad: su presencia se oponía diametralmente al veto que Damasco mantiene contra el retorno de los Hermanos Musulmanes al país, y que constituía una verdadera contradicción si el propio régimen reconocía que “Hamas son los Hermanos Musulmanes, pero tenemos que lidiar con la realidad de su presencia”⁷⁸⁶.

⁷⁸³ *Ibidem*.

⁷⁸⁴ Pierret, T. (2013a), *op. cit.*

⁷⁸⁵ La información de este punto está sacada en gran medida de un estudio más amplio publicado como resumen de la tesis de máster presentada en septiembre de 2011. Véase Ramírez, N. (2012c), “Complejidad y contradicciones de las relaciones entre grupos islamistas: el caso de Siria” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, n. 13. Disponible en: <https://sites.google.com/site/teimrevista/numeros/numero-13-julio-diciembre-2012/complejidad-y-contradicciones-de-las-relaciones-entre-los-grupos-islamistas-el-caso-de-siria> [Consulta: 17/10/2014].

⁷⁸⁶ Según publicaba *Wikileaks* (recogido en el blog de Joshua Landis, *Syria Comment*: <http://www.joshualandis.com/blog/?p=7836>) citando a Bashar al-Asad. Precisamente, para algunos como Dot-Pouillard, N. (2013). “Le mouvement national palestinien et la crise syrienne: une division

Aunque lo paradójico de la relación del régimen con el islam político no termina con la particularidad de Hamas, sino que a ella ha de sumarse la alianza que mantiene con otros movimientos de resistencia como Hezbolá en Líbano, la aún poco claros lazos con movimientos como Fath al-Islam⁷⁸⁷ y el hecho de que ha mantenido una cierta porosidad en sus fronteras desviando la mirada mientras movimientos yihadistas cruzaban su territorio para comunicar Líbano e Irak desde 2003, el caso de Hamas es el más interesante por constituir nada menos que un movimiento de resistencia formado a partir de la rama palestina de los Hermanos Musulmanes. Así, el estudio de su labor mediadora es necesario ya que constituye la pieza clave del rompecabezas del islamismo en Siria donde, como ya venimos diciendo, las fuerzas islamistas locales están vetadas mientras el régimen se ha aliado con distintos actores del islam político “regional o internacionalista” en el marco de la laicidad oficial del Estado. Es evidente que tales alianzas guardan una estrecha relación con el discurso de la resistencia y el panarabismo, dos causas que el régimen sirio, en el nivel discursivo, ha pretendido convertir en su bandera a lo largo de sus más de cuatro décadas de gobierno.

Por último, cabe señalar que profundizar en la cuestión de la mediación entre Damasco y los Hermanos Musulmanes (en la que han participado movimientos islamistas de Jordania, Egipto, Turquía, Sudán⁷⁸⁸, etc.) puede aclarar parcialmente las dinámicas que relacionan a los distintos movimientos islamistas y concretamente las relaciones entre las distintas ramas de los Hermanos Musulmanes⁷⁸⁹, que han tendido en general a mantener unas políticas dominadas por las coyunturas de sus Estados, sino el propio comportamiento de esos grupos en relación a la dualidad ideología-pragmática.

La primera década de gobierno de Bashar al-Asad definió en gran medida un giro de no poca amplitud hacia un pragmatismo que recuerda a los inicios parlamentarios de la Hermandad.

contenue”. En Burgat, F. y Paoli, B. *Pas de Printemps pour la Syrie*. París, La Découverte, “la diferencia de posicionamiento de la Yihad Islámica en comparación con Hamas se explica primeramente en el plano ideológico”. Aunque se refiere a la postura adoptada frente a la revolución siria, lo interesante es que considera que la base de sus diferencias es que “la relación (de la Yihad Islámica) con los Hermanos Musulmanes desde principios de los ochenta, es más que relativa: la mayoría de sus fundadores, exiliados en su momento en Egipto tomaron partido por la revolución iraní de 1979 y por tanto fueron excluidos de la hermandad egipcia”. Algo parecido había pasado con la Vanguardia Combatiente, que – más militante-, también había tomado partido por dicha revolución.

⁷⁸⁷ En Itani, F. (2008). *Al-yihadiyyun fi Lubnan: min quwat al-fayr ila fath al-islam*. Beirut, Dar al-Saqi: 221, se asegura que la relación que se creía que existía entre el régimen sirio con el grupo Fath al-Islam a nivel político y no tanto económico “desapareció cuando el régimen acabó con dieciocho de sus miembros en la frontera con Irak y entregó a uno de sus líderes que había sido capturado a las autoridades libanesas en secreto”. Sin embargo, muchos activistas sirios mantienen que fue Siria quien armó y dio apoyo político a Fath al-islam.

⁷⁸⁸ Según Faruq Tayfur (entrevista en Estambul, 14/08/2014), los sudaneses, “por su particular relación con el régimen”, tuvieron un importantísimo papel en materia de negociaciones, pues no padecía las mismas debilidades que Hamas, “que necesitaba al régimen para sobrevivir”.

⁷⁸⁹ Los Hermanos egipcios tardaron bastante (Comunicado de prensa, 23/06/2011) en condenar de forma firme lo que estaba sucediendo en Siria. Disponible en:

<http://www.muslim.org/vb/archive/index.php/t-441441.html> [Consulta: 21/10/2014].

5.6.2.3. Los principales mediadores

5.6.2.3.1. La centralidad de Hamas en la mediación hasta 2006

En 2000, cuando Bashar al-Asad accedió a la presidencia, los Hermanos Musulmanes sirios decidieron centrarse en la actividad política opositora asegurando que no guardaban ningún “rencor” por lo sucedido en la etapa anterior y se mostraron dispuestos a aceptar la instauración de la primera república hereditaria en el mundo árabe. Los Hermanos Musulmanes no podrían haber optado por otra estrategia ya que

“la alianza entre las fuerzas islamistas del mundo árabe y el régimen del Baaz (como régimen que no se doblega y que mantiene su discurso de resistencia acogiendo a la carta palestina como baza de legitimidad) fue un duro golpe para los Hermanos Musulmanes sirios, que en el pasado habían tenido sus bases y soportes en Iraq, Arabia Saudí, Jordania e incluso, Egipto, ayudados no sólo por los regímenes⁷⁹⁰, sino también por los movimientos islamistas de esos países”⁷⁹¹.

Para poner fin a estas desavenencias, con la llegada de un presidente que aparentaba ser más receptivo al diálogo, esos mismos movimientos islamistas suníes (de Túnez, Iraq, Argelia, Líbano y Jordania) pidieron a Bashar al-Asad que revisara su relación con sus homólogos sirios, pues estos también “han tenido un papel histórico como barrera para defender a la nación contra la invasión extranjera”. De todos ellos, los Hermanos Musulmanes de Jordania fueron los más exigentes, pidiendo “que se pusiera fin a la política de discriminación y represión que ha caracterizado al régimen sirio en relación con los Hermanos Musulmanes”⁷⁹². Esta y otras llamadas fueron ignoradas por el presidente sirio Bashar al-Asad alegando que no había estudiado a fondo el expediente⁷⁹³ o que no estaba entre las prioridades⁷⁹⁴.

Que Hamas se refugiara en Siria tras ser expulsado de Jordania y no existiera alternativa explica en parte que los Hermanos sirios fueran condescendientes con la postura neutral de Hamas durante el primer año de la revolución en Siria de 2011, alegando que al movimiento se le “perdona su postura”⁷⁹⁵ por la delicada situación en la que se encontraba. No obstante, esta laxitud se debe también a que durante la primera década de gobierno de Bashar al-Asad, Hamas se erigió como un mediador entre el régimen y los Hermanos de tal relevancia que puede afirmarse que “es el consejero de Bashar al-Asad en asuntos que atañen a los Hermanos”⁷⁹⁶.

En un primer momento, en 2002, se produjeron contactos entre el régimen (personificados en la figura de Muhammad Saíd Bajitan) y personas cercanas a Hamas o miembros de la organización residentes en Jordania y Gran Bretaña. Apenas una semana después de lanzarse la iniciativa, los líderes de Hamas en Damasco fueron convocados por el gobierno sirio para

⁷⁹⁰ A través de uno de los entrevistados que pidió mantener el anonimato, se supo que hasta cuatro presidentes árabes habían mediado entre el régimen y los Hermanos Musulmanes, pero no pudimos acceder a una información detallada (entrevista en Londres, 04/08/2011).

⁷⁹¹ Zisser E. (2005). *Op. cit.* : 58.

⁷⁹² *Ibidem*: 59.

⁷⁹³ Entrevista con Obeida Nahhas en Londres (04/08/2011)

⁷⁹⁴ Entrevista con Zuhair Salim (29/07/2011) y Al-Bayanouni (01/08/2011) en Londres.

⁷⁹⁵ Entrevista con Ali Sadr al-Din al-Bayanouni en Londres (01/08/2011).

⁷⁹⁶ Entrevista con Obeida Fares en Londres (04/08/2011).

transmitirles el mensaje de que lo más sensato era olvidar el asunto. Puesto que Hamas acató el consejo, las relaciones entre los Hermanos Musulmanes sirios y Hamas se vieron bastante comprometidas. Sin embargo, los Hermanos Musulmanes comprendieron la naturaleza táctica de la decisión de Hamas de mantener el expediente apartado durante un tiempo prudencial y, por ello más adelante, volvieron a aceptar su mediación.

En 2003-2004, habiéndose forjado una estrecha relación personal entre Khaled Mishal y Bashar al-Asad, que acostumbraba a recibir al primero semanalmente como “amigo personal”, Mishal intentó presentar el retorno de los Hermanos y la reconciliación con ellos como algo beneficioso para Siria y su estabilidad política, de forma que, de cerrarse el expediente, Hamas no tuviera que volver a optar por ninguna de las dos partes. Las promesas del presidente Bashar al-Asad de que lo tendría muy en cuenta en los meses venideros probaron ser infructuosas⁷⁹⁷.

5.6.2.3.2. La implicación del AKP turco

Además de la importante labor de Hamas a lo largo del proceso de mediación, cabe destacar el papel que ha jugado el islamismo turco en los intentos de acercar posturas entre el régimen sirio y los Hermanos Musulmanes desde poco después de la llegada al poder del partido Justicia y Desarrollo (AKP, según sus siglas en turco) en Turquía en 2002. Su victoria conllevó un cambio importante en la política exterior turca, que buscó conjugar su ‘alianza atlántica’ con su pretensión de convertirse en una potencia regional destinada a jugar un papel clave en el mundo árabe. Los movimientos islamistas moderados (como los Hermanos Musulmanes), por su parte, se vieron reforzados al encontrar un modelo de islamismo insertado en el marco de la democracia turca tras el que escudarse de las acusaciones de radicalismo dirigidas contra ellos. Si bien, se han afanado en aclarar que cada país configura sus propios modelos⁷⁹⁸ y que la historia de Turquía no es comparable a la de los países árabes desde su independencia.

No obstante, es preciso señalar las concomitancias entre los Hermanos Musulmanes (como organización internacional) y el AKP turco, que se define a sí mismo como un partido demócrata conservador y que fue fundado en 2001 siguiendo la estela de los partidos islamistas en Turquía, una república oficialmente secular según los preceptos establecidos por Atatürk. Aunque el inicio de la conjugación entre islam y política desde la instauración de la república comenzó años antes, el precedente más directo del partido fundado por Recep Tayyip Erdogan fue el Partido del Bienestar (RP según sus siglas en turco), que nació en 1983 de la mano de Necmettin Erbakan, que tenía lazos con los Hermanos Musulmanes egipcios y que ya tenía una trayectoria en el islamismo político turco desde su origen. Este partido, que fue el primero en ganar unas elecciones generales en Turquía en 1995, suponía una supuesta amenaza para el Estado secular turco, lo que provocó la intervención militar en 1998 para deponer el gobierno y disolver el partido. De la disolución del mismo, surgió una división entre

⁷⁹⁷ Entrevista con Obeida Fares en Londres (04/08/2011).

⁷⁹⁸ Riad Shaqfa, M. (2011c). Entrevista en *France 24*, 12 de mayo. Sin enlace. En una entrevista con Abd al-Rahman al-Hajj (03/06/2012), opositor sirio especializado en las corrientes islamistas y concretamente en el caso sirio y el salafismo en el país, este aseguraba que era muy difícil establecer un paralelismo entre los modelos turco y sirio de islamismo ya que el primero era fruto de una experiencia económica concreta que no existía en el caso sirio.

los que se unieron al Partido de la Virtud (FP, en turco) fundado un año antes y también islamista –muy ligado al partido de Erdogan, lo que motivó su disolución en el año 2001-, y los más reformistas que comprendieron los límites del secularismo en Turquía y que fundaron el AKP (entre ellos Erdogan y Abdullah Gul, que se habían unido al RP como seguidores de Erdogan y en el que Erdogan había estado en los más altos cargos, siendo incluso alcalde de Estambul a finales de los noventa). Pero a diferencia de los anteriores, este partido incluía diversas figuras de tendencias nacionalistas, conservadoras e incluso de centro-izquierda como Ertugrul Günay. De hecho, los objetivos del partido no se basaban en implantar una moral islámica, sino que una vez ganó las primeras elecciones en 2002, el AKP trabajó para lograr objetivos económicos que le sirvieron para ganarse el apoyo de los empresarios y las grandes fortunas en Turquía. Así, el AKP, aun nacido de un pensamiento similar al de los Hermanos Musulmanes, había comprendido el juego político turco y lo había aceptado convirtiéndose en la primera fuerza política. La idea de “democracia conservadora” bien podría ser similar a la de “Estado civil, democrático y plural de referencia islámica”, con la diferencia de que una se refiere al sistema de gobierno que defienden y la otra a la configuración del Estado en general, al margen de quien gobierne, que en el caso de Turquía es laico. Sin embargo, el deseo de crear una zona de libre comercio con sus vecinos que diera salida a la producción turca fue clave para el establecimiento de unas cordiales relaciones con Bashar al-Asad desde aproximadamente 2004.

Ante este cambio de gobierno en Turquía, los Hermanos Musulmanes sirios consideraron que el acercamiento a dicho país, especialmente dadas las buenas relaciones entre el régimen de Damasco y Ankara, podría ser una opción acertada para probar mediaciones alternativas y, de hecho, estas se produjeron de forma intermitente hasta 2011⁷⁹⁹. Incluso, se rumoreó que los contactos habían seguido a raíz de la suavidad en las posturas de los Hermanos en los primeros meses cuando Turquía no terminaba de cerrar filas contra Asad (hasta que el 27 de agosto de ese año Erdogan declaró haber perdido la confianza en el presidente sirio)⁸⁰⁰. No obstante, Zuhair Salim negó tajantemente que se estuvieran produciendo mediaciones a través de Turquía con el régimen o que el país vecino estuviera preparándoles el camino para acceder al poder tras una intervención turca en Siria:

“No es lógico pensar que los Hermanos Musulmanes pueden dejarse engañar, o vayan a retroceder o aspirar a obtener beneficios inmediatos. He dicho más de una vez y repito ahora que no es verdad que los Hermanos y el régimen hayan llegado a un acuerdo, ni con mediación de Turquía, ni con mediación de otros”⁸⁰¹.

⁷⁹⁹ Entrevista con Obeida Nahhas en Londres (04/08/2011).

⁸⁰⁰ Personas cercanas a los círculos de la oposición nos han confirmado que en efecto se han producido conversaciones, pero que los Hermanos Musulmanes, convencidos de que el régimen se acerca a sus últimos días, no han aceptado las propuestas del régimen de formar un gobierno de unidad nacional que incluyera a los Hermanos para evitar que siguieran liderando la oposición. Indicio de que las fuentes consultadas dicen la verdad es el hecho de Munir Gadban aseguró que formar un gobierno de unidad nacional habría sido posible al principio, pero que ahora era totalmente descartable. En Al-Gadban, M. (2011). Entrevista en *Al-Yazira*, 8 de septiembre. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=SCSI7UgoF3g> [Consulta: 21/10/2014].

⁸⁰¹ Salim, Z. (2011c). Entrevista en el canal *Al-Hiwar*, 31 de julio. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=FtqglV0Uu5k> [Consulta: 21/10/2014].

5.6.2.4. Nueva etapa: la alianza con Khaddam y la retoma de la mediación de Hamas

En junio de 2005 el que fuera uno de los hombres encargados de supervisar la sucesión de Hafez al-Asad por parte de su hijo Bashar, Abd al-Halim Khaddam, que desde 2000 había sido vicepresidente, dimitió al ver cómo iba perdiendo peso en el seno del régimen (recuérdese que ya desde 1998 había perdido su potestad en materia de relaciones exteriores). No obstante, nada hacía pensar que se produciría un extraño matrimonio de conveniencia entre un ex prohombre de Hafez al-Asad y los Hermanos Musulmanes en 2006 para formar el Frente de Salvación Nacional. Sería esta la razón por la que los Hermanos abandonaron al resto de grupos opositores de la Declaración de Damasco⁸⁰² y sembraron la duda en torno a sus intenciones, más aún cuando se advertía en dicha alianza un cierto “prosunnismo anti-alauí” dada la falta de representación de la comunidad a la que pertenecen el Presidente y gran parte de su séquito, ya que Khaddam pertenecía también a la comunidad suni⁸⁰³.

Las reacciones en diversos sectores de la oposición, así como de académicos especializados en Siria, no se hizo esperar. Desde el interior de Siria se rechazaba la idea de una oposición conformada en el exterior. Hasan Abd al-Azim, reconocido opositor, líder del actual Comité de Coordinación Local, insistía en que “siempre hemos pensado que los grupos opositores en Siria han de crearse en el interior del país, y han de ser legítimos y cercanos a la situación real, comprendiendo las condiciones sobre el terreno y manteniéndose independientes de la injerencia extranjera”⁸⁰⁴.

Pero, sin duda, la principal preocupación era la contradictoria naturaleza de la alianza: “¿cómo pueden ponerse de acuerdo para hacer realidad el objetivo de cambio de régimen que pretende el Frente si todos miran desde una óptica diferente de cara a cómo será el país si se

⁸⁰² No obstante, puesto que la Declaración de Damasco había invitado a integrantes del régimen a sumarse a sus filas si querían un cambio, Samir Nashar y otros no vieron problema alguno en que Bayanouni se reuniera con Khaddam, aunque se mantuvieron al margen. “Yo veo la reunión como una necesidad política para establecer un marco político alternativo al régimen (porque, si el régimen colapsa, ¿cuál es la alternativa?”. Véase Landis, J. (2006). “Damascus Declaration Leaders Confused by MB-Khaddam Front”. En *SyriaComment*, 19 de marzo. Disponible en: <http://faculty-staff.ou.edu/L/Joshua.M.Landis-1/syriablog/2006/03/damascus-declaration-leaders-confused.htm> [Consulta: 12/10/2014]. En cualquier caso, entre los desafíos que identificaba Al-Taher Ibrahim estaban: “convencer a sus miembros de la justificación de esta alianza con uno de los símbolos de la vieja guardia del régimen [...], a lo que tal vez haya ayudado el hecho de que la Hermandad emitiera en mayo de 2001 un Pacto de Honor en que aclaró su visión para la Siria del futuro en la que el gobierno sería democrático, plural y basado en la alternancia según las urnas, lo que supone la aceptación del otro como socio en el gobierno [...]; el rechazo de algunas personalidades sirias opositoras que participaron en la Declaración de Damasco a la alianza con Khaddam y [...] la oposición de muchos intelectuales que apoyan a los Hermanos en el interior de Siria a la alianza con Khaddam”. Ibrahim, A. (2007). “Ba’d ‘am min mu’tamariha al-ta’sisi... Jabhat al-jalas al-watani ila ayna?”. En *Markaz Dimashq li-l-dirasat al-nathariyya wa-l-huquq al-madaniyya*, 5 de agosto. Disponible en: <http://www.dctcrs.org/s2646.htm> [Consulta: 12/10/2014].

⁸⁰³ Álvarez-Ossorio, I. y Gutiérrez de Terán, I. (2009). *Op. cit.*: 288-289.

⁸⁰⁴ Sands, P. (2009). “Syrian Opposition Group Collapses”. En *Syria Comment*, 22 de abril. Disponible en: <http://www.joshualandis.com/blog/the-national-salvation-front-folds/> [Consulta: 12/10/2014].

produce un cambio”, se preguntaba Al-TaHER Ibrahim⁸⁰⁵. Pero lo realmente interesante era descifrar el porqué de semejante alianza, que Joshua Landis explicaba de la siguiente manera:

“Bayanouni pensó que Khaddam sería capaz de dividir al partido Baaz y atraer a los sirios seculares a la oposición. Quizá también Khaddam le prometiera que obtendría el apoyo de Arabia Saudí y de la coalición libanesa del 14 de Marzo⁸⁰⁶. Y parecía que en ese momento, Bush tenía verdaderas intenciones de desestabilizar al gobierno de Asad. Por tanto, la formación del Frente de Salvación Nacional [...] estuvo motivada por la creencia de que el régimen sirio se doblegaría ante la presión de Washington”⁸⁰⁷.

En la misma línea se pronunciaba Phil Sands:

“Siria acababa de verse forzada a retirar su ejército de Líbano [...] y se encontraba bajo una fuerte presión por parte de la comunidad internacional que exigía reformas. Abd al-Halim Khaddam [...] había desertado y se había marchado a Bruselas, donde prometió revelar muchos secretos del régimen [...]. En esta turbulenta atmósfera se fraguó la inconcebible alianza entre Abd al-Halim Khaddam [...] y Ali Sadr al-Din al-Bayanouni”⁸⁰⁸.

En consecuencia, para Muhammad Dibo, el Frente de Salvación Nacional “hizo patente que los Hermanos no buscan otra cosa que el poder y ese es su único proyecto nacional”⁸⁰⁹.

Liderada la Hermandad en ese momento por Ali Sadr al-Din al-Bayanouni, de la facción conciliadora de Alepo, los Hermanos hamauíes no tuvieron reparo en mostrar su desacuerdo con dicha alianza⁸¹⁰. No solo ellos, sino la propia población siria recelaba de tan extraño maridaje que empañó nuevamente la imagen de unos Hermanos que habían logrado volver a ocupar las principales filas de la oposición al régimen de Bashar al-Asad.

Según su líder en aquel momento, la deserción de Khaddam les había hecho pensar que un buen recibimiento por parte de aquellos que más habían sufrido las políticas y represión del

⁸⁰⁵ Ibrahim, A. (2007). *Op. cit.*

⁸⁰⁶ Tras el asesinato del ex primer ministro Rafik Hariri, la política libanesa se dividió en dos bloques liderados fundamentalmente por la Corriente del Futuro de Saad Hariri (Coalición 14 de marzo) y Hezbollah –acusado del asesinato de Hariri- (Coalición 8 de marzo), aliadas correspondientemente con Arabia Saudí por un lado e Irán y Siria, por el otro. Las protestas por el asesinato culminaron con la salida de las tropas del país tras 25 años de tutela posterior a la guerra civil.

⁸⁰⁷ Véase Landis, J. (2009). “Muslim Brotherhood breaks with Khaddam and NSF”. En *Syria Comment*, 6 de abril. Disponible en: <http://www.joshualandis.com/blog/muslim-brotherhood-breaks-with-khaddam-and-nsf/> [Consulta : 12/10/2014]. En la misma línea se pronunciaba el opositor Hasan Abd al-Azim en Sands, P. (2009). *Op. cit.*: “Él (Khaddam) y los Hermanos Musulmanes apostaron por que la presión exterior y las fuerzas extranjeras provocarían el cambio de régimen en Siria, como lo habían hecho en Iraq”. Para Krummrich, S. (2007). *Op. cit.*: 44, el error de los Hermanos había sido no apresurarse más: “el régimen de Asad cerró muchas rutas de insurgentes que iban a Iraq [...], y solo cuando el régimen hubo cerrado la frontera llamaron al cambio de régimen [...], que comenzó a ver que EEUU no estaba en posición de entrar en Siria”. Es decir, que si lo hubieran hecho antes, habrían podido beneficiarse de la situación en Iraq, más aún con la debacle siria en Líbano. Sin embargo, no creemos que ello fuese así, ya que EEUU en todo momento ha tenido relaciones ambiguas con Asad, en un tándem de necesidad y enemistad mutua que hacía imposible el derrocamiento de la dinastía siria.

⁸⁰⁸ Sands, P. (2009). *Op. cit.*

⁸⁰⁹ Dibo, M. (2013). *Op. cit.*

⁸¹⁰ Así lo confirmaba Obeida Nahhas (entrevista en Londres, 04/08/2011). De ella, se acabó desligando Faruq Tayfur en abril de 2006. Véase Krummrich, S. (2007). *Op. cit.*: 47.

régimen podría provocar más desertiones al ver que el arrepentimiento era posible entre aquellos que no se hubieran manchado las manos de sangre⁸¹¹ (aunque no directamente, bien puede decirse que Khaddam tenía a sus espaldas más de un asesinato, sobre todo en los años de mayor crisis). En cualquier caso, lo trascendental de este suceso es que, entre la población, aún se recuerda con mucho recelo: "Zuhair Salim es aceptado sobre el terreno, pero la gente no quiere a Al-Bayanouni, que se quemó al implicarse con Khaddam y no es digno ya de confianza"⁸¹².

Que el giro estratégico de Bayanonui había ido en detrimento de la Hermandad lo constata el hecho de que varios mediadores islamistas (como los Hermanos Musulmanes egipcios, Hamas o el AKP turco) insistieron en la necesidad de romper tal unión porque nunca podrían optar por ayudarles si se habían acercado a quien, hasta la muerte de Hafez al-Asad, había sido su mano derecha y que, al ser apartado, se había vuelto contra el régimen (un traidor desde la óptica del poder). La estrategia por la que los Hermanos habían optado (tal vez sin calibrar lo suficiente sus consecuencias) no había dado los frutos deseados: las mediaciones habían pasado a ser prácticamente imposibles.

No obstante, en 2007 (apenas dos años después de la salida de Líbano, cuando Siria estaba en una posición poco ventajosa en relación a su entorno) tuvo lugar una leve reacción por parte de las autoridades sirias ante las propuestas de Hamas de 2003-2004, a las que añadieron condiciones tales como la prohibición a los que regresaran, que lo harían como individuos, de formar cualquier partido político en el futuro. En un tono de advertencia y retomando precisamente el mensaje que los Hermanos Musulmanes habían enviado a través de su alianza con Khaddam de que no tendrían problema de aliarse con miembros del régimen que renegaran del mismo siempre que no hubieran participado en asesinatos ni matanzas, el régimen impuso la siguiente condición: "No podrán regresar aquellos cuyas manos se hayan manchado de sangre"⁸¹³. Dicha condición suponía que todos los que decidieron tomar las armas en un momento dado no podrían volver, incluido Al-Bayanouni, que había sido el dirigente del mando militar de la Hermandad. Con ello, no debe sorprender que en 2011, el entonces líder Muhammad Riyad Shaqfa estuviera dispuesto a despojar a la Hermandad de su nombre⁸¹⁴, quizá con el fin de desligarla del Comité Militar y así lograr volver a Siria ya no como Hermanos sino bajo otro nombre, algo que fue criticado con vehemencia y que "creó un ambiente de división dentro de la propia organización porque el nombre del grupo no es asunto trivial que pueda modificarse, ya que implica un contenido ideológico"⁸¹⁵.

⁸¹¹ Según Ali Sadr al-Din al-Bayanouni (entrevista en Londres (01/08/2011)), el mensaje que querían transmitir era: "todo aquel que se ponga del lado de la oposición y que no se haya manchado las manos de sangre será bien recibido".

⁸¹² Entrevista con Najwa al-Jamali, una activista siria de Homs en Beirut (03/03/2013).

⁸¹³ Entrevista con Obeida Fares en Londres (04/08/2011).

⁸¹⁴ Esto causó una fuerte polémica dentro de la organización y el anterior líder de la Hermandad (Ali Sadr al-Din Al-Bayanouni) criticó duramente tales declaraciones (*Al-Quds al-Arabi*, 02/02/2010). De hecho, Muhammad Riyad Shaqfa, a finales de marzo de 2011, tuvo que matizar en una entrevista en el canal *Barada* que cambiar el nombre de la cofradía no suponía abandonar su historia pasada ni aceptar la política represora del régimen, sino que debería darse la condición de un verdadero sistema democrático con libertades garantizadas.

⁸¹⁵ Entrevista con Zuhair Salim en Londres (29/07/2011).

5.6.2.5. Suspensión de la actividad opositora

Ante la dificultad de que las negociaciones prosiguieran, las críticas lanzadas por otros grupos de la oposición ante una alianza con un ex prohombre del régimen y la negativa de los Hermanos a aceptar las condiciones del régimen, en 2009, rompieron su alianza con Abd al-Halim Khaddam, el cual no había logrado “ni dividir al partido Baaz, ni lograr el apoyo saudí o estadounidense, ni desestabilizar al régimen”, por lo que su utilidad para Bayanouni era nula⁸¹⁶. Sin embargo, este hecho, “no provocó prácticamente ningún comentario en los círculos sirios [...], pues el Frente había dejado de ser relevante hacia tiempo”⁸¹⁷.

Además, la hermandad anunció la suspensión de su actividad opositora “para concentrar los esfuerzos en la cuestión palestina”⁸¹⁸, lanzando un claro mensaje al régimen de que estaban dispuestos a retomar los contactos, al haber encontrado un punto en común a nivel geoestratégico⁸¹⁹. La causa aducida fue la supuesta disputa sobre la responsabilidad de Hamas en lo sucedido en Gaza entre diciembre de 2008 y enero de 2009⁸²⁰. Al-Bayanouni, preguntado por la posibilidad de que Hamas ofreciera algo a los Hermanos a cambio de su gesto, dijo:

“No hemos pedido a Hamas que se enfrente a la autoridades sirias por nosotros porque ellos tienen un interés claro en mantener su relación con el régimen. Su situación es muy distinta de la de otros de los que esperábamos que nos hubieran ayudado. No hemos pedido a nadie que haga de mediador”⁸²¹.

A pesar de esto, muchos, como Mohi al-Din al-Ladhikani, consideraban que “se están produciendo nuevas mediaciones [...] Se reunieron con el régimen en 1985 y en 1987, pero no lo reconocieron hasta 20 años después”⁸²². Y lo cierto es que, ante la buena recepción de la noticia por parte de Hamas, aunque Ali Sadr al-Din al-Bayanouni nunca lo admitió⁸²³, los Hermanos propusieron al movimiento palestino que, después de haber dado ellos un paso importante y haber cambiado su estrategia haciendo caso de los consejos del movimiento palestino (entre otros), colaborasen con ellos de nuevo⁸²⁴. Sin embargo, “el problema de

⁸¹⁶ Véase Landis, J. (2009). *Op. cit.*

⁸¹⁷ Sands, P. (2009). *Op. cit.*

⁸¹⁸ Al-Bayanouni, A. S. (2009a). Entrevista en el canal *Al-Hiwar*, 15 de noviembre. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Sqe23pnBx7o> [Consulta: 21/10/2014].

⁸¹⁹ Véase: Pargeter Alison: *Op. cit.*: 89-90.

⁸²⁰ Al-Bayanouni aseguró que “quien ha llevado a tomar tal decisión ha sido la otra parte (Khaddam), que no ha entendido nuestra postura ante la cuestión palestina y nuestro compromiso con el apoyo a la resistencia, como no ha sido capaz de comprender la estrecha relación que hay entre la suspensión de nuestra actividad opositora y nuestras exigencias en pro del interés nacional y la victoria de nuestra gente en Gaza”. Al-Bayanouni, A. S. (2009b). Entrevista en *Al-Quds Press*, 8 de abril. Sin enlace.

⁸²¹ Al-Bayanouni, A. S. (2009a). *Op. cit.*

⁸²² Al-Ladhikani, M. D. (2009). Intervención en *Al-Yazira*, 5 de abril. Sin enlace. Recuérdese que hasta la publicación del libro de Munir Gadban en 2006, *Suriya fi qarn*, ningún escrito sobre este tema había visto la luz.

⁸²³ Tampoco lo admitió en la conversación que mantuvimos con él (Londres, 01/08/2011).

⁸²⁴ Entrevista con Obeida Fares en Londres (04/08/2011). De hecho, algunos analistas lo veían como un paso lógico: “Teniendo en cuenta que la Hermandad ha pasado una larga etapa en el exterior o trabajando en secreto, y si tenemos en cuenta la vejez de la que sufren sus líderes, tal vez Al-Bayanouni tema que los jóvenes se marchen a otras organizaciones, si la Hermandad no logra fortalecer sus bases en Siria con celeridad [...]. Y puede que Al-Bayanouni piense que el pacto con el régimen es el único

Hamas es que su capacidad de movimiento es lenta y limitada”⁸²⁵. Según Obeida Nahhas, esa lentitud de movimiento se puede extender a la mayoría de movimientos de carácter islámico que “temen la caída del único régimen de resistencia contra las políticas occidentales y de Israel”⁸²⁶.

Ante la lentitud de movimiento de la que hablaba Obeida Nahhas, los Hermanos Musulmanes sirios tomaron la iniciativa y, poco antes de la celebración de un congreso de ulemas en Damasco en 2009, enviaron misivas a algunos de los participantes en dicho evento en las que, apelando a la afinidad que les unía, insistían en la grave situación del islamismo en Siria y la de los Hermanos Musulmanes en concreto. Muchos consideraban que esto suponía el retorno a la oposición política, pero Ali Sadr al-Din al-Bayanouni⁸²⁷ aseguró que era una mera descripción de una realidad patente que no guardaba ninguna relación con su actividad política anterior. Que después de esto los Hermanos sirios mantuvieran paralizada su actividad política sugiere que alguno de los asistentes respondió a la llamada de los Hermanos y trató de convencer al régimen de que cerrase definitivamente su expediente, tal vez el propio Hamas, como de hecho hizo hasta mayo de 2011, cuando se produjo la última conversación sobre tan espionosa cuestión⁸²⁸.

5.7. Conclusiones

Tras la frustración de las expectativas iniciales por la llegada de Bashar al-Asad al poder, en 2006, año en que los Hermanos se aliaban con Khaddam, se podía afirmar que Bashar al-Asad ya era “parte del problema y no de la solución”⁸²⁹ en lo referente al cambio político en el país. Para mayor inri, durante las elecciones legislativas de 2007, se podía observar en el ambiente que no existía ningún entusiasmo por el hecho de votar en unos comicios sin valor real. No obstante, según afirmó la BBC, ésta era la primera vez que los sirios expresaban con total libertad su apatía ante las inminentes elecciones⁸³⁰.

No en vano, Human Rights Watch consideraba la primera década de presidencia de Bashar al-Asad en 2010 un tiempo perdido en el que no se había cambiado absolutamente nada de lo anterior⁸³¹. De hecho, bien puede afirmarse que la llamada primavera de Damasco fue un breve interludio de tanteo por parte del régimen para ver hasta dónde estarían dispuestas las

medio para devolver a los islamistas sirios su hegemonía anterior, sobre todo tras el desastre del apoyo a Khaddam”. Philips, C. (2009). “*Mustaqbal Yama’at al-Ijwan al-Muslimin fi Suria: Ma al-qadim?*” En *Al-Majalla* (El futuro de la organización de los Hermanos Musulmanes en Siria: ¿qué pasará?), 17 de octubre. Disponible en: <http://www.majalla.com/arb/2009/10/article558783> [Consulta: 13/10/2014].

⁸²⁵ Consenso de los miembros de la Hermandad entrevistados.

⁸²⁶ Entrevista con Obeida Nahhas en Londres (04/08/2011).

⁸²⁷ Al-Bayanouni, A. S. (2009). *Op. cit.*

⁸²⁸ Entrevista con Fida Itani en Beirut (24/01/2013).

⁸²⁹ Ossorio, I. (2006). “Siria en el Rubicón. Lucha por la supervivencia de una dinastía”. En *Política Exterior*, vol. 20, n. 109:39.

⁸³⁰ BBC (2007). “Syrians unmoved by chance to vote”, 22 de abril. Disponible en: http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/6580517.stm [Consulta: 18/10/2014].

⁸³¹ HRW (2010). *A Wasted Decade: Human Rights in Syria during Bashar al-Assad's First Ten Years in Power*, 16 de julio. Disponible en: <http://www.hrw.org/en/reports/2010/07/16/wasted-decade-0> [Consulta: 18/10/2014].

élites políticas y de la sociedad civil a llegar, sin una verdadera intención de abrir una veda que en su propio discurso de investidura Bashar al-Asad había reforzado.

Por su parte, el caso de los Hermanos Musulmanes merece una mención aparte en esta falsa apertura político-ideológica. A pesar de los intentos de estos por presentar su ayuda de cara a modernizar el país a la llegada del nuevo presidente, y de darle una oportunidad aceptando mediaciones con actores islamistas y no islamistas cuya mera presencia en Siria ya suponía una afrenta para los Hermanos –como es el caso concreto de Hamas-, no lograron que la visión del régimen hacia ellos cambiara.

Por su parte, no obstante, los Hermanos también cometieron una serie de errores estratégicos ya señalados, como la alianza con un ex prohombre del régimen. Este tipo de actuaciones pusieron y aún ponen en cuestión el verdadero deseo de la organización de aunar fuerzas con la oposición para el cambio político, como pretendían en su Pacto de Honor Nacional de 2001, primer documento presentado desde la llegada al poder de Bashar. Así, su unión con Khaddam les hizo perder parte de su posible apoyo popular y la credibilidad como opositores en algunos sectores de la oposición. Del mismo modo, los Hermanos ataron las manos a sus mediadores con dicho movimiento, obligándoles a exigir que tal alianza se rompiera a fin de continuar con su labor, aunque esta no hubiera dado fruto alguno en los años previos.

Sin embargo, lo que verdaderamente marca esta etapa es la elección sin ambages por parte de sus líderes de la *opción democrática* como la única válida para enfrentarse al régimen, recuperando con ello los postulados originales de Mustafa al-Siba'i e insertándose en el juego político con fuerzas tan dispares como los comunistas. Esta revisión, imposible si no hubiera dominado la facción alepina y sin la figura de Zuhair Salim, ha sido aceptada al menos de palabra por todas las facciones de la Hermandad y al menos hasta 2010. Con su mayor énfasis en derechos que en deberes, este retorno rompe los esquemas de lo que ha venido a llamarse post-islamismo ya que no se trata de una evolución lineal sino más bien circular en la que se vuelve a un inicio y no se construyen nuevos principios para la siguiente etapa. Aún más, Zuhair Salim no dudó en alabar el proyecto laico como idea de liberación del ser humano y lamentar la falta de verdaderos representantes de ese proyecto, que tan solo se dedican a atacar la religión. Por tanto, su postura colaborativa es fiel reflejo del proyecto político de cuya redacción es el principal responsable.

En dicho programa de 2004, los Hermanos explicaron su 'referencia islámica' deseada para el Estado, que no haría de él uno teocrático, sino civil, término que nos hemos afanado en definir, dado que no existe como tal en el acervo político y que se configuró como oposición, en primera instancia, al gobierno militar, tan característico de las repúblicas árabes. En tal Estado, todos los componentes del mismo gozan de la igualdad que les otorga el carácter de ciudadanos. No obstante, como parte del iliberalismo islamista, se perfilan ciertas ambigüedades, sobre todo en lo referente a laicos, ateos, la mujer y la libertad de expresión. Ahora bien, como hemos señalado, los Hermanos no presentaron su proyecto como una imposición, y por ello no dudaron en reunirse con diversos grupos opositores, reconociendo la necesidad de una unidad. Por el contrario, su proyecto es una *opción* que el pueblo sirio

elegiría hipotéticamente entre otras, tras la elaboración de una Constitución para el país que recogiera la pluralidad.

En conclusión, puede afirmarse que la opción democrática, que se mantuvo pendiente de un hilo en los años de la crisis salió reforzada con la llegada de Bashar al-Asad al poder y que a día de hoy es la imperante en la Hermandad. Esta línea democrática ha recibido un importante impulso en los últimos años con la incorporación de las jóvenes generaciones al trabajo efectivo, intentando superar las divisiones regionales de los líderes históricos y desechando algunas de las posturas más maximalistas que tradicionalmente habían defendido los hamaúes, cuyo paso al liderazgo en 2010 planteó algunos problemas fruto de las opiniones encontradas. Como veremos en el siguiente capítulo, el contexto de revolución ha situado de nuevo a la Hermandad en la primera línea política, haciendo muy visibles sus contradicciones y carencias.

Capítulo 6. Estrategia y papel de los Hermanos en la revolución siria:

6.1. Introducción

El 17 de diciembre de 2010, un hecho que podría no haber trascendido las fronteras tunecinas, fue el detonante de una incipiente ola de cambio en el mundo árabe. La inmolación de Muhammad Bu Azizi como protesta ante la desesperación que sufría por la situación de carestía en la que se encontraba inició una serie de movimientos revolucionarios contra los sistemas establecidos en varios países, empezando por el suyo propio: menos de un mes después, Ben Ali abandonó el poder. En ese momento, Túnez comenzó un proceso transitorio que culminó una de sus más importantes fases en enero de 2014 con la aprobación de la actual Constitución vigente en el país, la más liberal de la historia de los países árabes, a pesar de ser el partido islamista Ennahda la fuerza mayoritaria en el parlamento en aquel momento.

Antes bien, existen precedentes de acción social fruto de la asfixia que plantean dudas acerca de cuál fue el inicio de la llamada primavera árabe. En este sentido, cabe destacar episodios previos como aquellas llamadas a la democratización de la primavera de Damasco del año 2000 (aunque es cierto que fueron mayoritariamente lideradas por élites intelectuales)⁸³²; las protestas de los kurdos en 2004 en el norte de Siria; la llamada revolución de los Cedros en Líbano de 2005⁸³³ -que supuso la expulsión de las tropas sirias bajo cuya tutela había permanecido el país desde que se firmaran los Acuerdos de Taif que pusieron fin a la guerra civil en 1990-; las protestas contra la fraudulencia en las elecciones iraníes (país no árabe pero cuya historia ha estado tradicionalmente ligada a ellos) de 2009⁸³⁴; o el levantamiento de un campamento de protesta en el Sahara occidental en octubre 2010 cerca de El Aaiún⁸³⁵. Únanse a ello las grandes huelgas generales convocadas en Egipto en 2007, o la previa aparición de movimientos como *Kifaya* en ese mismo país en 2006⁸³⁶, así como las huelgas mineras tunecinas de 2008⁸³⁷.

⁸³² Véase el cuestionamiento del éxito de la transición asadiana en Álvarez-Ossorio, I. y Gutiérrez de Terán, I. (2009), "La república hereditaria siria: el fracaso de una transición", en Izquierdo, F. (ed.), *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*, Bellaterra, Barcelona: 282 y ss.

⁸³³ Sobre dicha movilización y los años posteriores, se recomienda la lectura de Young, M. (2010) *The Ghosts of Martyr's Square: An Eyewitness Account of Lebanon's Life Struggle*, Simon & Schuster, Nueva York.

⁸³⁴ Aunque existen diversas teorías sobre el grado de influencia de las protestas en Irán en 2009 en el estallido de la llamada primavera árabe, parece que existe un consenso en torno a que el uso del ciberactivismo fue uno de los aspectos que se adoptaron en los países árabes a partir del ejemplo iraní. Véase Metghalchi, N. (2011), "Is Iran Immune From the Arab Spring?", en *Policy Brief*, documento de trabajo de Frida, n.99 :2. No obstante, se advierten también similitudes con lo sucedido durante la revolución de 1979, especialmente en el uso de la huelga general, limitando el paralelismo con 2009 a los ideales perseguidos. Véase Kurzman, C. (2012), "The Arab Spring: Ideals of the Iranian Green Movement, Methods of the Iranian Revolution", *International Journal of Middle East Studies*, n. 44:162-165.

⁸³⁵ Véase Errazzouki, S. (2012), "Chomsky on the Western Sahara and the 'Arab Spring'", *Jadaliyya*, 30 de octubre. Disponible en: <http://www.jadaliyya.com/pages/index/8093/chomsky-on-the-western-sahara-and-the-%E2%80%9Carab-spring> [Consulta: 23/09/2014].

⁸³⁶ Véanse, por ejemplo, los análisis que de estos prolegómenos hacen Beining, J. (2012), "The Working Class and the Popular Movement in Egypt" y Bayat, A. (2012), "The 'Arab Street'", en Sowers, J. y

Con este listado, se pone de manifiesto que el mundo árabe no estaba 'dormido', sino que el descontento se había estado gestando en la década previa al estallido de las protestas populares de los últimos años de una manera mucho más patente que en las anteriores. Esto se explica, en gran medida, por el alto promedio de jóvenes de entre veinte y treinta años sin horizontes de futuro y al claro desgaste de las élites en el poder, así como la asfixiante situación económica de paro y falta de recursos⁸³⁸.

Ahora bien, lo que interesa especialmente a este estudio es que una de las principales hipótesis manejadas por diversos analistas ya en las primeras semanas era que la caída de los regímenes de discurso nacionalista y de carácter pretendidamente secular traería consigo el ascenso al poder de los partidos islamistas. Estos habían sido largamente castigados y se habían granjeado el apoyo popular con la prestación de servicios sociales que el Estado no alcanzaba a cubrir, como era el caso de los Hermanos Musulmanes en Egipto. El régimen sirio, por su parte, se sumaba a estos augurios con el fin de asustar a las minorías religiosas en el país –que recordaban el discurso radicalizado de los años ochenta-, no sin antes insistir en que el pueblo sirio no se levantaría contra su gobierno porque él y su partido, a diferencia de otros países, se habían mantenido siempre en la línea de las aspiraciones del pueblo, el cual le otorgaba su apoyo⁸³⁹. Sin embargo, en marzo de 2011 se inició en ese país la que los propios activistas llamaron 'revolución siria'. No obstante, a diferencia de los países vecinos, la Hermandad llevaba 30 años fuera de Siria, lo que complicaba los análisis de cara al futuro sobre quién sería la fuerza hegemónica.

Sin embargo, el cometido de este capítulo es analizar la labor, el discurso y el éxito o fracaso de los Hermanos Musulmanes en la participación en el movimiento revolucionario en el país, mediante el estudio de los diferentes ámbitos de actuación, ya sean políticos, sociales o militares. Una actuación, no obstante, que se ha visto influenciada por las divisiones internas de la organización, que a su vez han afectado a sus resultados.

Toensing, C. (eds.), *The Journey to Tahrir: Revolution, Protest, and Social Change in Egypt*, Verso, pp. 47 y ss. y 99-104.

⁸³⁷ Sobre lo sucedido en Túnez, es interesante el análisis de Martínez Fuentes, G. (2011). "El proceso revolucionario tunecino: tiempos, contextos y actores". En *Informe sobre las revueltas árabes*. Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo: 27-28, incidiendo en que Túnez no presentaba unos problemas estructurales muy diferentes a los de otros países de la zona y que la tradición contestataria del país no hacía de Bu Azizi un caso sin precedentes. Sin embargo, es el estudio de Gobe, E. (2011), *The Gafsa Mining Basin between Riots and a Social Movement: meaning and significance of a protest movement in Ben Ali's Tunisia*, sin más datos de edición, el que pone en relación lo sucedido en los años anteriores a 2011 con la primavera árabe. Disponible aquí: <http://goo.gl/11mx4L> [Consulta: 22/09/2014].

⁸³⁸ En Egipto, el país con mayor población del mundo árabe y con la situación tal vez más dramática debido a la concentración de población en una franja de territorio relativamente reducida alrededor de la cuenca del Nilo, según el CIA Fact Book, ya en 2008 el porcentaje de población que vivía bajo el umbral de la pobreza superaba el 20% y los jóvenes desempleados superaban el 24% de la población activa, siendo la mitad de la población más joven de 25 años, mientras el Estado mantenía una deuda que alcanzaba más del 85% del PIB.

⁸³⁹ Wall Street Journal (2011). *Interview with Syrian President Bashar al-Assad*, 31 de enero. Disponible en: <http://online.wsj.com/articles/SB10001424052748703833204576114712441122894> [Consulta: 19/10/2014].

6.2. El rol de los Hermanos Musulmanes en la revolución siria

6.2.1. Una incorporación tardía

Cuando comenzaron las movilizaciones populares, los Hermanos Musulmanes aún mantenían la suspensión de su actividad opositora decretada desde 2009⁸⁴⁰. Así, no sería hasta el 1 de mayo de 2011 cuando la organización decidiera anunciar que retomaba la oposición al régimen, precisamente cuando toda posibilidad de mediación por parte de Hamas se había dado por concluida. Apenas un mes después, el 31 de mayo de 2011, se decretó en Siria una amnistía general que hacía una mención especial a los Hermanos Musulmanes y que se modificó en las siguientes 48 horas para referirse a los “imputados por crímenes recogidos en la ley n. 49 de 1980”⁸⁴¹, que muy probablemente permitiera que simpatizantes de los Hermanos salieran de las cárceles y sirvieran de lazo con el exterior⁸⁴².

Sin embargo, esto llegó un mes después de que la cofradía retomara la actividad opositora, por lo que cabe considerar que los últimos intentos de Hamas lograron que se decretara esta amnistía, o bien, que con ella el régimen pretendía proponer un nuevo trato a los Hermanos, que acababan de romper su silencio mientras se beneficiaba de la liberación de presos más extremistas⁸⁴³. Fuera como fuere, según Zuhair Salim, la Hermandad consideraba que aceptar dicha oferta del régimen suponía aceptar por “un soborno a costa de la sangre siria”, mientras la ley n. 49 se mantenía en vigor⁸⁴⁴, lo que podría permitir nuevas encarcelaciones o la detención de todo miembro de la Hermandad que pusiera un pie en Siria.

Aunque hasta que retomaron formalmente la actividad opositora los Hermanos Musulmanes se limitaron a emitir declaraciones de apoyo y negar ser los instigadores de las movilizaciones⁸⁴⁵, su papel a lo largo de la revolución ha de analizarse por su importancia y

⁸⁴⁰ Una situación que Bayanouni se negaba a calificar de tregua: “Hablar de tregua es una exageración, porque lo que ha hecho nuestra organización es, en el contexto del salvaje ataque israelí sobre Gaza, y partiendo de nuestra visión y nuestra lectura de los planes internacionales en la zona [...], decidimos suspender nuestras actividades de oposición contra el régimen sirio a cambio de una reconciliación con su pueblo en la situación de necesidad que impone esta crisis de liberar las tierras ocupadas y enfrentarse al ataque sionista, además de apoyar la resistencia de nuestra gente en Palestina” (Diálogo con Mohi Al-Din al-Lazikani en *Al-Yazira*, 09/11/2009).

⁸⁴¹ El decreto puede consultarse aquí: http://www.syria-news.com/readnews.php?sy_seq=133249 [Consulta: 12/05/2014]

⁸⁴² El problema resultante fue que muchos de los condenados bajo esa ley y/o que se beneficiaron de esa primera amnistía fueron simpatizantes o miembros de Al-Qaeda que habían combatido en Iraq y que posteriormente formarían núcleos de las facciones más radicales en sus planteamientos, no solo las ligadas directamente a Al-Qaeda, como el Frente de al-Nusra, sino otras como Ahrar al-Sham. Para un análisis más profundo, véase: Al-Yunaidy, B. (2013). “Qissat asdiqa’ Seidnaya: Aqwa thalathat riyal fi Suriya al-yawm” (La historia de los tres amigos de Seidnaya: los tres hombres más fuertes de Siria hoy). En *Al-Jumhuriyya*, 16 de octubre. Disponible en: <http://therepublicgs.net/19328> [Consulta: 23/09/2014].

⁸⁴³ Véase la nota anterior.

⁸⁴⁴ Salim, Z. (2011f). Entrevista en *Al-Mustaqilla*, 1 de junio. Disponible en: <http://asharqalarabi.org.uk/ruijah/b-sharq-263.htm> [Consulta: 19/10/2014].

⁸⁴⁵ Algunos ejemplos pueden consultarse en Ramírez, N. (2011d). “Últimas declaraciones de los Hermanos Musulmanes sobre el desarrollo de los acontecimientos en Siria”. En *Los Hermanos Musulmanes: un observatorio de la organización islámica*, 19 de abril. Disponible en: <http://hermanosmusulmanes.wordpress.com/2011/04/19/ultimas-declaraciones-de-los-hermanos->

para comprender la ideología que detrás de él se advierte, además de para señalar y apuntar cuales son las líneas divisorias en las estrategias de unos u otros sectores⁸⁴⁶. Esto nos llevará a determinar las debilidades aparentes de los Hermanos Musulmanes sirios tras tres años de conflicto que hacen que aun manteniéndose en la primera línea política, su papel real y efectivo sobre el terreno haya perdido fuerza en beneficio de otros grupos islamistas.

6.2.2. Las llamadas a las manifestaciones

Por diversas razones entre las que destacan la historia compartida, la proximidad y el papel central de Egipto en el mundo árabe, la revolución en ese país se configuró como un importante modelo en Siria. Así, aquellos que consideraron que una situación similar podría vivirse en Siria, abrieron una página en Facebook en la que se llamaba a un “Día de la ira” sirio el 15 de febrero de 2011⁸⁴⁷. Si bien es cierto que su éxito fue prácticamente nulo, apenas unos días después, el 17 de febrero de 2011, se produjo un episodio espontáneo en el zoco de Hariqa, en Damasco, en el cual varias decenas de personas terminaron gritando a un policía de tráfico que había insultado a uno de los comerciantes las siguientes consignas: “Al pueblo sirio no se le humilla” y “La muerte antes que la humillación”⁸⁴⁸.

Otra página de Facebook, creada ya el 18 de enero de 2011, pero con pocos seguidores, cobró también cierta relevancia: la página de la “Revolución siria contra Bashar al-Asad”⁸⁴⁹. Inicialmente, y siguiendo el discurso del régimen en el cual se culpaba a los Hermanos Musulmanes (y en ocasiones también a los salafistas) de haber instigado las manifestaciones y la revolución en sí, algo que los propios Hermanos negaban reiteradamente, los medios cercanos al régimen sirio, aseguraban que los encargados de la página en cuestión –que llamaron a manifestarse el 15 de marzo de 2011- eran miembros de la Hermandad⁸⁵⁰. Aunque finalmente se pudo confirmar que así era como veremos con más detalle en sucesivos párrafos, la gente en aquel momento respondió al régimen enfatizando la independencia de su voluntad: “Ni Hermanos ni salafistas, queremos libertad”.

[musulmanes-sobre-el-desarrollo-de-los-acontecimientos-en-siria/](#) [Consulta: 14/05/2014]; en Ramírez, N. (2011c). “La campaña mediática de los Hermanos Musulmanes en contra del régimen sirio”. En *Los Hermanos Musulmanes: un observatorio de la organización islámica*, 21 de abril. Disponible en: <http://hermanosmusulmanes.wordpress.com/2011/04/21/la-campana-mediatica-de-los-hhmm-en-contra-del-regimen-sirio/> [Consulta: 16/05/2014] y Ramírez, N. (2011b). “Los Hermanos Musulmanes apoyan las manifestaciones del día de la ira contra el régimen en Siria”. En *Los Hermanos Musulmanes: un observatorio de la organización islámica*, 29 de abril. Disponible en: <http://hermanosmusulmanes.wordpress.com/2011/04/29/los-hermanos-musulmanes-apoyan-las-movilizaciones-del-dia-de-la-ira-contra-el-regimen-en-siria/> [Consulta: 16/05/2014].

Antes bien, en los días previos a la celebración del Día de la ira en Siria (29/04/2011), los Hermanos instaron por primera vez a la manifestación en un comunicado enviado a Reuters: “Gritad a una sola voz pidiendo libertad y dignidad. Dios os ha creado libres, no permitáis que los tiranos ni los tozudos poderosos os conviertan en esclavos. Dios es grande, gloria a Dios”. [Consulta: 21/11/2012, enlace roto]

⁸⁴⁶Parte del contenido de este capítulo se ha extraído de Ramírez, N. (2014). “The Strategy and Goals of the Muslim Brotherhood in the Syrian Revolution”. En *Journal of Syrian Studies*, vol. 6, n. 3, pp. 37-61.

⁸⁴⁷<https://www.facebook.com/DaysOfRage?fref=ts> [Consulta: 05/05/2013]

⁸⁴⁸Véase la manifestación en: <http://www.youtube.com/watch?v=Yb5IL5YdCOs> [Consulta: 05/05/2013]

⁸⁴⁹<https://www.facebook.com/Syrian.Revolution/info> [Consulta: 05/05/2013]

⁸⁵⁰https://www.facebook.com/note.php?note_id=209661022394433 [Consulta: 05/05/2013]

Si se tiene en cuenta que el régimen sirio había neutralizado a toda la oposición, parece oportuno afirmar que ninguna facción política podía arrogarse el haber instigado o patrocinado la revolución popular. Sin embargo, dos años después de iniciarse las movilizaciones los Hermanos Musulmanes explicaron públicamente a la población los pasos que habían dado para adelantarse a un potencial alzamiento con el fin de tener una estrategia de actuación preparada. Así, en una entrevista con Molhem al-Droubi, una de las figuras más prominentes de los Hermanos Musulmanes y durante unos años responsable de los asuntos exteriores de la organización, para fundar el proyecto de la universidad *Rushd*⁸⁵¹, en el periódico *Al-Ahd*, este explicaba el plan que la organización había elaborado tras los sucesos en Túnez y Egipto y donde examinaba la posibilidad de que se produjera una revolución también en Siria:

“Los Hermanos Musulmanes han participado en la revolución siria desde el comienzo, puesto que se trata de una respuesta a las injusticias acumuladas durante las cuatro décadas pasadas [...]. En enero de 2011, el liderazgo de los Hermanos se reunió para estudiar las revoluciones tunecina y egipcia, y me pidieron que elaborara un plan sobre lo que podría pasar en nuestro país, y eso hice. Presenté un plan llamado ‘Vete, Bashar’ donde resumí lo que creía que debíamos hacer en caso de que una revolución estallara en Siria. [...] Uno de los puntos más importantes que acordamos fue que no haríamos peticiones propias o específicas, sino que nos amoldaríamos a las de la gente. Por otra parte establecimos cuatro ámbitos estratégicos en los que centramos en aquel momento: el carácter pacífico de la revolución, su carácter nacional, la preservación de la unidad del territorio, y el rechazo a toda intervención militar extranjera (es decir, una intervención no árabe o no islámica)”⁸⁵².

Este plan que, en principio se basaba en posibilidades futuras, no vino solo, sino que los Hermanos Musulmanes llevaron a cabo acciones más proactivas que probaron tener una mayor trascendencia. Como ya se ha dicho, la página de la “Revolución siria contra Bashar al-Asad” se creó antes de que las movilizaciones en el país comenzaran, y sus autores fueron Fidaa al-Sayyid, y Hamza al-Abdallah, miembros de la Hermandad. Lo sorprendente aquí es que, a diferencia de Droubi, los autores de la página de Facebook se atribuyen el inicio mismo de la revolución:

“La calle siria había llegado a una situación en la que estaba a punto de explotar como un volcán y solo le faltaba que alguien gritara o diera el primer golpe en la puerta, [...] y esa iniciativa la tomó la

⁸⁵¹ Universidad virtual que concede de becas de estudios a refugiados sirios bajo el lema “Completo mis estudios”. Para mayor información puede consultarse el enlace: <http://www.roshduni.com/#!scholarships-for-turkish-camps-/c1hxf> [Consulta: 26/09/2014]. Además, el cometido de las becas y las características de las mismas los detalló en Al-Droubi, M. (2014), “Hiwar ma’a sahiyat al-Ahd hawla mashru’ “Akmil dirasataka” min mujayamat al-layi’in al-suriyin fi yanub Turkiya” (Entrevista con el periódico *Al-Ahd* sobre el proyecto ‘Termina tus estudios’ desde los campamentos de refugiados del sur de Turquía). Entrevista de Arwa Abd al-Aziz en *Al-Ahd*, 15 de septiembre, n. 36: 8.

⁸⁵² Al-Droubi, M. (2013). “Al-qiyadi al-ijuaní Molhem al-Droubi yaftah awraqahu al-jassa li-sahifat Al-Ahd” (El líder ijuaní Molhem al-Droubi descubre sus cartas en el periódico *Al-Ahd*), n.1, 1 de marzo: 8.

página de la 'Revolución siria contra Bashar al-Asad', que –gracias a Dios- hizo estallar una revolución en todo el país”⁸⁵³.

Parece claro, pues, que Fidaa al-Sayyid considera que la página que él había creado inició la revolución, algo difícil de constatar si se tiene en cuenta que el uso de las redes sociales había estado legalmente prohibido en Siria hasta principios de 2011 y que la mayor parte de la población no disponía de cuentas de acceso a las mismas⁸⁵⁴. Por su parte, Hamza al-Abdallah añadía que:

“En lo referente a la respuesta a las llamadas a manifestarse, es importante destacar que la página de la 'Revolución siria contra Bashar al-Asad' no fue la primera en aparecer en este contexto, sino que antes hubo muchas otras que prepararon el camino y en las que *llamamos* a que se produjeran manifestaciones el 4 y el 5 de febrero de 2011, pero no tuvieron éxito. Por ello, *fijamos* una nueva fecha para mediados de marzo. Entre esas páginas, destacan 'Por un movimiento popular hacia el día sirio de la ira' y 'El día sirio de la ira'”⁸⁵⁵ (énfasis añadido).

Estas declaraciones implican que las primeras convocatorias fueron organizadas por miembros de los Hermanos Musulmanes y explican en parte, el especial interés de los líderes de la Hermandad de que la población se manifestara en el Viernes de la Ira, el 29 de abril de 2011. Sin embargo, es prácticamente imposible comprobar que esta información estuviera en poder de los activistas sobre el terreno. Lo importante en cualquier caso es que a nadie parecía preocupado por quién dirigía las actividades de Facebook al principio salvo cuando los nombres propuestos para cada viernes se volvieron cada vez más incisivos en lo referente a las diferencias religiosas y el carácter mayoritariamente suní de la población.

Uno de los momentos más controvertidos fue precisamente cuando se escogió la denominación de 'Viernes de la protección de la mayoría' (entiéndase suní), que se consideraba un argumento para que las corrientes más extremistas del salafismo y los yihadistas desarrollaran un discurso sectario que ya se hacía palpable en el país y que suponía el cumplimiento de uno de los objetivos del régimen: presentar la revolución como un movimiento sectario de la mayoría suní contra las minorías⁸⁵⁶.

⁸⁵³ Al-Abdallah, M. y Al-Sayyid, F. (2013b). “Qari'u abwab al-hurriyya: mu'assisu safhat al-thawra al-suriyya 'ala safahat Al-Ahd” (Los que llamaron a las puertas de la libertad: los fundadores de la página de la Revolución Siria en las páginas de *Al-Ahd*). Entrevista en *Al-Ahd*, n. 2, 15 de marzo: 12.

⁸⁵⁴ En una entrevista con Rami Jarrah, activista sirio que en ese momento se encontraba en Damasco (junio de 2011), este aseguraba que el Skype era la herramienta de organización por excelencia por ser más complicado rastrearlo y espialo, pero que la gente salió por pura necesidad y tras ver lo que sucedía en otros lugares, y no por llamadas a manifestarse en Facebook, como demostraron los primeros intentos fallidos.

⁸⁵⁵ *Al-Ahd* (2013b). *Op. cit.*

⁸⁵⁶ La sectarización del conflicto fue además propiciada por las masacres cometidas por milicias alauíes partidarias del régimen contra aldeas suníes, como en Al-Houla en mayo de 2012, o en Baniyas en mayo de 2013. También fue motivada por el bombardeo de barrios suníes de ciudades como Homs en diversos momentos, evitando los daños en barrios alauíes. En relación con lo comentado sobre la página de la revolución, en el siguiente enlace se ver uno de los carteles que se levantaron en diversas ciudades sirias en contra de la página cuando el viernes 11 de mayo de 2012, en vez de llamarse Viernes de los Héroes de la Universidad de Alepo a colación del asesinato de los estudiantes que protestaban pacíficamente una semana antes, se llamó Viernes de la victoria de Dios y la cercanía de la conquista

Algunas páginas alternativas intentaron contrarrestar con escaso éxito la hegemonía de esta que analizamos⁸⁵⁷. Sin embargo, el hecho de que esta página no haya intentado dirigirse a una audiencia más moderada, quizá por miedo a ser engullida por los salafistas⁸⁵⁸ podría ir en detrimento de los Hermanos en un futuro, como demasiado permisivos con determinadas corrientes o poco prístinos en sus postulados. De hecho, como veremos más adelante, uno de las principales carencias de los Hermanos ha sido el no articular un discurso claro que englobara a los diversos grupos de la revolución aprovechando la cercanía entre su visión del islam y la práctica cotidiana del islam en Siria. Como veremos el último intento de lograr la creación de una institución suní moderada (el Consejo Islámico Sirio, CIS⁸⁵⁹) ha sido tardío y los Hermanos han quedado relativamente al margen, algo lógico si se tiene en cuenta que su labor es más política que propia de ulemas, tal y como lo fue en época de Siba'i. Con ello, la escena se ha complicado en sobremanera y las corrientes más radicales son las que priman.

6.2.3. El frente político

6.2.3.1. Organizando la oposición: la dificultad de un acuerdo

Desde el inicio de la revolución pudo constatarse la ausencia de líderes, dado su carácter popular y desorganizado. Así, aunque miembros de la Hermandad habían establecido, como hemos dicho, la página de la 'Revolución siria contra Bashar al-Asad', sus líderes insistieron en que "iniciar la revolución es un honor que no nos arrogamos"⁸⁶⁰. Sin embargo, muy pronto quedó patente que la revolución necesitaba algún tipo de liderazgo que estableciera unos parámetros o unas directrices que la guiaran en el complicado proceso al que se enfrentaba y lograr alguna de sus demandas políticas. A fin de cuentas, no un liderazgo estricto, pero sí una representación política, se hacía necesaria.

Fue con ese propósito, y muy probablemente para seguir el ejemplo libio que en dicho caso había sido útil para ganarse un reconocimiento internacional como oposición y gobierno en el exilio, que los Hermanos Musulmanes promovieron la organizaron una conferencia en Antalya (Turquía) ya en los días 1, 2 y 3 de junio de 2011. En ella, uno de los temas más espinosos fue la naturaleza del futuro Estado sirio tras la eventual caída de Asad. Aunque muchas fuerzas abogaban por el establecimiento de un sistema laico –incluidos ulemas kurdos que querían

(*fath*, de connotación religiosa islámica). La gente aseguraba en sus pancartas que, con ese lenguaje islámico, "la página de la revolución es partícipe del asesinato de sirios que lleva a cabo el régimen".

⁸⁵⁷ El 27 de enero de 2012 se llamó "Viernes del Derecho a la Autodefensa" (cuando la reticencia al uso de las armas aún estaba bastante extendida), mientras que una página alternativa llamaba a que se estipulara un "Viernes del estado civil". Véase: <https://www.facebook.com/names.of.syrian.days> [Consulta: 18/05/2014]

⁸⁵⁸ En este sentido, una activista siria de Homs, Najwa al-Jamali, admitió que, "en Homs, por ejemplo, el Sheij Dalati, con un discurso cercano al de Moaz al-Khatib, era muy influyente cuando yo aún estaba allí, pero la influencia no basta ya porque la tensión y los bombardeos no son el mejor contexto para llamar a la moderación [...], así que se hizo más salafista por la gente joven". (Entrevista en Beirut, 02/03/2013).

⁸⁵⁹ Véase Pierret, T. (2014a). "The Syrian Islamic Council". En Carnegie Endowment, 13 de mayo.

Disponible en: <http://carnegieendowment.org/syriaincrisis/?fa=55580> [Consulta : 26/09/2014].

⁸⁶⁰ Al-Bayanouni, A. (2011). Entrevista en el canal *Al-Hiwar*, 13 de mayo. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Vtjh6XvUDTc> [Consulta: 21/10/2014].

impulsar su propia forma de entender el islam⁸⁶¹-, los Hermanos Musulmanes se negaban a aceptar tal cosa, al asegurar que “separar el Estado de la religión es dejar al Estado sin moral”⁸⁶², que era –según ellos- precisamente la causa de la corrupción económica y moral de los países europeos⁸⁶³. Así pues, la religión de Estado habría de ser el islam que garantizaría a todos los “sectores sociales” (sin una mención explícita al concepto de ‘minoría’) sus derechos.

Apenas unos días después de la conferencia de Antalya, el 6 de junio, se celebró en Bruselas otra conferencia auspiciada por Ali Sadr al-Din al-Bayanouni, lo que suponía una actuación individual por su parte que apuntaba a la divergencia de estrategias entre las ramas alepina y hamaui (que había sido la encargada de la celebración de la anterior reunión en suelo turco)⁸⁶⁴. No obstante, en términos oficiales, esta reunión en territorio belga había sido organizada por la llamada Coalición Nacional de Apoyo a la Revolución –un grupo de opositores en el exilio en su mayoría miembros de la Hermandad- para buscar medios más efectivos de apoyo a los manifestantes en los niveles político, mediático y social.

Dado el escaso rédito obtenido en dichas reuniones, el 16 de julio de ese mismo año, en Estambul, los Hermanos definieron las líneas de su estrategia en la Conferencia de Salvación Nacional⁸⁶⁵. Según Bayanouni, esta conferencia habría de servir de base para la transición a un sistema participativo civil y democrático, dejando el resto de detalles para una posterior discusión. Del mismo modo, aseguró que todo paso a seguir debería ir en la línea del carácter

⁸⁶¹ Posteriormente, en Al-Ahd (2013c) “Akrad Suriya: al-hadir wa-l-mustaqbal bayna al-inqisam al-dajili wa majatir al-taqsim” (Los kurdos de Siria: presente y futuro entre la división interna y los peligros de la división territorial), n. 12, 15 de agosto: 8-9, cuando el debate de la división territorial estaba candente, se insiste en cómo los kurdos han tenido un papel importante en la fundación del CNS y que hay que evitar la lucha intestina entre unos y otros, además de mantener los escasos lazos militares que unen a la oposición árabe y la kurda, mientras que se insiste en que “la unidad del territorio sirio es una línea roja”, contrarrestando el discurso de algunos grupos kurdos.

⁸⁶² Salim, Z. (2011e). Entrevista en *Al-Mustaqilla*, 2 de junio. Disponible en: <http://asharqalarabi.org.uk/ruiah/b-sharq-262.htm> [Consulta: 19/10/2014].

⁸⁶³ Entrevista a Zuhair Salim en Londres (10/06/2012)

⁸⁶⁴ Salim, Z. (2011d). “Mashru’na fi bu’dihi al-marhali al-musharaka fi bina’ dawla ta’addudiyya bi-dustur madani” (Nuestro proyecto en el momento actual es participar en la construcción de un Estado plural con una Constitución civil). Entrevista de Rita Farach en *Al-Ra’i al-Kuwaiti*, 7 de junio, Zuhair Salim aseguró que: “Nadie puede negar que hay diferencias en más de un nivel dada la amplia variedad de personas que han participado en ambas conferencias. Creo que el punto por el que preguntas está relacionado con distintas formas de expresar un mismo objetivo, que es acabar con el régimen basado en los servicios de seguridad y la represión para construir un Estado sirio civil y moderno”.

⁸⁶⁵ Una reunión paradójicamente organizada por Imad al-Din al-Rashid, ex vice decano de la facultad de Sharía de Damasco, a quien Pierret, T. (2013a), “Les oulémas : une hégémonie religieuse ébranlée par la révolution” en Burgat, F. y Paoli, B., *Pas de Printemps pour la Syrie: Les clés pour comprendre les acteurs et les défis de la crise (2011-2013)*, La Découverte, Paris, edición Kindle, define como “principal rival islamista de los Hermanos Musulmanes al formar la Corriente Nacional Siria” en el seno del CNS. Este grupo se puso por objetivo “el florecimiento de la sociedad siria mediante el reforzamiento de los conceptos de ciudadanía, soberanía de la ley, los Derechos Humanos, y los valores de la libertad, la justicia y la democracia (que protege y pone en práctica), así como el apoyo a las instituciones de la sociedad civil y la preservación de su independencia y su papel de control. Todo ello ha de emplearse para preservar la patria, el Estado y la identidad nacional [...], y ampliar el papel de Siria en su dimensión árabe e islámica, además de desarrollar su papel mundial y humano”. Véase: <https://www.facebook.com/SyrianNM/info> [Consulta: 23/09/2014]. Sin embargo, no parece que tal rivalidad resultara problemática para la Hermandad.

nacional del movimiento y alejarse del sectarismo: “esta es una revolución para establecer la igualdad”, dijo. En la entrevista con la prensa posterior a su intervención aseguró que una intervención diplomática extranjera (no militar) era necesaria para “dejar de encubrir a este gobierno que ha perdido su legitimidad”⁸⁶⁶. Posteriormente, el discurso de los Hermanos iría cambiando al desarrollarse los acontecimientos para apoyar alguna forma de intervención militar, sin exigirla de forma clara, dado el rechazo general a la injerencia en el país.

Sin embargo, el punto más espinoso de su intervención fue su insistencia en el carácter árabe-islámico de Siria que bien puede considerarse el detonante del abandono de la conferencia por parte de algunos kurdos, que se sentían amenazados por una suerte de nacionalismo árabe. Meses después, en octubre de 2012, en un gesto conciliador, Muhammad Riad Shaqfa, entonces líder de la Hermandad, presentó sus condolencias por la muerte del líder kurdo Mishal Tammó⁸⁶⁷, insistiendo en que los Hermanos continuarían sus esfuerzos para construir una nación para todos “sin excluir ni marginar a nadie”. Apenas unos días después, Shaqfa visitó a los líderes del Kurdistán iraquí. Sin embargo, no trascendieron detalles de la entrevista, salvo el hecho de que habían hablado sobre sus “intereses compartidos” en Siria⁸⁶⁸. No obstante, las tensiones con el Kurdistán son ampliables a toda la oposición, especialmente en el nivel político y militar al verse algunas zonas kurdas bombardeadas por grupos salafistas de la oposición en varios momentos de 2014.

6.2.3.2. La creación de un primer cuerpo opositor y su posterior ampliación

Finalmente, tras varias conferencias, se creó en octubre de 2011 el Consejo Nacional Sirio (CNS), que pasó progresivamente de 94 a alrededor de 300 miembros (algunos no anunciados formalmente por encontrarse en el interior de Siria⁸⁶⁹). Desde su creación, y teniendo en cuenta que los Hermanos habían organizado varias de esas conferencias⁸⁷⁰, surgieron dudas acerca del intento de los Hermanos de acaparar más peso en el CNS que lo que les

⁸⁶⁶ “Lo único que queremos de los países occidentales y de la comunidad internacional es que dejen de encubrir a este régimen”. Al-Bayanouni, A. S. (2008). Entrevista en *Al-Arabiya*, 2 de mayo. Sin enlace.

⁸⁶⁷ Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=B46s812K1oI&feature=plcp> [Consulta: 18/05/2014]

⁸⁶⁸ En esa misma línea se pronunciaba Faruq Tayfur en un chat público en la red social Twitter (15/09/2012), en el que diferenciaba además entre las diversas tendencias islamistas en el país: “Ambos (Hermanos y salafistas en concreto) trabajamos en una orientación islámica. Nosotros somos una corriente más moderada. Los hermanos salafistas se centran en las cuestiones jurídicas y sectarias y pueden adoptar a veces un cierto extremismo, y estas son cuestiones que consideramos centrales. Debemos ponernos de acuerdo sobre las líneas generales de los elementos que conforman la orientación islámica en un marco que evite al país y a la sociedad cualquier diferencia”. Es decir, que no les sorprendía que los salafistas crearan problemas en torno a la identidad árabe del país y que no vieran con buenos ojos visos de independencia o autonomía kurda, como los propios Hermanos, que sin embargo, no caían en descalificaciones ni tampoco llamaban a combatir a los kurdos separatistas o partidarios de la federación.

⁸⁶⁹ Así lo explicaba Samir Nachar en lo referente a miembros de su grupo, la Declaración de Damasco (entrevista en Estambul, 15/08/2014).

⁸⁷⁰ Según Shaqfa, “si no hubiéramos empujado a la creación del CNS, no se habría formado, porque no había más partidos”. Riad Shaqfa, M. (2013c). “Exiled Muslim Brotherhood Plans to Return to Syria”. Entrevista de Rula Khalaf y Abigail Fielding-Smith en *Financial Times*, 25 de abril. <http://www.ft.com/intl/cms/s/0/00a7865a-ad86-11e2-a2c7-00144feabdc0.html#axzz3GclacnYV> [Consulta: 19/10/2014].

corresponde por su peso real en la revolución, por medio de sus propios miembros y sus aliados en los cuerpos de oposición⁸⁷¹. Según Karam Nachar, familiar directo de Samir Nachar, miembro fundador del CNS:

“En el Consejo Nacional Sirio, los Hermanos Musulmanes son más numerosos que otras tendencias islamistas y conforman uno de los dos bloques principales junto con los islamistas liberales [...]. Los islamistas (de todas las tendencias) son más o menos la mitad de la oposición, y podría decirse que el resto son sus aliados. No quieren problemas con los islamistas ahora, porque no es su prioridad”⁸⁷².

Con aliados, lo que quería decir era que –a pesar de las muchas diferencias- había un denominador común que unía a los miembros del CNS: la negativa a dialogar con el régimen. Esto explica por qué muchos miembros de dicho cuerpo opositor criticaron vehementemente la creación de la Coalición Nacional de las Fuerzas de la Oposición y de la Revolución Siria (CNFORS) en noviembre de 2012, temiendo que fuera un cuerpo creado para ser forzado al diálogo con el régimen⁸⁷³. En este sentido, se explica que los Hermanos Musulmanes –que no veían la necesidad de un nuevo cuerpo sino de nuevas políticas internacionales- “reaccionaran muy violentamente”⁸⁷⁴ porque “creían que ello iría en detrimento de todo su trabajo previo, sus negociaciones y las alianzas que habían establecido”, incluyendo el restablecimiento de la alianza con el comunista Riad al-Turk, que ya había sido compañero opositor en los ochenta.

“Temían que los elementos damascenos, que habían sido ignorados previamente en el CNS –pero con peso en la sociedad y en las movilizaciones en la capital-, pretendieran dominar la escena, especialmente porque había un sabor amargo hacia Aleppo (tradicionalmente enfrentada a Damasco, como se vio en la etapa post-independencia), que se entendía como la ciudad dominante en la oposición, por medio de los Hermanos Musulmanes y otros actores”⁸⁷⁵.

⁸⁷¹ “Cierto es que nosotros teníamos pocos miembros, en comparación con los Hermanos y algunos de sus aliados, pero como las decisiones se decidió tomarlas por consenso y no por votación, no teníamos problema en que ellos tuvieran sesenta y nosotros siete” (entrevista con Samir Nachar en Estambul, 15/08/2014).

⁸⁷² Entrevista en Beirut con Karam Nachar (30/03/2013).

⁸⁷³ Según Samir Nachar, miembro del CNS como representante de la Declaración de Damasco, la creación de dicho cuerpo para sustituir al anterior había sido propuesta previamente por EEUU, primero aprovechando una iniciativa del ex parlamentario Riad Seif y posteriormente hablando directamente de la ampliación del CNS, con el fin de “arrebatar a los sirios la decisión de sus políticas y decidirlas desde fuera y así forzarnos a negociar con el régimen, de ahí que nos opusiéramos diametralmente a su creación” (entrevista en Estambul, 15/08/2014). De hecho, según Assaad Al-Achi (entrevista en Beirut, 04/04/2013), la cantidad de personalidades políticas de países occidentales que allí había el día en que este se creó en Doha era desproporcionada, lo que implicaba una fuerte voluntad exterior de dominar a la oposición siria, a la cual “obligaron a crear el nuevo marco político de la Coalición Nacional” (Samir Nachar, entrevista en Estambul (15/08/2014)).

⁸⁷⁴ Entrevista con Assaad al-Achi (Beirut, 04/04/2013), que matizaba posteriormente que, la rama hamauí de los Hermanos, mucho más proclive a satisfacer a Occidente con el objetivo de lograr algo a cambio comenzó a presionar para lograr la creación de la Coalición, algo que certifica Samir Nachar (entrevista en Estambul, 15/08/2014).

⁸⁷⁵ Entrevista con Assaad al-Achi (Beirut, 04/04/2013). Esta división no era solo general a toda la oposición, sino también en el ámbito del liderazgo religioso-político, como veremos más adelante con la creación del Consejo Islámico Sirio (CIS) en mayo de 2014.

Con esto se trasluce en parte que las divisiones internas a nivel local de los Hermanos no eran nada extraño, sino algo común que se retrotrae a la época del mandato y a períodos previos de la historia, cuando Siria había estado muy dividida administrativamente⁸⁷⁶. Sin embargo, para que los Hermanos Musulmanes cedieran en la formación de la CNFORS, “dos actores intervinieron: el AKP turco y Muhammad Badía (guía supremo de la organización internacional de los Hermanos Musulmanes), a través del entonces presidente egipcio Muhammad Mursi”. Este episodio demuestra que nuevamente, el papel de otros actores islamistas en la definición de las políticas de los Hermanos sirios fue de suma importancia en su diálogo con la comunidad internacional de cara a un reconocimiento de la oposición contra el régimen sirio, aunque los avances hayan sido prácticamente nulos. En cualquier caso, el hecho de que se tuvieran que aceptar los hechos consumados “sacó a relucir de nuevo las divisiones entre Aleppo y Hama”⁸⁷⁷, estando los segundos en contra de tal coalición mientras que los primeros mantuvieron un tono más conciliador como antaño, que hizo, por , que Ali Sadr al-Din al-Bayanouni, pasara a formar parte de la Asamblea General de la Coalición en calidad de “personalidad patriótica” (*shajsiyya wataniyya*) y no como miembro de la Hermandad o del Consejo Nacional Sirio, frente a miembros de la rama hamauí como Faruq Tayfur, que aparece como perteneciente al antecesor de la CNFORS.

No obstante, y a pesar de las divisiones, la Hermandad logró imponer una cierta hegemonía (mediante la alianza con otras fuerzas islamistas y personalidades de gran calado patriótico como el comunista George Sabra o el académico Burhan Ghalioun) en el Consejo Nacional Sirio, manteniéndose como actor clave en la CNFORS. Un ejemplo claro de ello fueron las elecciones internas que se celebraron en Doha en noviembre de 2012 en las que “lograron que todos sus candidatos fueran elegidos al presentar varias listas encabezadas por los suyos, dado que se trataba de un sistema de listas cerradas y no de individuos”⁸⁷⁸. Sin embargo, “al margen de todo lo que escuchamos sobre los Hermanos acerca de su ansia de dominio, son personajes patrióticos [...], les preocupa Siria y trabajan para que no se convierta en un juguete en manos de la comunidad internacional, que es precisamente el espíritu del CNS”, y que contrasta con el de la CNFORS⁸⁷⁹.

⁸⁷⁶ De hecho, Khoury, P. S. (1987). *Syria and the French Mandate, the politics of Arab nationalism 1920-1945*, Princeton University Press, Princeton: 97-126 y 168-204, explica cómo el sistema local, de barrios y ciudades fue siempre determinante en la configuración de Siria, especialmente durante el mandato, lo que explica en parte que las ciudades se mantuvieran relativamente aisladas unas de otras hubiera competencia por la hegemonía.

⁸⁷⁷ Entrevista con Assaad al-Achi en Beirut (04/04/2013).

⁸⁷⁸ Entrevista con Karam Nachar en Beirut (30/03/2013). Sin embargo, según el comunicado emitido por los Hermanos (09/11/2012) a colación de estas elecciones y los problemas de representación de la mujer que surgieron al no ser ninguna elegida, los Hermanos decían no haber logrado que todos sus candidatos fueran elegidos: “Los Hermanos Musulmanes presentaron la candidatura de una hermana en su lista para las elecciones de la Secretaría General, pero desgraciadamente, el éxito no era su destino. Así es la democracia”. Véase para más detalles Ramirez, N. (2012b). “La mujer, el CNS y la democracia”. En *Los Hermanos Musulmanes: un observatorio de la organización islámica*, 9 de noviembre. Disponible en:

<http://hermanosmusulmanes.wordpress.com/2012/11/09/la-mujer-el-cns-y-la-democracia/> [Consulta : 14/05/2014]

⁸⁷⁹ Entrevista con Assaad al-Achi en Beirut (04/04/2013).

6.2.3.3. La creación de un partido político

Volviendo a la conformación de la Coalición Nacional, resulta muy interesante destacar las valoraciones de Muhamad Adel Faris, miembro de los Hermanos natural de Alepo que eligió el exilio tras los sucesos de Hama y que disputó el liderazgo a Riad Shaqfa en las elecciones que dieron a este último la victoria. Según él, “confiamos en que cuando a nuestro pueblo se le dé el derecho a elegir, la mayoría escogerá el islam porque el islam es la religión de los musulmanes en Siria⁸⁸⁰, que son la mayoría, y porque es un legado cultural de los no musulmanes”, siempre considerando que hay diferencias entre los países árabes y que no necesariamente los patrones tunecino y/o egipcio se repetirían en Siria⁸⁸¹. Un ejemplo de comparación con otras experiencias, sería la creación de partidos políticos como sucediera en el caso egipcio con la creación del Partido Libertad y Justicia. Preguntado por ello, Faris dijo que hasta entonces no se habían dado las condiciones, pero que tras más de un año de revolución sí podía considerarse en serio la propuesta que lleva sobre la mesa más de 15 años⁸⁸². “El partido político que se desea crear no será una alternativa a la organización, ni será tampoco un brazo político de la misma”, sino que “será un partido nacional con referencia islámica, fundado por hombres íntegros de todos los orígenes religiosos⁸⁸³ y étnicos que acepten dicha referencia”⁸⁸⁴, algo con lo que, como se verá en el siguiente capítulo, no todos estaban de acuerdo. La realidad es que dicho partido se creó formalmente en la segunda mitad de 2013.

Aunque ya en diciembre de 2012, Zuhair Salim insinuaba que era el momento de pasar a la acción mediante un partido político con un programa definido⁸⁸⁵: “Uno de los principales resultados de la primavera árabe es el paso del partido del líder (entiéndanse los partidos que escogían a líderes que se perpetuaban en el poder *ad infinitum*), el partido de las ideas y el partido de los eslóganes (el panarabismo y el laicismo en el caso del Baaz sirio) al partido del

⁸⁸⁰ En una entrevista, Zuhair Salim ya había hecho hincapié en que “el término de islam político no se nos aplica ni en lo legal ni en lo político, pues solo hay un islam, que trajo Mahoma B. Abdallah y que reveló el Corán y que atraviesa a todos los movimientos, fuerzas y personalidades islámicas moderadas”. Salim, Z. (2009). Entrevista en Quds Press, 9 de abril. Disponible en: <http://www.thisissyria.net/2009/04/09/syriatoday/04.html> [Consulta: 20/10/2014].

⁸⁸¹ Entrevista publicada por la página que los Hermanos tenían anteriormente y cuyo enlace se ha perdido (20/11/2012).

⁸⁸² De hecho, Al-Bayanouni, A. S. (2012). *Op. cit.*, aseguró que: “El trabajo institucional en general es necesario para lograr el éxito del trabajo social en todos los niveles, y el establecimiento de un partido político islámico que exprese las aspiraciones de las masas es una necesidad de la vida política democrática [...], pero deben darse las condiciones necesarias para ello [...]. (Así) creo que una vez que Siria se libere del régimen de la corrupción y el despotismo, la creación de dicho partido ha de ser una prioridad”.

⁸⁸³ Sobre este tema, decía Ali Sadr al-Din al-Bayanouni en una entrevista realizada por Yaqub Haddad del Movimiento Nacional Socialista Sirio (09/10/2007), que “los Hermanos Musulmanes no son un partido político como se entiende habitualmente, sino que son originalmente una asociación islámica de prédica [...], por lo que es lógico que los miembros sean solo quienes creen en sus principios”. Sin embargo, “cuando las condiciones sean adecuadas para fundar un partido político en Siria, según la visión y proyecto político de la Hermandad, este partido se encargará de las funciones políticas y estará abierto a todos los ciudadanos convencidos de este proyecto”. Enlace desaparecido.

⁸⁸⁴ Entrevista publicada por la página que los Hermanos tenían anteriormente y cuyo enlace se ha perdido (20/11/2012).

⁸⁸⁵ Salim, Z. (2012a). Reflexión en Facebook, 11 de diciembre. Sin enlace.

programa político". Es decir, que la política debería estar regida por unos verdaderos principios y objetivos y no basarse meramente en eslóganes vacíos con los que encandilar a la gente. Salim explicaba que era necesario que todos los que desearan trabajar por el futuro del país unieran sus esfuerzos para redactar un programa de calidad que estableciera los principios básicos, al estilo tal vez del Pacto de Honor Nacional de 2001, y que fuera la base para la creación de los programas políticos de los siguientes partidos. Lo interesante pues es que con ello, afirmaba el deseo de los Hermanos de colaborar con otras fuerzas y no de aislarse, para después cada uno desarrollar su actividad política. De la creación de este partido, no obstante, se hablará en mayor profundidad en adelante. Baste aquí apuntar que la declaración más directa sobre la creación de este partido antes de que se hiciera efectivo: "Participaremos en la creación de un partido político, junto con otras partes, pero no lo fundaremos nosotros como Hermanos", sino que "será un partido nacional de referencia islámica [...] totalmente independiente de la Hermandad"⁸⁸⁶.

6.2.3.4. Declaración de principios

A colación de las declaraciones de Zuhair Salim acerca de la necesidad de encontrar la manera de colaborar por el futuro del país, en octubre de 2011, precisamente, el entonces líder de los Hermanos Musulmanes, Riad Shaqfa, explicaba cómo los Hermanos pretendían ir estableciendo sus alianzas⁸⁸⁷:

"Trabajamos en dos líneas: la línea de la oposición que incluye a todos los grupos contrarios al régimen, para lo que se ha creado el Consejo Nacional Sirio y trabajamos también para unir a la oposición islámica. Para esto último estamos en contacto con los distintos grupos islámicos como Hermanos Musulmanes que somos. Nos hemos reunido con los salafistas, los sufíes, etc. en un intento de unificar nuestras posturas y crear un proyecto común para la etapa posterior a la caída del régimen"⁸⁸⁸.

Sin embargo, tal proyecto exigía enfrentarse a fuerzas islamistas salafistas de corte y origen más militar que político que han insistido en que Siria sea un Estado islámico, rechazando de pleno el concepto de "Estado civil de referencia islámica" por el que abogan los Hermanos Musulmanes. Esta complejidad ha llevado a la Hermandad a discursos ambiguos y situaciones de indefinición como se verá en el ejemplo siguiente.

El 25 de marzo de 2012, la organización emitió el llamado Documento-Pacto Nacional (traducción completa disponible en el anexo III), en el que las referencias al islam son nulas, y donde se pide el establecimiento de un Estado civil, democrático, plural y con alternancia en el poder, dirigido por un gobierno "republicano representativo"⁸⁸⁹. Más aún, lejos de consideraciones sobre religiones de Estado y –siguiendo a Siba'i- estableciendo el concepto de

⁸⁸⁶ Riad Shaqfa, M. (2013b). Entrevista en el programa "Dayf al-Mashriq". En canal *Orient*, 6 de junio. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=FcMLEvPzXrg> [Consulta: 20/10/2014].

⁸⁸⁷ Originalmente publicada en el canal de Youtube *Ikhwantube*, el vídeo fue posteriormente eliminado [Fecha de la consulta más reciente en que funcionaba: Junio de 2012].

⁸⁸⁸ Sobre este tema se hablará en mayor profundidad en el último capítulo, dado que los contactos han tenido especial relevancia a partir del golpe en Egipto.

⁸⁸⁹ Recuérdese el ardiente discurso de Mustafa al-Siba'i defendiendo el sistema republicano en 1949 cuando se cernía sobre Siria la posibilidad de una unión con la monarquía iraquí.

ciudadanía como base de las relaciones entre sus miembros, se abogaba por la igualdad al margen de la religión, secta o etnia de sus componentes, asegurando que todo ciudadano tendría el derecho de llegar a cualquier puesto en el Estado según se lo adjudicaran los resultados electorales y conforme a sus capacidades. Con este documento, los Hermanos reafirmaban, tras insistir en que no ambicionaban el poder⁸⁹⁰, su “programa para establecer un Estado civil, lo cual no es nuevo porque es una idea que viene desde la fundación de la organización en 1945”⁸⁹¹. Y por tanto, lo que los Hermanos pretendían con la publicación de este importante texto era contrarrestar las acusaciones dirigidas por el régimen sirio de que, sin él, la alternativa sería el extremismo de los Hermanos Musulmanes. Así, Bayanouni insistía en que “hemos confirmado en este documento que la Constitución deber ser el resultado de un consenso nacional; es decir, que la mayoría no puede eliminar el derecho de los cristianos por el hecho de ser minoría, o eliminar los derechos de los kurdos por la misma razón”⁸⁹². Los Hermanos Musulmanes pues, se perfilaban como un actor nacional más dentro del panorama y en busca de alianzas, un hecho que se retrotrae a los primeros años de su actividad política. Sin embargo, a algunos de las generaciones más jóvenes, este paso aún les parecía escaso, como también sucedía con el documento firmado en El Cairo el 3 de julio 2012 por la oposición en su conjunto, donde se planteaban los principios generales del futuro Estado. Para Muhammad Sarmini, autor de un artículo llamado “La Siria del futuro... La que deseamos”, “es necesario ahora elaborar un plan claro que quite el miedo y las dudas que tienen los componentes de la sociedad siria [...] y después un plan claro que garantice los servicios mínimos que se necesitan para que el pueblo sirio tenga una vida digna”⁸⁹³. En definitiva pedía una serie de gestiones básicas, como garantizar los servicios mínimos, como primera piedra del futuro estado, sin quedarse en los principios generales, y determinar una visión política clara.

Aunque esto es una mera especulación –pero tomando en consideración que la rueda de prensa donde se dio a conocer el Documento-Pacto fue presidida por el alepino Ali Sadr al-Din al-Bayanouni, bien podría argüirse que la re-publicación del documento “La Siria que queremos” (ver anexo II) que acompañaba al programa político de los Hermanos de 2004, que es más ‘conservador’ en algunos aspectos que recordamos aquí y que se reimprimió tan solo unos meses después, el 27 de septiembre de 2012, podría haber sido un impulso de sectores más conservadores, notablemente hamauíes. En él, de forma notoria si se compara con el

⁸⁹⁰ Al-Bayanouni (2012b). Rueda de prensa de presentación del Documento-Pacto Nacional, 25 de marzo. Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=QNmJglCgUOM&feature=related> [Consulta: 14/05/2014]. Según Hamid, Sh. (2014), *op. cit.*: 114, los islamistas en numerosas ocasiones de su historia no han aspirado a acaparar la urnas y siempre han calculado no obtener más de un 20-30% dentro de los márgenes que se les permitían en los sistemas dictatoriales. Ello les habría inferido un deseo de “perder las elecciones” y mantenerse como oposición ante la dificultad real de gobernar directamente un país.

⁸⁹¹ Riad Shaqfa (2012f). Intervención en *Al-Yazira*, 25 de marzo. Sin enlace.

. Nuevamente, la referencia a Siba'i queda patente.

⁸⁹² Riad Shaqfa (2012e). “Sanusharik fi-l-marhala al-intiqaliyya fi Suriya min al-istibdad ila al-dimuqratiyya” (Participaremos en la etapa de transición de la dictadura a la democracia en Siria). Entrevista de Thær Abbas en *Al-Sharq al-Awsat*, 26 de marzo. Disponible en: <http://www.v-coderz.org/articles/2012/0312/26031227.html> [Consulta: 20/10/2014].

⁸⁹³ Sarmini, M. (2013). *Suriyat al-mustaqbal... allati nuriduha* (La Siria del futuro... La que queremos). En *Al-Ahd*, n. 15, 1 de octubre: 10.

documento de marzo, se abogaba por un estado de identidad árabe e islámica en el que todos los ciudadanos obtuvieran sus derechos y deberes según lo estipulado por la ley de Dios, sin mención alguna a la religión, sexo o etnia. Esta reimpresión, además, parece estar relacionada con la necesidad de mantener la cercanía con los elementos salafistas más intransigentes con la eliminación de las referencias a la religión o la defensa de los conceptos de democracia, ciudadanía y pluralismo, lo que dificulta la determinación de una línea clara entre los Hermanos y da cuenta de las múltiples opciones dentro del islamismo, de las que al menos un sector de los Hermanos elige la democrática.

6.2.4. La militarización de la revolución

6.2.4.1. Los Hermanos y la acción armada

Es cierto que hasta aproximadamente mediados de 2013 los Hermanos Musulmanes tenían un peso específico destacable en los órganos de oposición –como ya hemos explicado-, gracias no solo a que en los años de exilio habían mantenido ciertas redes⁸⁹⁴, sino porque especialmente en los primeros meses la revolución se mantuvo pacífica. Los Hermanos apoyaron este discurso con entusiasmo porque les beneficiaba para presentarse con una imagen no belicista que contrastaba con la que el régimen había imprimido en los sirios, hasta el punto de no tomar una decisión formal de armar a la revolución. Precisamente por eso, como veremos en el siguiente punto, su actuación en el plano militar ha sido dubitativa, lo que ha reducido su peso en relación al discurso islamista político-militar dominante en el país, aunque han entablado contacto con los grupos que lo difunden a fin de acercar posturas. Al mismo tiempo, al no haber hecho un llamamiento al yihad⁸⁹⁵ y haberse limitado a apoyar la lucha del pueblo sirio y su toma de las armas sin caer en discurso sectarios, los Hermanos han logrado transmitir un discurso menos ambiguo que el que adoptaron durante la insurrección de la Vanguardia Combatiente. Con ello, los Hermanos han buscado alternativas políticas y humanitarias como actividades menos arriesgadas (como se explica más adelante) en las que centrar su labor.

⁸⁹⁴ Según Abu Ruman, M. (2013) *Al-Islamoyyun, wa-l-din wa-l-thawra fi Suriya* (Los islamistas, la religión y la revolución en Siria), Friedrich Ebert Stiftung, Beirut: 17, la rama damascena de la Hermandad, tras la publicación de la ley n. 49 en 1980 había decidido disolverse, quedando muchos de ellos en el país, sin estar identificados.

⁸⁹⁵ La única referencia al término que hemos podido constatar en apariciones públicas de los Hermanos (en las entrevistas realizadas con ellos tampoco ha aparecido de forma explícita o implícita), fue el 7 de octubre de 2012, al cumplirse un año del asesinato del antes mencionado Mishal Tammo, motivo por el cual Riad Shaqfa emitió un comunicado por internet en que recordaba a ese representante de la unidad árabe y kurda diciendo que los seguidores y hermanos de Tammo mantendrían su mensaje moderado mientras que “nosotros, desde la Organización de los Hermanos Musulmanes, seguiremos la yihad junto con otros componentes del pueblo sirio” para que Siria vuelva al estadio previo a la llegada de los Asad como “hogar nacional para todos sin marginación ni exclusión”. Sin duda, al ser el objetivo la construcción de un hogar nacional para todos y no un estado islámico o la implantación de la sharía o similar, con ‘yihad’ aquí, el líder de los Hermanos toma su significado denotativo primero que es “esfuerzo”, y por ello, el objetivo que se esconde tras el uso de dicha palabra, difiere mucho del de los yihadistas. Precisamente, el no haber enarbolado la bandera de la yihad fue una de las críticas realizadas por Ibrahim al-Olabi (entrevista en Estambul, 14/08/2014), pues consideraba que con ello los Hermanos habían perdido toda posibilidad de tener peso en la lucha armada.

Para analizar la postura de los Hermanos de cara a la militarización, cabe recordar una entrevista de Zuhair Salim en *Al-Magharibiyya TV*, donde insistió en que en un primer momento “lo único que hemos pedido (los sirios) es el derecho de manifestarnos pacíficamente”⁸⁹⁶, pero que la ofensiva del régimen fue lo que hizo que la gente se viera obligada a tomar las armas (aunque las primeras acciones armadas las llevaron a cabo los militares desertores) para defenderse de los ataques del régimen sirio⁸⁹⁷. Con estas declaraciones, se entendía que la opción militar se había impuesto ante la represión, pero no por ello se daba a entender un papel activo o promotor en esta línea por parte de la Hermandad. No obstante, con el destacado papel de los Hermanos Musulmanes en distintos ámbitos de la acción opositora, surgieron dudas en torno a su deseo de acaparar o al menos tratar de adquirir un peso específico destacado por medio de la gestión y dirección de brigadas. Frente a esto, el entonces líder, Muhammad Riad Shaqfa, insistía en lo siguiente:

“¿Pero cómo vamos a tener brigadas tras treinta años fuera de nuestro país? [...] Los Hermanos Musulmanes no tienen sus propias brigadas. Ahora bien, algunas brigadas de corte islamista nos contactaron para labores de coordinación en el momento de crearse, y en este sentido, nosotros hablamos con todo el mundo. Si algunos son más proclives a los Hermanos Musulmanes es porque hemos sido tratados muy injustamente durante las últimas décadas, lo que ha propiciado el desarrollo de una cierta empatía hacia nosotros”⁸⁹⁸.

Estas declaraciones no diferían de otras anteriores: “No podemos liderar grupos armados en el interior mientras la pena de muerte siga pesando sobre nuestras cabezas solo por ser miembros de la Hermandad”⁸⁹⁹.

6.2.4.2. La relación de los Hermanos con los grupos armados: el Pacto de Honor Revolucionario

A pesar de las declaraciones iniciales, finalmente se pudo determinar que existían ciertos contactos entre la Hermandad y los grupos opositores armados. Según Muhammad Riad Shaqfa, la relación más directa de la organización con estos grupos se produjo de la siguiente manera: “con vistas a unir a las brigadas y divisiones que portan un pensamiento moderado y que confían en la Hermandad, los invitamos a Estambul (en diciembre de 2012) y allí se creó la Organización de los Escudos de la Revolución (*duru' al-thawra*), como una organización de tendencia islámica independiente aunque cercana a nosotros”⁹⁰⁰.

⁸⁹⁶ Salim, Z. (2012f). Entrevista en *Al-Magharibiyya TV*, 14 de marzo.

⁸⁹⁷ *Ibidem*.

⁸⁹⁸ Riad Shaqfa, M. (2012h). “Taraddud al-garb faqama al-tatarruf” (Las dudas de Occidente han fomentado el extremismo). Entrevista de Abd Allah al-Gadui en *Okaz*, 12 de enero. Disponible en: <http://www.okaz.com.sa/new/issues/20130112/Con20130112563741.htm> [Consulta: 20/10/2014].

⁸⁹⁹ Riad Shaqfa, M. (2011b). Entrevista en *Al-Quds*, 7 de julio. Sin enlace.

⁹⁰⁰ Riad Shaqfa, M. (2012h). *Op. cit.* En esa misma línea se pronunciaba Hassan al-Hashimi (entrevista en Estambul, 16/08/2014): “Los *duru'* son las brigadas más cercanas a nuestro pensamiento, y se ha diseñado un plan para comunicar el buró político con el interior para establecer una conexión entre lo político y el terreno, y quizá ello sirva para agilizar los contacto con los *duru'*”.

En esta misma línea se pronunciaba Muhammad Adel Fares, marcando distancias administrativas aunque no ideológicas: “Sí, es cierto que algunas brigadas se consideran a sí mismas próximas a nosotros y nos apoyan más que otras; pero nosotros las apoyamos a todas y cuando vemos que alguna tiene un comportamiento extremista nos alejamos de ella y evitamos el enfrentamiento”⁹⁰¹. Con esto podía referirse a la detallada lista de grupos por medio de los cuales los Hermanos habrían tratado de influir en la oposición armada, muy probablemente con el objetivo de evitar una radicalización más que de islamizar la revuelta en sí⁹⁰², en la línea de su discurso moderador de carácter nacional.

Sin embargo, los Hermanos ya habían tomado la iniciativa antes, como de hecho, anunció Molhem al-Droubi, provocando las declaraciones anteriores⁹⁰³. En diciembre de 2011, una docena de brigadas habrían sido financiadas por ellos bajo el paraguas del Cuerpo para la Protección de los Civiles –teóricamente centrado en tareas de salvamento y provisión de ayuda humanitaria-, que posteriormente pasaron a formar el grueso de la Legión de al-Sham (*Faylaq al-Sham*) –al menos las que aún no habían abandonado el primer cuerpo-, formada en marzo de 2014. En el vídeo inaugural de esta legión podía adivinarse su adscripción ideológica dada la ausencia de banderas negras asociadas al salafismo y la omisión de cualquier intención de crear un Estado islámico. Al contrario, el grupo insistía en la unidad de filas, la protección de la religión y las personas y la recuperación del territorio de manos del régimen. Sin embargo, estas relaciones entre el régimen y las brigadas, de tipo más pragmático que ideológico, son cambiantes y merecen una consideración menor que aquellas que han sido patrocinadas por los propios Hermanos, que se encargan, al parecer, de que sus brigadas estén bien equipadas, en general a través de Libia⁹⁰⁴.

Como ejemplo de estas relaciones cambiantes, cabe señalar que en abril de 2013, los Hermanos apoyaban a la brigada Al-Faruq en Homs, la División Tawhid en Alepo, la brigada Suqur al-Sham en Yebel al-Zawiya y Ahrar al-Sham en Idleb⁹⁰⁵. Sin embargo un completo estudio sobre la oposición armada realizado en 2012 insistía en que “la División Tawhid ha luchado junto a otras brigadas islamistas de facciones no pertenecientes al Ejército Sirio

⁹⁰¹ Entrevista publicada por la página que los Hermanos tenían anteriormente y cuyo enlace se ha perdido (20/11/2012). Según Ibrahim al-Olabi (entrevista en Estambul, 14/08/2014), brigadas como Ahrar al-Sham o Liwa’ al-islam –con una visión salafista cercana al sufismo- no se alejaban de la visión original de Hasan al-Banna.

⁹⁰² Recogidos en Hassan, H. (2014b). “In Syria, the Brotherhood’s Influence is on the Decline” En *The National*, 1 de abril. Disponible en: <http://www.thenational.ae/thenationalconversation/comment/in-syria-the-brotherhoods-influence-is-on-the-decline> [Consulta: 15/05/2014]

⁹⁰³ “En agosto de 2012, los Hermanos, por boca de Molhem al-Droubi, reconocieron que habían creado hacía tres meses brigadas armadas en el interior de Siria, para la autodefensa y la protección de los oprimidos”, asegurando que se trataba de un “deber” y que tales brigadas se encontraban diseminadas por todo el territorio sirio. Véase Dibo, M. (mayo 2013) “Ijuan Suriya: hikayat fashl tawil” (Los Hermanos sirios: la historia de un largo fracaso), *Maaber*, disponible en: http://www.maaber.org/issue_may13/lookout3.htm [Consulta: 13/10/2014].

⁹⁰⁴ *Ibidem*.

⁹⁰⁵ Shaijo, Y. (2013) “Mawsim al-huyum ‘ala ijuan Suriya” (Tiempo de ataques contra los Hermanos de Siria). En *Al-Ajbar*, 1 de abril. Disponible en: <http://www.al-akhbar.com/node/180951> [Consulta: 13/10/2014].

Libre⁹⁰⁶, como el Frente de Al-Nusra, Ahrar al-Sahm y Fachr al-Islam. Según algunas fuentes, la financian islamistas exiliados, incluidos los Hermanos Musulmanes. Sin embargo, a diferencia de estos grupos, la División Tawhid no es un movimiento eminentemente religioso, y no está luchando para implantar un Estado islámico”⁹⁰⁷. De hecho, la Brigada Tawhid no podía considerarse salafista en aquel momento, salvo en lo referente a sus líderes, y estaría más cerca de otras brigadas de corte menos religioso como el Ejército de los Muyahidines⁹⁰⁸, una coalición formada en enero de 2014 para luchar contra Daesh⁹⁰⁹. De ahí que la aparente contradicción ideológica con la Hermandad no fuera tal.

La realidad de la relación entre Tawhid y los Hermanos probó ser todavía más compleja. Según el periodista libanés, Fidaa Itani:

“Cuando se formó la División Tawhid en el norte de la provincia de Alepo y en partes de la propia ciudad, los Hermanos los apoyaron [...], pero no por ello siguen la doctrina de los Hermanos, y [...] de hecho, la Brigada Zenki desertó de la División Tawhid por problemas financieros y falta de munición [...], así que los Hermanos vinieron a ponerse de acuerdo con esta brigada para darle una ayuda propia [...], aunque ninguno de sus hombres forme parte de la organización”⁹¹⁰.

No obstante, la relación más interesante ha sido la establecida con Ahrar al-Sham, fuerza principal del Frente Islámico, cuyo líder Hassan Aboud declaraba no aceptar la idea de democracia y aseguraba que lo que deseaba crear era un Estado islámico, sin las matizaciones habituales de que en realidad se trata de un Estado civil con una referencia ideológica de tipo religioso⁹¹¹. No obstante, tras el ataque del 10 de septiembre de 2014 en que la cúpula del grupo, incluido Abboud, perdieron la vida, resultan interesantes las opiniones publicadas en el

⁹⁰⁶ Cuerpo inicialmente formado en el verano de 2011 por militares desertores del régimen y al que posteriormente se fueron sumando civiles que tomaron las armas hasta el punto de que el peso de militares en el mismo quedó mermado hacia mediados de 2012 –tras la ofensiva determinante contra el barrio de Baba Amro en Homs-, encargado inicialmente de proteger a la revolución, pasó posteriormente a la ofensiva directa contra el régimen.

⁹⁰⁷ Lund, A. (2012). “Syrian Jihadism”. En Swedish Institute of International Affairs, document n. 13, p. 17.

⁹⁰⁸ Véase, para un estudio conciso de los movimientos salafistas yihadistas el siguiente artículo: Ramírez, N. (2014). “Mustaqbal al-salafiyya al-yihadiyya fi Suriya” (El futuro del salafismo yihadista en Siria). En *Markaz al-Yazira li-l-dirasat*. Disponible en:

<http://studies.aljazeera.net/ResourceGallery/media/Documents/2014/1/28/20141288613236734future%20of%20Salafist%20fighters%20in%20Syria.pdf> [Consulta: 18/05/2014]. Es interesante cómo los Hermanos en Masar Press (2014). “Qiyadi fi-l-Qa’ida: ma yahduth ‘ala yad tanzim al-dawla sababuhu ta’ajjur al-Zawahiri fi-l-inkar ‘aleyhim” (Líder de Al-Qaeda: los actos del Estado Islámico son resultado de la tardanza de Al-Zawahiri en renegar de ellos). En *Al-Ahd*, n. 21, 12 de enero: 3, se hacen eco de las disputas internas entre las filiales de Al-Qaeda e insisten en que los problemas causados por el llamado Estado Islámico y Iraq y Siria (o el Levante) se deben a que Ayman Al-Zawahiri, líder de Al-Qaeda, tardó mucho en deslegitimarlo. Ello podría suponer un apoyo implícito a la presencia del Frente de Al-Nusra en Siria. Sin embargo, salvo la idea de dialogar con todas las partes, y el rechazo a considerar a este grupo terrorista por no convenir a la revolución, no hay más datos en esa dirección.

⁹⁰⁹ Acrónimo árabe del Estado Islámico de Iraq y Siria –posteriormente Estado Islámico-, que es el que utilizan los Hermanos para referirse a este grupo.

⁹¹⁰ Entrevista en Beirut (24/01/2013).

⁹¹¹ Abboud, H (2013). Entrevista de Tayseer Alony en *Al-Yazira*, 9 de junio. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=GRPb4nFU2UA> [Consulta: 26/09/2014].

periódico de los Hermanos acerca de este líder después de que hubiera firmado el Pacto de Honor Revolucionario, del que se hablará a continuación. Según Abdallah Zayzan, del buró político de los *Duru' al-thawra*, el liderazgo defenestrado era “moderado, consciente y realista, y había comprendido las exigencias de la época, sin renunciar a los valores del islam, lo que supone un peligro para los enemigos de la *umma*, especialmente para Occidente, pues los enemigos de la *umma* temen más la moderación que los fusiles en manos de los bárbaros (*yahillies*) que no comprenden la religión”⁹¹². Según este mismo autor, Aboud habría llegado a decir que “no hay diferencia alguna entre los Hermanos Musulmanes y yo, salvo en un tema, que es la democracia, pero estamos dispuestos a revisar nuestra postura y cambiarla si se realiza un estudio *shar'í* apoyado en argumentos sobre el tema”⁹¹³. Si esto fue realmente así, este podría haber sido el detonante de la creación de la *Hay'at ta'sil al-shar'iyya* (Organismo de Fundamentación Legal), dedicada al estudio de varios términos como el Estado civil a fin de establecer el criterio para considerarlo como permitido o contemplado por la *shar'ía*.

Por su parte, la oficina de medios de la Hermandad definía a los líderes asesinados como “lunas de la revolución siria, cuya luz no desaparece y cuya influencia perdura”⁹¹⁴, pidiendo a los *muyahidines* (primera vez que se usaba el término frente al habitual ‘revolucionarios’) que se unieran para lograr la victoria. Sin duda, el acercamiento entre esta facción y los Hermanos había sido mayor que el aparente inicialmente y su pérdida suponía un golpe para la influencia ideológica de la Hermandad en Siria.

En cualquier caso, a diferencia de lo que sucedió con algunos sectores de la Hermandad que tornaron hacia un discurso radicalizado en los años 80, en la actualidad los Hermanos Musulmanes apoyan a las brigadas menos extremistas y aquellas que aún elevan la bandera de la revolución, o que de un modo u otro, se mantienen en la línea de los propios Hermanos (recuérdese el ejemplo de *Faylaq al-Sham*)⁹¹⁵. Como excepción se presentaba, eso sí, el caso de Ahrar al-Sham, que tras la liquidación de su cúpula, ha pasado a un plano más secundario y es difícil valorar cambios de discurso.

A tenor de todo lo comentado anteriormente, no puede certificarse de forma clara que los Hermanos Musulmanes tengan tanto control como se suele aducir, sobre todo entre aquellos que los intentan desacreditar, como un personaje opaco que se autodenomina portavoz del Ejército Sirio Libre en París (Fahd al-Masry). En una carta publicada el 30 de marzo de 2013 con su nombre, acusaba a los Hermanos Musulmanes de intentar secuestrar la revolución e

⁹¹² Zayran, A. (2014). “Ightiyal qadati ahrar al-sham: tasa'ulat wa shukuk” (El asesinato del liderazgo de Ahrar al-Sham: preguntas y dudas). En *Al-Ahd*, n. 36, 15 de septiembre: 6. De hecho, insistía en que los únicos beneficiados de su muerte eran los occidentales para poder reducir la situación a una dicotomía entre Bashar al-Asad y Daesh.

⁹¹³ *Ibidem*.

⁹¹⁴ Comunicado emitido por los Hermanos Musulmanes sirios el 10 de septiembre de 2014: <http://goo.gl/8jwBVH> [Consulta: 26/09/2014].

⁹¹⁵ Siguiendo la lógica de esta afirmación en una conversación con François Burgat en Beirut en marzo de 2013, este dividió la oposición armada en tres categorías, asegurando que una de ellas era la “adscrita a los Hermanos Musulmanes”, que es la que forman “las brigadas que elevan la bandera de la revolución, al contrario que los salafistas y los yihadistas, que no usan esa bandera”, y que serían las otras dos categorías según su clasificación, en la que era consciente de que estaba eliminando los elementos laicos, a los que amparaba el paraguas genérico de ‘Hermanos Musulmanes’.

imponer su voluntad, además de tildarlos de responsables de la prolongación del sufrimiento de la población siria. No se produjo en esta primera ocasión ninguna respuesta oficial por parte de los Hermanos Musulmanes, salvo un artículo firmado por Omar Muwasheh, jefe de edición del periódico *Al-Ahd* donde -como se ha apuntado anteriormente- insiste en deslegitimar la campaña mediática contra los Hermanos y unas declaraciones del líder de la Hermandad, Muhammad Riad Shaqfa⁹¹⁶. Únase a ello que el propio ESL no ha hecho declaración alguna en esa línea⁹¹⁷. Posteriormente, en febrero de 2014, los Hermanos, de nuevo por boca de Mushaweh, se vieron obligados a emitir un comunicado de rechazo a dichas declaraciones en el que además negaban la existencia de la oficina política del ESL a la que Fahd al-Masry dice pertenecer⁹¹⁸.

En consecuencia el ámbito militar se ha convertido en el caballo de batalla de la organización⁹¹⁹, partiendo del hecho de que no se encontraban cómodos ya en un principio con la toma de las armas o en inmiscuirse en ella al conocer las acusaciones que ello conllevaría contra la revolución y contra ellos mismos por su pasado, y posteriormente por los enemigos que se han granjeado según se desarrollaban las operaciones. Así, la prioridad no ha sido la acción militar⁹²⁰, para no perder peso y atraerse una cierta fidelidad a cambio de su apoyo en el momento en que la lógica armada se impuso. No obstante, el establecimiento de contactos con brigadas armadas una vez iniciada su actividad en dicho ámbito, la han usado para atraer los discursos más radicales hacia su campo, habida cuenta de la pluralidad de tendencias dentro de la Hermandad –“diferencias naturales”⁹²¹-, que permiten acercar

⁹¹⁶ Riad Shaqfa, M. (2013d). “Juan Suriya: La na’rif al-sirr wara’ mawsim al-huyum ‘aleyha” (Hermanos en Siria: Deconocemos la por qué se ha desencadenado una campaña contra nosotros). En *Al-Quds*, 6 de abril. Disponible en: <http://www.alquds.co.uk/?p=29223> [Consulta: 20/10/2014].

⁹¹⁷ Las mismas acusaciones fueron repetidas por Hassan, H. (2013). “How the Muslim Brotherhood Hijacked Syria’s Revolution”. En *Foreign Policy*, 13 de marzo. Disponible en: http://www.foreignpolicy.com/articles/2013/03/13/how_the_muslim_brotherhood_hijacked_syria_s_revolution [Consulta: 19/10/2014].

⁹¹⁸ Comunicado emitido por los Hermanos Musulmanes el 22 de febrero de 2013. Disponible en: <http://goo.gl/oO9VIH> [Consulta: 14/05/2014]. Por su parte, el ESL también negó tener relación alguna con Fahd al-Masry en un comunicado: <http://www.ertikaz.org/?q=node/3208> [Consulta: 23/09/2014]. Posteriormente, aparecerían declaraciones que aseguraban que los Hermanos habían negociado con el régimen junto a otros representantes de la oposición y que los Hermanos también tuvieron que desmentir. Véase el comunicado emitido por los Hermanos Musulmanes el 15 de febrero de 2014: <http://goo.gl/gIBHvP> [Consulta: 14/05/2014].

⁹¹⁹ Sobre este tema, Muhammad Al-Sayyid, anterior miembro del Comité Ejecutivo de la Hermandad, se pronunciaba de la siguiente manera: “La revolución armada ha tenido especial éxito en las zonas rurales, en detrimento de las ciudades, pues se ha extenidido en Daraa, Homs, Yisr al-Shugur e Idleb, mientras que se ha mantenido limitada en Damasco y Alepo, lo que ha supuesto un obstáculo de cara a que la Hermandad tuvieran un papel destacado en la resistencia armada”. Citado en Abu Ruman, M. (2013), *op. cit.*: 20-21.

⁹²⁰ De hecho, es interesante cómo en Abu Zayd, K. (2013). “Al-silah. Tafarrud wa ikrah am tasharuk wa la ikrah” (Las armas. Monopolizarlas y coaccionar o colaborar sin coaccionar). En *Al-Ahd*, n. 3, 1 de abril: 8, un artículo se preguntaba si las armas se habían convertido en la única manera de hacer revolución y cómo ello podría afectar en un futuro si el uso de las armas se convertía en la manera de imponer una opinión.

⁹²¹ Entrevista con Muhammad Riad Shaqfa en Estambul (15/08/2014).

posturas en un amplio espectro⁹²². Resultado de dicho proceso es el documento que pasamos a analizar, el Pacto de Honor Revolucionario.

Aunque ya se ha comentado la más que probable colaboración entre los Hermanos y Faylaq al-Sham⁹²³, reagrupación de brigadas afines o de influencia *ijwaní*, era difícil esperar que este grupo firmase en conjunto con grupos como el Frente Islámico, liderado por Hassan Aboud de Ahrar al-Sham -el mismo que había negado la posibilidad de estados civiles o estados no regidos por la sharía- un *Pacto de Honor revolucionario*, donde no solo no se hace mención a la yihad, sino que el nombre mismo del documento recupera la idea de revolución que parecía olvidada en los círculos salafistas y yihadistas. Es decir, que se trata del primer documento firmado por grupos afines a los Hermanos Musulmanes y los salafistas, como primer paso en el acercamiento de posturas.

No obstante, el documento debe estudiarse de forma más concisa y concretamente se debe atender al grado de similitud entre este⁹²⁴ y el Documento-Pacto de los Hermanos de 2012, de forma que se pueda determinar la confluencia entre ambos. Una confluencia que según Omar Mushaweh, jefe de la oficina de prensa de los Hermanos Musulmanes, es elevada. En su perfil de *Facebook* publicaba el 18 de mayo de 2014 lo siguiente:

“El pacto de honor revolucionario es la versión yihadista del Documento-Pacto que los Hermanos Musulmanes sirios presentaron hace dos años. Los puntos de confluencia son muchos, y la diferencia es que el primero se centra en el contexto yihadista y revolucionario actual, y el segundo, en el contexto civil y de cara al futuro; por ello hay puntos que se mencionan en el primero que no aparecen en el segundo, y viceversa, resultado de la diferencia de contexto entre ambos. Sin embargo, comparten espíritu, alma y forma de pensar. Algunos excomulgaron a los Hermanos por su documento y hoy se hace lo mismo con las facciones yihadistas que han firmado el Pacto de Honor Revolucionario⁹²⁵. Uno de los medios para tratar esta crisis es continuar el diálogo y liberarse de los conceptos que puedan llevar a malas interpretaciones. Y creo que los mismos a los que molesta el Pacto de Honor Revolucionario son aquellos a los que molestó el Documento-Pacto de los Hermanos, que es la parte que no ha emitido ni un solo pacto aún”.

En consecuencia, resulta de extremado interés el análisis del Pacto de Honor Revolucionario (traducción completa en anexo IV) para determinar su grado de similitud con el documento que los Hermanos presentaron dos años antes, teniendo en cuenta, como bien dice

⁹²² En este contexto, es interesante señalar que las divisiones regionales han tenido también su impacto en el tema militar. En junio de 2012, Ahmad Ramadán, en nombre del Consejo Nacional Sirio, estableció el Frente de los Revolucionarios de Siria, que puede analizarse como un intento por parte de la facción alepina de tener un papel más importante para contrarrestar el de Hama. Sin embargo, tras la formación del Frente Islámico, su influencia se redujo notablemente.

⁹²³ Entrevista con Hassan al-Hashimi en Estambul (16/08/2014).

⁹²⁴ El texto está disponible en: <http://www.almoslim.net/node/209955> [Consulta: 18/05/2014]

⁹²⁵ Los comentarios de personas partidarias de la yihad internacional que no comparten las divisiones nacionales ni la idea traslucida de estado civil, además de la no mención de la sharía llenaron las redes sociales de acusaciones de infidelidad contra, especialmente, el Frente Islámico de corte salafista yihadista que había negado los postulados democráticos en varias ocasiones (observación y seguimiento personal de la etiqueta #ميثاق_الشرف_التوري (Pacto de Honor Revolucionario) en Facebook y Twitter).

Mushaweh, que este pacto es más coyuntural y referido al presente y al ámbito militar que el de los Hermanos (y que tiene relación con la provisión de armas).

En primer lugar, cabe destacar la ausencia de la palabra sharía, optándose por la afirmación de que los principios que guían la acción de las fuerzas de la revolución son las de “nuestra religión verdadera (*hani⁹²⁶*)”, a la que no se relaciona con leyes propiamente dichas, sino con doctrinas de comportamiento y ética. Teniendo en cuenta que el islam no sancionaría el asesinato de las minorías no islámicas bajo su dominio, con ello podrían dar a entender la protección y derechos de las mismas. Sin embargo, aunque más abajo se habla de que la libertad, la justicia y la seguridad se extenderán a todos los componentes del tejido social sirio, lo cierto es que no se habla de “derechos” como tal, algo que los Hermanos hacen con profusión en su documento de 2012.

Por otra parte, el Pacto de Honor Revolucionario, de carácter eminentemente militar hace referencia a los enemigos de la revolución, desde el régimen a los distintos milicianos nacionales y regionales que lo apoyan, pero sin caer en un lenguaje sectario. Esta no mención de la división sectaria entre suníes y chiíes o al carácter infiel del régimen, según escuelas como la salafista, es un acercamiento a la retórica de los Hermanos. Esta puede entenderse como una manera de contrarrestar el potencial del CIS, en el que los Hermanos Musulmanes no tienen verdadera representación como ya se ha dicho, mediante el patrocinio de un documento militar, que, en principio, tendría mayor peso sobre el terreno en caso de implementarse⁹²⁷.

Otro aspecto que acerca este documento al de los Hermanos es sin duda el hecho de que se considera innegociable la unidad territorial de Siria, principio que estos han defendido en todo momento bajo la égida del carácter árabe y musulmán del país con el que se engloba a todas las etnias y culturas. En la misma línea, la limitación del campo de batalla y la acción militar al interior de Siria supone un reconocimiento de las fronteras del país, sin incluirlo dentro de un supuesto yihad internacional al estilo de Al-Qaeda. Además, no se habla de la “acción yihadista”, sino de la “acción militar”, y los armados son “combatientes” (*muqatilun*), no “muyahidines” (*muyahidun*). Por ello es especialmente curiosa la mención al contexto de yihad del Pacto por parte de Mushaweh, que no se ha repetido en otras reacciones al mismo y ni siquiera en el propio documento.

Por último, el documento menciona su apoyo a la creación del “Estado de la justicia, la ley y la libertad” como objetivo de la revolución siria, en el que no se especifica el sistema de gobierno, ni el mecanismo de elaboración de la constitución y las leyes, así como la referencia

⁹²⁶ Término que se aplica generalmente al islam, pero que incluye a las otras dos religiones monoteístas partiendo de la base de que Abraham fue el primer profeta encargado de enviar este mensaje, por lo que se refuerza la unidad entre ellas.

⁹²⁷ El título del artículo de Thomas Pierret es bastante revelador de esta competición. Pierret, T. (2014b). “The Struggle for Religious Authority in Syria”. En *Carnegie Endowment*, 20 de mayo. Disponible en este enlace:

<http://carnegieendowment.org/2014/05/14/struggle-for-religious-authority-in-syria/has6?reloadFlag=1>
[Consulta: 20/05/2014]

ideológica del Estado, que recordemos que para los Hermanos Musulmanes es islámica. Con ello, puede que cada una de las facciones firmantes se refiriera a una cosa, especialmente teniendo en cuenta que Faylaq al-Sham guarda relación con los Hermanos Musulmanes (por lo que se decantaría por el Estado civil de referencia islámica) mientras que el Frente Islámico- cuyo líder Hasan Abboud rechazó la idea de democracia partiendo de la idoneidad de la shura y el gobierno del islam- estaría refiriéndose a la justicia y libertad que el Estado islámico da a todos de practicar sus ritos y de no permitir excesos por parte de la mayoría contra las minorías⁹²⁸. Con esto, lo que quiere resaltarse es que el principal escollo de esta frase es su ambigüedad, ya que no se especifica el modelo de Estado, al contrario de lo que hacían los Hermanos hablando del sistema republicano. Es por ello que parece oportuno considerar este documento un intento de unir a fuerzas más alejadas de lo que parece y evitar una competición interna islámica de por sí ya bastante presente. Este es el tipo de razones que llevaban a Muhammad Sarmini a publicar en Facebook el mismo día de la publicación del documento la siguiente sentencia: “Los principios no cambian ni se intercambian según los intereses... Y los que tienen proyectos no cambian sus ideas so pretexto del interés general”.

En consecuencia, si bien ambos documentos que hemos analizado –el Pacto de Honor Revolucionario y el Documento-Pacto- presentan similitudes difícilmente negables, la realidad es que las escasas referencias a la naturaleza del Estado, el futuro político del país y la ambigüedad de algunos postulados en el caso del Pacto de Honor Revolucionario es algo que planteaba serias dudas en cuanto a las intenciones de los movimientos incluidos en el mismo, en las que habría dominado el pragmatismo. En cualquier caso, la defenestración de la cúpula de Ahrar al-Sham podía haber dejado en suspense la aplicación de este documento.

6.2.4.3. ¿Intervención? El gran dilema

En relación con el tema armamentístico y la ambigua relación de los Hermanos Musulmanes con ello, el ser o no patriótico (lo que supondría en el contexto de revolución ser un “traidor”) se convirtió desde relativamente temprano en una de las acusaciones que se repetían entre los miembros de la oposición para desacreditarse entre sí (el llamado *tajwin*, de *ja'in*, traidor). Esto se hizo especialmente común cuando comenzaron las llamadas a la intervención internacional (uno de los primeros en hacerlo fue Haytham al-Maleh, al que se asocia con los Hermanos Musulmanes porque en los años ochenta fue su abogado). Precisamente este tema de la intervención ha sido uno de los principales escollos en la unidad de filas de la Hermandad, además de la oposición en conjunto, presentándose los Hermanos como una especie de muestra reducida de las profundas divisiones generadas por cuarenta años de dictadura como ya decíamos más arriba. Sin embargo, como ya se ha dicho, el caso de los Hermanos está especialmente marcado por la historia de radicalización de algunos sectores, fruto de las diversas formas de entender los objetivos y medios de su labor, y por los continuos esfuerzos por presentarse como alternativa ante sus propios compañeros de oposición.

⁹²⁸ De hecho, no tardó en desmentir que hubiera defendido un estado civil, sino que aseguró que se habían alcanzado unos mínimos de consenso sin hablar de la forma del futuro estado. Véase su intervención en Orient TV el 19 de mayo de 2014:

<https://www.youtube.com/watch?v=QIOjIfCSBU&feature=youtu.be> [Consulta: 20/05/2014]

Conscientes de los problemas que una intervención internacional habría planteado, especialmente cuando en Siria el sentimiento de rechazo a todo lo relacionado con la injerencia extranjera entre la población es muy fuerte, los Hermanos plantearon diferentes soluciones a finales de 2011, cuando la ofensiva del régimen comenzaba a endurecerse y la población sobre el terreno pedía la aplicación de una zona de exclusión aérea. Estas soluciones de nuevo llevarían a la palestra las diferencias de estrategia y alianzas entre hamauíes y alepinos.

Cuando el alepino Zuhair Salim insistió en que “debe proponerse una iniciativa árabe y regional para detener la matanza”⁹²⁹, que obviamente solo podría incluir a Turquía como país no árabe al estar Irán directamente implicado en la represión ejercida por el régimen, Riad Shaqfa (hamauí) –cuya predilección por Turquía ya se ha señalado- hizo su aportación: “el pueblo sirio aceptará con mayor agrado una intervención turca en Siria que una intervención de Occidente si se trata de proteger a los civiles [...] (y) tal vez tengamos que pedir un mayor esfuerzo a Turquía por ser un país vecino”⁹³⁰. Precisamente, estas declaraciones coincidían con la publicación de una noticia que aseguraba que miembros del CNS habían pedido a Turquía que extendiera una zona de exclusión aérea en la zona siria cercana a la frontera para proteger a los civiles⁹³¹. Faruq Tayfur, que entonces era el segundo a bordo de la Hermandad y posteriormente pasó a ser vicepresidente de la Coalición Nacional, añadía a estas declaraciones que “todos los medios son posibles para parar la violencia” sin dar más detalles.

Estas declaraciones generaron tensión con la rama alepina de la Hermandad, cuyo contacto con Turquía no es tan estrecho y que había insinuado por boca de Salim que la intervención, de darse, debería ser árabe (recuérdese que la conferencia auspiciada por Al-Bayanouni fue en Bruselas, y no en Turquía). En este sentido, Salim, aunque había hablado de una iniciativa “árabe y regional”, y no solo árabe, matizó sus palabras una semana después para asegurar que aun siendo lo preferible siempre una solución árabe, que no constituiría una “intervención”, por pertenecer todos a una misma *umma*, los riesgos de una intervención

⁹²⁹ Salim, Z. (2011b). Entrevista en *al-Mustaqilla*, 15 de noviembre. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Yavx4RtqGgg> [Consulta: 20/10/2014].

⁹³⁰ Quds Press (2011). “Yama’at al-ijuan al-suriyya: musta’iddun li-qabul tadajjul Turkiya li-himayat al-madaniyin fi Suriya” (Los Hermanos sirios: dispuestos a aceptar la intervención de Turquía para proteger a los civiles en Siria), 17 de noviembre. Disponible en: <http://www.alquds.com/news/article/view/id/310416> [Consulta: 20/10/2014]. Estas declaraciones tuvieron que ser matizadas por Nahas, O. (2011). Intervención en *Al-Yazira*, 17 de noviembre. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=hVluVll3iGY> [Consulta: 20/10/2014]. Nahas insistió en *Aljazeera* en que lo único que el líder de la Hermandad había hecho era expresar las preferencias del pueblo sirio, y no llamar a una intervención. Más que para ayudar a un líder que a todas luces no es de su agrado (entrevista en Londres 04/08/2011), puede que sus declaraciones fueran para desmarcar a los Hermanos de una eventual decisión de intervenir mediante el bloqueo por parte de Turquía. En cualquier caso, cabe señalar que apenas un mes antes, Shafa en un entrevista publicada por *Ikhwantube* y posteriormente eliminada [Fecha de última consulta en que funcionaba: junio de 2012], insistía en que: “Rechazamos cualquier intervención militar, pero una intervención internacional (entiéndase política y diplomática) para proteger a los civiles es actualmente una petición que hacemos [...]. Pedimos la protección internacional para los civiles frente a la violencia de este régimen”.

⁹³¹ Al-Sabah (2011). “A Five Kilometer ‘No Fly Zone’ Along the Border”, 17 de noviembre. Disponible en: <http://www.dailysabah.com/politics/2011/11/17/a-fivekilometer-no-flight-zone-along-the-border> [Consulta: 20/10/2014].

serían mayúsculos, comenzando con la destrucción del ejército sirio, que dejara al país sumido en el caos como en Iraq⁹³². Por tanto, la rama alepina, aun abogando por una ayuda de los ejércitos árabes, se mantenía firme en su deseo de evitar la gran escalada militar y de represión que una intervención podría conllevar⁹³³. Interesante resulta que, prácticamente dos años después, en el periódico *Al-Ahd* se podía leer la propuesta del escritor turco Muhammad Zahid Gul que aunaba ambas posturas, la pro-turca y la pro-árabe: “A la postura iraní ha de enfrentarse una postura árabe y turca unida y fuerte, que insista en que este pueblo tiene hermanos que no se quedan mirando cómo lo matan sin razón”⁹³⁴.

La idea de la intervención, no obstante, planteaba muchos más problemas en el seno de la oposición, que ni tenía una postura unánime, ni apoyaba la intervención árabe o regional como algo prioritario. Mientras el grupo de la Declaración de Damasco aseguraba que “nosotros siempre hemos sido partidarios de la intervención occidental porque sabemos de sobra que este régimen no puede ser derrocado sin esa ayuda militar”⁹³⁵, el Comité de Coordinación Nacional para el Cambio Democrático, el gran contrario a la creación del Consejo Nacional Sirio, se basaba en tres negaciones: No a la intervención, no a la violencia y no al sectarismo⁹³⁶.

Finalmente, tras más de un año de presencia efectiva de Daesh en territorio sirio, y una vez iniciados los ataques aéreos contra sus posiciones en Iraq, una coalición internacional decidió bombardear posiciones de este grupo en Siria, intervención que el jefe de la oficina de prensa,

⁹³²Salim, Z. (2011a). Entrevista en *Al-Mustaqilla*, 23 de noviembre. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=twyH5wFhegA> [Consulta: 20/10/2014].

⁹³³Por su parte, un miembro asociado a la rama alepina que pidió anonimato se pronunciaba así en una entrevista en Londres (04/08/2011): “Al nuevo líder le gustaría derrocar al régimen por otros medios”.

⁹³⁴Zahid Gul, M. (2013). “Turkiya wa-l-qadaya al-arabiyya al-sajina” (Turquía y las cuestiones árabe candentes). En *Al-Ahd*, n. 5, 1 de mayo: 5.

⁹³⁵Entrevista con Samir Nachar en Estambul (15/08/2014), que añadió que “aunque los Hermanos siempre han confiado en la ayuda exterior y se han movido con el objetivo de lograrla”, aunque nunca la han pedido directamente sino que se han limitado a pedir que se arme a la oposición. No obstante, Hassan al-Hashimi matizaba que “es preciso que llevemos a cabo una revisión, no solo nosotros, sino toda la oposición, de nuestra estrategia, porque ha quedado claro que nadie va a hacer nada, y por tanto, tenemos que intentar ser más efectivos nosotros mismos”. Finalmente, cuando se produjo el anuncio de la inminente intervención de una coalición internacional en septiembre de 2014 en contra del Estado Islámico, los Hermanos Musulmanes la rechazaron en un comunicado (16/09/2014) alegando que “el régimen sirio y sus aliados sectario son la fuente del extremismo y el terrorismo, y toda guerra contra el extremismo y el ‘terrorismo’ que no los incluya a todos ellos, es una guerra inútil y absurda tanto en sus objetivo como en la causas que la provocan, porque no eliminará la raíz del problema”. Por tanto, “rechazamos la intervención exterior en territorio sirio porque el pueblo sirio es capaz de liberar Siria él solo y erradicar el extremismo y el ‘terrorismo’, si se levanta el bloqueo y se le dan armas desarrolladas, y el mundo ‘¡libre!’ deja de mirar los crímenes contra la Humanidad que comete el régimen de Bashar al-Asad contra el pueblo sirio”. El documento está disponible en este enlace: <http://goo.gl/aV6Lmh> [Consulta: 22/09/2014] En consecuencia, los Hermanos parecen haber optado, ante la no intervención árabe ni turca, por que se arme a la oposición.

⁹³⁶Precisamente esto era lo que había hecho saltar las alarmas de que se hubieran establecido contactos con el régimen desde otros países árabes para lograr una solución negociada a través de este grupo ya que “nunca determinaron que la violencia en primera y última instancia la había ejercido el régimen y hablaron de sectarismo cuando este aún no se había manifestado” (entrevista con Samir Nachar en Estambul, 15/08/2014).

Omar Mushaweh rechazó dando a entender que, si hubiera sido contra Bashar al-Asad, los Hermanos la habrían apoyado:

“La total indiferencia de Occidente durante tres años en lo referente al terrorismo de Asad, la milicia Hezbollah y los mercenarios de Irán en Siria, y la falta de decisiones y medidas determinantes y serias para evitar tales acciones, para después conformar rápidamente una coalición internacional contra el Estado Islámico, Daesh, es una muestra de la hipocresía occidental [...] Los Hermanos sirios no apoyarán ninguna intervención exterior si no se dispara la primera bala contra la cabeza de Asad”⁹³⁷.

En consecuencia, los Hermanos Musulmanes han estado a favor de la intervención prácticamente desde el principio, pero, para evitar el rechazo de otros grupos, lo han matizado hasta finalmente defenderlo sin ambages. En este sentido, el rechazo a la intervención contra Daesh no ha de entenderse como una defensa de este grupo, sino como una expresión de rechazo a la actuación interesada de Occidente de cara a su causa. Es en esta línea en la que ha de entenderse que ellos abogaran siempre por intervenciones regionales, más preocupadas por la realidad de su entorno y a las que tampoco interesaba un aumento del extremismo.

6.3. Campañas de ayuda humanitaria, colegios religiosos y prédica (*da'wa*)

A tenor de lo comentado hasta ahora, no resulta extraño que la labor de los Hermanos Musulmanes sirios a los largo de la revolución popular iniciada en 2011 no solo se haya caracterizado por su inmersión de lleno en el ámbito político o la dubitativa colaboración en la provisión de armas, sino que uno de los puntos fuertes de su actuación ha sido en el campo de la ayuda humanitaria tanto dentro como fuera de Siria. Esto –dada su ausencia del país– no había sido posible en el interior hasta la actualidad, como habría sido el caso de otras ramas de la Hermandad (por ejemplo la egipcia), muy activa en la provisión de servicios sociales, el equivalente a la ayuda humanitaria en este contexto de guerra.

No obstante el ámbito de la ayuda humanitaria no ha sido monopolio exclusivo de la Hermandad, sino que según se iba intensificando la ofensiva del régimen, con el consecuente desplazamiento masivo de refugiados, diversas organizaciones comenzaron a acometer labores de ayuda humanitaria en las zonas colindantes con Siria: Turquía y Jordania fundamentalmente. Estas labores se desarrollaron también en el interior, donde destacan los comités locales, creados a partir de las coordinadoras locales que se encargaron al principio de la organización de manifestaciones y que, posteriormente se fueron convirtiendo en pequeñas administraciones locales. Por otro lado, organismos como Watan⁹³⁸ tienen un papel destacado

⁹³⁷ Mushaweh, O. (2014a). “La yumkin li-l-ijuan ta'yiid ay tahaluf duwali li-l-tadajjul fi Suriya duna n takun al-rassasa al-ula fi ra's Al-Asad” (Los Hermanos no pueden apoyar ninguna alianza para intervenir en Siria si la primera bala no va dirigida a la cabeza de Asad). En *Al-Ahd*, n. 36, 15 de septiembre: 14.

⁹³⁸ <http://www.watansyria.org/> [Consulta: 23/09/2014]. Aunque algunos miembros de la Hermandad, como Riad Shaqfa (entrevista en Estambul, 15/08/2014) aseguran que los Hermanos tienen ahí un papel destacado o al menos una cercanía ideológica (entrevista con Ibrahim al-Olabi en Estambul, 14/08/2014), Mulham Al-Jundi, cuando era responsable de la misma, aseguraba que “nosotros no tenemos nada que ver a nivel institucional con los Hermanos, aunque pueda haber miembros independiente” (entrevista por Skype, 05/07/2013). Según Assaad al-Aachi, ex miembro del CNS y actualmente presidente ejecutivo en la Unidad de Coordinación de la Aistencia, dependiente de la

en el interior del país, junto con asociaciones de carácter educativo focalizadas en los niños como Kish Malek⁹³⁹. En el exterior, destacan las asociaciones en las que se proporciona ayuda psicológica, como Al-Ward en Líbano⁹⁴⁰, y/o formación para la etapa transitoria, como sucede con Al-Yawm al-Tali⁹⁴¹, así como los organismos propios del CNS⁹⁴².

Ahora bien, "los Hermanos eran el único grupo que, a pesar de sus fallos organizativos, tenía un presupuesto antes de la revolución del cual se sirvieron con profusión en los primeros meses"⁹⁴³. Sin embargo, desde el inicio, los líderes "se pusieron de acuerdo en una política de 'descentralización' en la que cada sub-grupo regional decidiría la mejor estrategia para volver a Siria [...], (por lo que) cada grupo comenzó a trabajar con su propio presupuesto, y en cierta medida su propia organización"⁹⁴⁴. Por ello,

"cuando las protestas se convirtieron en una verdadera revolución, los Hermanos comenzaron a aumentar su margen de influencia en Siria por medio de campañas de ayuda humanitaria (establecieron una organización específica para dicho objetivo que comenzó a trabajar inmediatamente) [...] (pero) pronto fue obvio que la división entre Hama y Alepo seguía teniendo su impacto en la labor de los Hermanos: Alepo y las zonas orientales de Siria recibían menos ayuda logística que Hama e Idleb [...] (Ello dio paso a) la formación de una nueva organización conformada por los elementos alepinos (segunda generación de los ochenta) con el apoyo de los padres espirituales (Bayanouni y Zuhair Salim), el llamado Grupo de Acción Nacional dirigido por Ahmad Ramadán"⁹⁴⁵.

Esta separación de algunos miembros, aunque hubo quien decidió volver, sería sintomática de la necesidad de dar un papel mayor a las nuevas generaciones. Más aún, estas divisiones, que atraían los apoyos económicos según la afinidad, perjudicaron especialmente a ciudades como Raqqa, Latakia, Daraa o Deir Ezzor, con menos miembros y menos apoyos y reconocimiento⁹⁴⁶.

Por tanto, en temas de ayuda humanitaria también, los hamauíes fueron quienes tomaron las riendas desde el principio, despertando sus conexiones latentes sobre el terreno con el fin de

Coalición Nacional, en Gaziantep, "su padre sí forma parte de la Hermandad, pero puede ser uno de tantos a los que se les asocia por sus relación familiar a la Hermandad, sin ser miembro" (entrevista por Facebook, 08/07/2013).

⁹³⁹ Para saber más sobre la organización: <http://www.syriauntold.com/ar/work-group/4766> [Consulta: 19/10/2014].

⁹⁴⁰ <https://www.facebook.com/Ward.Team.PSP.Lebanon> [Consulta: 23/09/2014].

⁹⁴¹ Se trata de una organización formada por miembros de la sociedad civil siria y activistas que se centra en la preparación de la sociedad para el día después de la potencial caída del régimen sirio. Por ello, se centran en aspectos como la educación en la ciudadanía y en la política a través de diversos talleres que suelen organizarse en Gaziantep, Turquía. Su página web es: <http://tda-sy.org/> [Consulta: 23/09/2014].

⁹⁴² <http://www.acu-sy.org/HomeAr/> [Consulta: 23/09/2014].

⁹⁴³ Entrevista con Karam Nachar en Beirut (30/03/2013). Ahora bien, según Amr Moaz al-Sarraj, investigador sirio, mediados de 2014, los Hermanos habían llegado a una situación de extrema dificultad económica debido a sus gastos (entrevista por Skype, 25/09/2014).

⁹⁴⁴ Lefevre, R. (2013a), "The Brotherhood Starts Anew in Syria". En *Al-Majalla*, 19 de agosto. Disponible en: <http://www.majalla.com/eng/2013/08/article55244734> [Consulta: 23/09/2014].

⁹⁴⁵ Al-Haj, A. (2012). *Al-islam al-siyasi wa-l-thawra al-suriyya* (El islam político y la revolución siria), Marzak al-Jazeera li-l dirasat. Disponible en:

<http://studies.aljazeera.net/reports/2012/05/2012521101415565424.htm> [Consulta: 19/05/2014]

⁹⁴⁶ Lefevre, R. (2013a). *Op. cit.*

mantener su dominio sobre la Hermandad en el interior y el exterior y beneficiando a las zonas tradicionalmente 'hamauíes'. Por ello, no ha de sorprender que Faruq Tayfur, que también era el encargado, desde antes de la revolución, de los contactos con los simpatizantes o miembros de los Hermanos en el interior de Siria, fuera el presidente de la Asociación Siria de Ayuda Humanitaria y Desarrollo (*al-yam'iyya al-suriyya li-l-igaza al-insaniyya wa-l tanmiya*) fundada en Estambul en 2012 y la única reconocida por el Consejo Nacional Sirio hasta entonces según su director⁹⁴⁷. "Insistieron (los Hermanos) en supervisar ellos mismos la ayuda y todas las labores de carácter humanitario [...] (y) siempre que visito el hospital que el Consejo Nacional Sirio administra en Trípoli, uno de ellos al menos viene conmigo"⁹⁴⁸.

Los Hermanos Musulmanes han sido especialmente activos en las áreas de ayuda humanitaria tanto en Turquía (destino al que se ha trasladado la cúpula de la organización) como en Jordania, donde muchos de sus miembros, como ya se expresó en capítulos anteriores, pasaron muchos de sus años de exilio. Su influencia en este país se canalizaba en concreto por medio de las llamadas 'Hermanas Musulmanas'⁹⁴⁹, las cuales tienen un papel muy relevante en los órganos de comunicación de la Hermandad y cuyo número ha aumentado con la incorporación de antiguas integrantes de las Qubaysiyyat, que, dada la prohibición de los Hermanos en Siria, veían en la organización de Munira al-Qubaysiyya una forma legal de pertenecer a una asociación religiosa⁹⁵⁰.

En relación con la ayuda humanitaria, pero sobre todo con la *da'wa*, los niños han sido un especial foco de interés en el número 1 de su revista (recuérdese que los ejemplares inaugurales llevaban el número 0), concretamente en la probabilidad de que esta generación sufriera el Síndrome del Trauma post Dramático (PDTs en sus siglas en inglés). En ello, lo que llama la atención es la lista de actividades que se sugieren para tratarlo o prevenirlo, especialmente que esta venga encabezada por la siguiente recomendación:

"Reforzar su fe en Dios y su satisfacción con los designios de Este, algo que puede lograrse enseñándole al niño los nombres de Dios y sus características, y estableciendo una relación entre ello y la realidad del niño, porque Dios nos ayudará a pasar el mal trago [...], haciendo además que adquiera el hábito de leer el Corán [...], pues reforzar la relación del niño con Dios lo hará más fuerte, siempre que nos aseguremos de que no establezca una relación entre las cosas malas y el hecho de

⁹⁴⁷ Tayfur, F. (2012). "Suqut nizam al-Asad qabla bidayat al-'am al-muqbil... wa ma yahduh fi Suriya laysa hadathan mahaliyyan" (El régimen de Asad caerá antes del año que viene, y lo que sucede en Siria no es un tema local). Declaraciones en *IJuan Suriya*, 13 de octubre. Disponible en: <http://goo.gl/hOs6RI> [Consulta: 19/05/2014].

No obstante, cuando este organismo perdió el favor de las instancias políticas, pasó a ser na organización humanitaria propia de Faruq Tayfur que se encarga de la provisión de ayuda educativa y social y actúa como ONG de la Hermandad, en concreto como parte de la rama hamauí, colaborando con diversas organizaciones, entre las que destaca el Foro de Expatriados de Hama. Para más información véase <https://www.facebook.com/SYR.DER> [Consulta: 23/09/2014].

⁹⁴⁸ Entrevista con un miembro del CNS en Beirut, bajo condición de anonimato (22/01/2013).

⁹⁴⁹ Lefèvre, R. (2013b). "The Rise of the Muslim Sisterhood". En Carnegie Endowment, 25 de abril. Disponible en: <http://carnegieendowment.org/sada/2013/04/25/rise-of-syrian-sisterhood/g177> [Consulta: 19/05/2014]

⁹⁵⁰ Entrevista con una activista de Homs en Beirut (02/03/2013)

que Dios las haya causado, sin explicarle que Dios quiere que extraiga algo bueno de ello y que algún día lo entenderá”.

Aunque posteriormente se añadían acciones de carácter más médico para tratar un complejo trastorno que puede tener graves causas psicológicas –como “ejercitar su capacidad de sonreír y sentirse optimista”, es difícil no cuestionar la validez científica de tales artículos que parecen tener por objetivo reforzar la fe de las personas y aceptar la situación. Con este tipo de artículos, que enfatizan la fe en Dios, el órgano de prensa de los Hermanos está trabajando en sus bases sociales para el futuro, insistiendo especialmente en desacreditar la campaña que se lanza contra ellos⁹⁵¹, más aún teniendo en cuenta que la revista se reparte en el interior del país⁹⁵², donde los Hermanos intentan restablecer sus lazos familiares⁹⁵³. Sobre esto se pronunciaba el aún líder en ese momento, Muhammad Riad Shaqfa: “En un primer momento dijimos que este era el momento de la revolución, no de la ideología, (pero) ahora vemos que hay muchos grupos en el interior y sentimos que hemos de organizarnos”⁹⁵⁴ (entiéndase, para no perder la iniciativa). Ejemplos como el arriba señalado ponen de manifiesto que la ideología no había abandonado el primer plano, y que su expansión era necesaria ante el avance de ideas más intransigentes.

6.4. El patrocinio del Golfo

Ya en noviembre de 2012, la cantidad de comunicados emitidos por Zuhair Salim sin hacer mención a su calidad de portavoz de los Hermanos Musulmanes, podía entenderse como un síntoma de desacuerdo entre los más reformistas y progresistas, como Salim, y otros sectores más conservadores, los cuales dirigían la Hermandad en ese momento⁹⁵⁵. Recuérdese además, que el también alepino Bayanouni figura como “personalidad patriótica” en la CNFORS, desligándose incluso del CNS.

Las desavenencias entre Hama y Alepo se hicieron también palpables, como ya se adelantó, en las primeras conferencias, celebrándose una en suelo turco y la otra en suelo belga, lideradas respectivamente por cada una de las ramas. Por eso, cuando asaltaron las dudas acerca del papel de Turquía en la crisis y su relación con los Hermanos Musulmanes sirios (teniendo en cuenta además que el AKP comparte aspectos ideológicos con los Hermanos Musulmanes y que había actuado como mediador en sus desencuentros con el régimen), quien primero lo negó fueron los alepinos. Entrevistado sobre el tema⁹⁵⁶, Zuhair Salim negó que Turquía estuviera haciendo de mediador de cara a mejorar la imagen de los Hermanos Musulmanes

⁹⁵¹ Véase Mushaweh, O. (2013a). “Laqad taraku ma’rakatahum ma’a al-nizam wa tafarragu li-l-ijuan” (Han abandonado la lucha contra el régimen y se han centrado en los Hermanos”). n. 4, 15 de abril: 16.

⁹⁵² Qadri Makanisi, U. (2013). “Sahifat (Al-Ahd) ljuan Suriya”. En *Ijuan Suriya*, 27 de febrero. Disponible en: <http://goo.gl/qlIt7T> [Consulta: 19/05/2014]

⁹⁵³ Al-Hajj (2012). *Op. cit.*

⁹⁵⁴ Khalaf, R. y Fielding-Smith, A. (2013). *Op. cit.*

⁹⁵⁵ Véase Ramírez, N. (2012a). “¿Prudencia?”. En *Los Hermanos Musulmanes: un observatorio de la organización islámica*, 21 de noviembre. Disponible en: <http://hermanosmusulmanes.wordpress.com/2012/11/21/prudencia/> [Consulta : 14/05/2014]

⁹⁵⁶ Faraj, R. (2011). *Op. cit.*

sirios a ojos de los países occidentales⁹⁵⁷, ni que ellos pretendieran emular el modelo turco en caso de llegar al poder porque cada país tiene sus propias particularidades⁹⁵⁸. Algo, no obstante, que sería contradicho por Riad Shaqfa en el diario turco *Cumhuriyet*⁹⁵⁹ (18/09/2012).

En esta misma línea, las relaciones de la Hermandad con Catar y Arabia Saudí han sido algo confusas. Ciertamente, existe –aunque cada vez se debilita más por la presión de sus vecinos⁹⁶⁰– una relación entre los Hermanos y Catar⁹⁶¹ basada en un factor relativamente simple. Durante las décadas de 1930 y 1940, los Hermanos Musulmanes (especialmente los egipcios) habían desarrollado una relación con el poder wahabí en Arabia Saudí “combinando sus esfuerzos para combatir el materialismo y la inmoralidad”, pero los “Hermanos (que no compartían con los wahabíes la concepción de autoridad legítima por linaje) hicieron un uso “más instrumental del poder político saudí, contentos de haber encontrado refugio en ese país donde escapar de la persecución de los regímenes nacionalistas”⁹⁶². Así, cuando se inició la década de 1950, los monarcas saudíes, opuestos a los regímenes nacionalistas, se convirtieron en los aliados naturales de los Hermanos, que a su vez ocuparon importantes puestos en los ámbitos de educación del Reino. Sin embargo, cuando el régimen saudí aceptó la protección estadounidense a cambio de establecer bases en su territorio, “el orden de prioridades ya no era el mismo entre los Hermanos y los shejhs wahabíes”⁹⁶³. Así, los antiguos amigos pasaron a ser enemigos, aunque hubo miembros de los Hermanos –sobre todo sirios– que permanecieron en su territorio dadas las escasas posibilidades de acogida en su exilio. Fue entonces cuando Catar decidió retar la influencia islámica del gigante saudí con la creación de *Aljazeera* (1996), que promovía una visión moderada del islam y que durante las revoluciones –y la siria especialmente– no ha dudado en otorgar el protagonismo a los portavoces islamistas cercanos al discurso de la Hermandad⁹⁶⁴. Sin embargo, la rama hamauí, especialmente cercana a Turquía, no ha dejado de buscar la manera de reconciliarse con Arabia Saudí⁹⁶⁵, hasta el punto de que Faruq Tayfur, en las elecciones al Consejo Consultivo de la Hermandad en septiembre de 2014, fue eliminado de la primera línea política por su excesiva apuesta por ese país, que no había resultado beneficiosa para la Hermandad⁹⁶⁶.

⁹⁵⁷ Aseguró que “los movimientos islamistas no están esperando a que nadie les dé un papel”, que es suyo por ser una parte integrante de la sociedad.

⁹⁵⁸ Incluso, llegó a asegurar que “esperábamos más de Turquía” desde bien temprano (entrevista en Londres, 29/07/2011).

⁹⁵⁹ Riad Shaqfa, M. (2012c). Entrevista de Utku Çakırözer en *Cumhuriyet*, 18 de septiembre. Traducción al castellano disponible en:

<http://renostan.wordpress.com/tag/hermanos-musulmanes/> [Consulta: 20/10/2014]

⁹⁶⁰ Hassan, H. (2014a). “Making Qatar an Offer It Can’t Refuse”. En *Foreign Policy*, 22 de abril. Disponible en:

http://www.foreignpolicy.com/articles/2014/04/22/making_qatar_an_offer_it_cant_refuse_saudi_arabia_gulf_diplomacy [Consulta: 19/05/2014]

⁹⁶¹ Entrevista con un miembro del CNS en Beirut bajo condición de anonimato (22/01/2013).

⁹⁶² Commins, D. (2008): “Le Salafisme en Arabie Saoudite”. En Rougier, Bernard (ed.) *Qu’est-ce que le salafisme ?*, Proche-Orient, Paris, pp. 39-40.

⁹⁶³ *Ibidem*, p. 41.

⁹⁶⁴ Entrevista con Salame Kaileh en Beirut (09/04/2013).

⁹⁶⁵ Riad Shaqfa (2013d). *Op. cit.*

⁹⁶⁶ Entrevista on-line con Amr Moaz al-Sarraj (25/09/2014).

Más aún, desde que comenzó la revolución, varios comunicados han pretendido atraer la atención y el apoyo de Arabia Saudí aplaudiendo los esfuerzos hechos por el Rey para apoyar la causa siria⁹⁶⁷, algo que no han hecho, por ejemplo con Catar o Kuwait, salvo en unas escuetas declaraciones de Faruq Tayfur⁹⁶⁸. Lo que esto plantea son nuevamente dudas respecto a la cohesión ideológica de la Hermandad, ya que la búsqueda de apoyos en estas monarquías absolutistas mina en parte sus credenciales democráticas y constituye un caso de dominio del pragmatismo, que puede relacionarse con la ambigüedad de algunos discursos que venimos comentando.

Sin embargo, la influencia negativa del gigante del Golfo sobre los Hermanos Musulmanes se pudo constatar tras la creación de la CNFORS, donde redujo las capacidades y opciones políticas de los Hermanos, cuyos intentos de acercamiento fueron en vano. Creado este cuerpo, el expediente sirio pasó de manos de Catar a las de Arabia Saudí⁹⁶⁹, país que apoyó el golpe militar del 3 de julio de 2013 contra el gobierno de Mursi, junto con otros países del Golfo salvo Catar, lo que ha reducido en gran medida los deseos de este por erigirse como valedor de los Hermanos. Sin embargo, algunos analistas apuntaban a que estos intentos de atraerse a la monarquía saudí y sobre todo su patrocinio económico podrían dar resultados tras el fallecimiento del rey Abdallah el 23 de enero de 2015⁹⁷⁰.

6.5. La azarosa lucha de los Hermanos Musulmanes por el liderazgo de la revolución

En los cuatro años de revolución, los Hermanos Musulmanes se han enfrentado a diversos obstáculos en su actuación y al cuestionamiento de su ideología. Algunos de estos problemas a destacar son: el peso de la historia (para lo que basta recordar la identificación perenne entre los Hermanos y la Vanguardia Combatiente), el reflejo negativo de Mursi, la supuesta agenda político-ideológica oculta y la indefinición de los límites de la sharía que postulan. Esto último muy relacionado con sus contactos con grupos salafistas y los intentos de atraerse el favor

⁹⁶⁷ A modo de ejemplo, está el comunicado que emitieron el 22 de febrero de 2012 aplaudiendo el rechazo del Rey saudí de rechazar el diálogo con Rusia.

⁹⁶⁸ Ijuan Suriya (2012). *Op. cit.*

⁹⁶⁹ Tastekin, F. (2013). "Saudi Arabia Vies With Qatar For Influence Post-Arab Spring". En *Al-Monitor*, 16 de abril. Disponible en: <http://www.al-monitor.com/pulse/politics/2013/04/saudi-arabia-qatar-influence-mideast-arab-spring.html> [Consulta: 21/10/2014], asumió que Arabia Saudí estaba reconstruyendo sus lazos en Líbano para crear un frente suní que contrarrestara el eje de Turquía y Catar con los Hermanos, a los que considera relacionados con la principal oposición en el Reino, *Al-Sahwa*. Un mes después, según el periódico *Al-Arab*, Catar habría recibido presión estadounidense para echarse a un lado y entregar el expediente sirio a Arabia Saudí. En *Al-Arab* (2013). "Qatar tarfa' yadaha 'an al-malaf al-suri ba'd dughut amrikiyya" (Catar abandona el expediente sirio tras las presiones estadounidenses), 8 de mayo. Disponible en: <http://www.alarab.co.uk/?p=34749> [Consulta: 21/10/2014]. Así mismo se expresaba Beaugran, C. (2013) "L'engagement des monarchies du Golfe contre le régime de Bachar al-Assad", en Burtat, F. y Paoli, B., *Pas de printemps pour la Syrie*, La Découverte, Paris. Edición Kindle: "La elección el 6 de julio de 2013 de Ahmad Jarba como presidente de la Coalición, que provocó la dimisión de Hito, dos días después,- marcó la retoma del ascendente por parte de los sadiés y su visión de la política de los notables, al ser Jarba de la misma tribu que el rey de Arabia Saudí".

⁹⁷⁰ Hearst, D. (2014). "A Saudi Palace Coup". En *The Huffington Post*, 23 de enero. Disponible en: http://www.huffingtonpost.com/david-hearst/a-saudi-palace-coup_b_6531246.html [Consulta: 28/01/2015].

económico saudí, conscientes de su poderío superior al catari en materia de relaciones internacionales.

Tras años fuera del país y en el actual contexto de revolución en el que los Hermanos han logrado hacerse valer en medio de una oposición desestructurada, una de las primeras dudas que plantea esta organización, y en general cualquier grupo islamista, es si existe alguna agenda oculta que trascienda y/o contradiga sus declaraciones prodemocráticas, especialmente ante la ambigüedad del concepto “Estado civil con referencia islámica”⁹⁷¹. Para las comunidades religiosas no suníes en Siria así como los musulmanes suníes laicos o contrarios a que la religión tenga un papel público en el gobierno del Estado, lo que se escondería detrás de ese principio sería una voluntad de establecer un Estado religioso donde las libertades estarían constreñidas por la doctrina suní. No obstante, la experiencia de gobierno de los Hermanos Musulmanes en los años posteriores a la independencia debería tenerse en cuenta como punto de partida para relativizar tal cuestionamiento.

A ello ha de unirse la experiencia de gobierno *ijuaní* egipcia, con la que algunos como Zuhair Salim o Muhammad Sarmini han sido bastante críticos. Entre los problemas que plantea el modelo del país del Nilo está el hecho de que, en un primer momento, los Hermanos rechazaron la idea de presentar un candidato a la presidencia, lo que obligó a Abd al-Mon’em Abu-I-Futuh a abandonar la organización tras presentar su candidatura formal. Sin embargo, meses después, la Hermandad propondría un candidato oficial, Khairat al-Shater, que posteriormente sería sustituido por Muhammad Mursi. Únase a ello que en dicho país también, los Hermanos crearon un partido político teóricamente independiente de la organización –como la rama siria ha hecho con *Al-Wa’d-*, pero que probó estar muy influido por el Guía General Muhammad Badía y, por ende, no estaba desligado de los postulados de una organización que, a fin de cuentas, se centra en la islamización social. Estos ejemplos plantearon serias dudas en torno a la credibilidad de los Hermanos en Egipto y, por extensión, en el resto de países donde tienen establecidas sus ramas locales. Los Hermanos sirios, ante estos problemas que presentaba el caso egipcio, han seguido una estrategia de no presentar candidatos propios para presidir los cuerpos opositores (aunque sí apoyaron a Burhan Ghalioun o a George Sabra al frente del CNS), y mucho menos han hablado de la posibilidad de adelantar posibles candidatos presidenciales en una eventual transición⁹⁷².

A lo anteriormente expuesto, se unió la deriva autoritaria del presidente Mursi, ejemplificada con el decreto del 22 de noviembre de 2013 que le otorgaba plenos poderes para disolver la cámara en su intento de contrarrestar el poder del ejército, aunque sería derogado como resultado del rechazo popular. Este precedente ponía en el punto de mira unas supuestamente ocultas intenciones de la Hermandad, a pesar de que el ejemplo de Ennahda en Túnez era diametralmente opuesto. En ese país, el partido, que en su origen fue la rama tunecina de los

⁹⁷¹ Una ambigüedad similar a la de la explicación de Al-Bayanouni, A. S. (2012c). *Op. cit.*, acerca de lo que significa implantar la sharía: “Llevar al horizonte humano con que Dios quiso que el hombre fuera honrado”. Disponible en: <http://goo.gl/cTHNvF> [21/05/2014].

⁹⁷² “Claro que tenemos candidatos muy buenos y preparados, como Faruq Tayfur o Ali al-Bayanouni, pero no consideramos que proponerlos sea una buena idea porque puede que asuste al resto de la oposición, así que preferimos no hacerlo”, sentenciaba Muhammad Riad Shaqfa (entrevista en Estambul, 15/08/2014).

Hermanos Musulmanes, renunció a algunos de sus postulados e incluso dimitió de algunos de sus cargos en aras del consenso político en torno a la Constitución del país.

A los aspectos puramente político-estratégicos, ha de sumarse la ambigüedad del discurso de la Hermandad siria que, si bien es algo que comparten con otros sectores de la oposición y que se debe más a las vicisitudes a las que se van enfrentando que a una visión clara, y la falta de estrategia, provoca no menos reticencias. En este sentido, las críticas que se les repetían en los años ochenta sobre cómo actuaban por medio de reacciones, pueden aplicarse en la actualidad también, cuando las declaraciones o actuaciones van al ritmo de las coyunturas a las que se van enfrentando. Así, es interesante destacar por ejemplo, la reacción de los Hermanos a la inclusión del Frente de al-Nusra en la lista estadounidense de grupos terroristas, condenada por la CNFORS por boca de su entonces presidente Moaz al-Khatib, como una acusación poco oportuna⁹⁷³. Los Hermanos Musulmanes emitieron el siguiente comunicado donde entre otras cosas se denunciaba que el único terrorismo practicado era el de Bashar al-Asad, lo que explica su insistencia en 2014 en torno al hecho de que los bombardeos de la Coalición no estaban atacando a la raíz del problema, Asad:

“Desde la organización de los Hermanos Musulmanes en Siria, consideramos que la clasificación por parte de algunos partidos de las fuerzas revolucionarias sobre el terreno como grupos terroristas es una medida errónea, precipitada y reprobable [que va contra] el objetivo que une a los sirios [que] es instaurar un Estado de justicia, igualdad y hermandad”⁹⁷⁴.

Súmese a ello que Riad Shaqfa, que ya había hablado de sus contactos con diversos grupos y sectores islamistas, afirmó lo siguiente ante la pregunta de si dentro del diálogo estarían dispuestos a llevarlo a cabo también con el Frente de Al-Nusra: “¿Y por qué no íbamos a dialogar con ellos. Son nuestros hermanos en la fe [...]. No ignoraremos a nadie por Siria, pero eso no implica que pensemos de la misma manera”⁹⁷⁵. La colaboración antes apuntada entre la División Tawhid y el Frente de Al-Nusra sería tal vez una materialización de dichos contactos. De hecho, en enero de 2014, Muhammad Hikmat Walid aún insistía en que los Hermanos estaban del lado de cualquier bala dirigida contra el régimen⁹⁷⁶.

⁹⁷³ Discurso de Moaz al-Khatib en la reunión de Amigo del Pueblo Sirio de Marrakech, 12 de diciembre de 2012. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=oSQh3qA_y0o [Consulta: 18/05/2014].

⁹⁷⁴ El comunicado de rechazo a la designación de Al-Nusra como grupo terrorista emitido por los Hermanos Musulmanes el 12 de diciembre de 2012 puede consultarse en: <http://www.elaph.com/Web/news/2012/12/779536.html?entry=arab> [Consulta: 18/05/2014].

⁹⁷⁵ Riad Shaqfa, M. (2012a). “Lan nantaqim, wa sanuhawir Al-Nusra, wa Tlass istayaba li-nasihatina”. (No nos vengaremos, dialogaremos con Al-Nusra y Tlass ha aceptado nuestro consejo). Entrevista de Abd Allah Raya en *Zaman al-Wasl*, 3 de diciembre. Disponible en: <http://zaman-alwsl.net/readNews.php?id=33598> [Consulta: 18/05/2014].

⁹⁷⁶ Al-Omar, S. (2015). “Al-Muraqib al-'am al-yadid l-ijuan Suriya: li-l-Quds al-arabi: Natafahham masaliha Rusia lakinna didda baqa' Al-Asad wa-al-alawiyyun irtakabu jat'an kabiran bi-ta'yiidihim li-l-nizam” (El nuevo líder de los Hermanos sirios: Entendemos los intereses de Siria, pero nos oponemos a que Asad se quede, y los alauíes han cometido un craso error al apoyar al régimen), 21 de enero. Disponible en: www.alquds.co.uk/?p=283462 [Consulta: 28/01/2015].

Ahora bien, a pesar de asegurar que existe esa diferencia de pensamiento, hasta la inauguración de su órgano de prensa en 2013, los Hermanos a lo largo de la revolución no han tenido un discurso claro de moderación de cara a los revolucionarios sobre el terreno. De hecho, su no condena de la terminología sectaria del Frente de Al-Nusra suponía un problema, al margen de que las actuaciones de Daesh contra la revolución sí hayan recibido críticas y condenas de parte de la propia CNFORS. Si bien es cierto que la organización ha presentado sus principios, no ha hecho una verdadera labor de concienciación o desarrollo de un discurso moderado de cara al interior ni una crítica clara al extremismo, sino que más bien, han buscado la aceptación exterior y entre los demás opositores políticos, manteniendo su ideología, pero no sacando rédito de ella entre las facciones salafistas, salvo en casos puntuales. Aún más, en la creación del CIS en mayo de 2014, solo el hijo de Sa'íd Hawa (Ahmad Hawa) estaba incluido como miembro, siendo el resto de personalidades cercanas a los Hermanos del grupo de Issam al-Attar, que dejó la Hermandad en los sesenta y que indica el predominio de Damasco sobre el resto de ciudades, como Alepo o Hama, que es donde dominan los Hermanos, cuya relación con el discurso salafista-yihadista contiene similitudes y contradicciones. Esta no delimitación clara es uno de los principales problemas a lo que se enfrenta la Hermandad.

6.6. Conclusiones

A través del examen del papel de los Hermanos Musulmanes en la revolución siria han podido descifrarse algunas de las pugnas ideológicas internas de la organización, relacionadas con las diferencias de visión de las dos grandes ramas, alepina y hamauí. Además, ha podido comprobarse cómo estas han afectado y afectan a sus actuaciones en los planos político y militar. En concreto, las diferencias entre hamauíes y alepinos han dividido la actuación de la Hermandad tanto en política (con dimisiones y conferencias cuasi-paralelas, además de búsquedas contradictorias de patrocinio), acción militar (la creación del Frente de los Revolucionarios de Siria frente a los Escudos de la revolución y las posturas encontradas o al menos incompatibles en torno a la intervención extranjera) y en la distribución de ayuda humanitaria (con cada 'grupo' actuando con independencia).

Antes bien, a pesar de las desavenencias en torno a la actuación, más bien motivadas por el pragmatismo que exige la situación, la unidad de discurso es patente, sobre todo en lo referente a su insistencia en el carácter nacional de su proyecto lejos de toda exclusión. Ilustrativo de lo anterior es el Documento-Pacto de marzo de 2012, en el que los Hermanos abogaban por un sistema democrático republicano basado en el concepto de ciudadanía, sin atender a otro tipo de adscripción, que además garantizaría que cualquiera, independientemente de su sexo, etnia o religión llegara a los más altos estamentos del Estado. A pesar de la trascendencia de este documento, la publicación unos meses después de otro original de 2004, donde las referencias religiosas que habían desaparecido en el anterior se retoman plantean ciertas dudas en torno al grado de compromiso de la Hermandad con un sistema verdaderamente igualitario.

En este sentido, es preciso retornar a la historia y entender el contexto de crisis en que se desarrolla la actividad de los Hermanos. En los años setenta y ochenta trataron de dotar de

contenido político a la lucha armada; en la actualidad, ante la dificultad de controlar los grupos armados, debido a la pluralidad de patrocinios y de ideologías islamistas en competición, los Hermanos han optado por orientar sus esfuerzos hacia la moderación del discurso de determinados grupos. La firma del Pacto de Honor Revolucionario por una serie de brigadas, donde se omiten las ideas de Estado islámico o yihad, es un resultado de dichos esfuerzos; sin embargo, la ambigüedad del mismo y la no mención a la democracia o la ciudadanía y se suma a las dudas en torno a la claridad de discurso de la organización. No obstante, esto ha de entenderse en el sentido de que, siendo la fuerza política moderada por excelencia, su papel de escudo contra la radicalización es clave ante el avance del yihadismo violento en el país, con el que no comulgan aunque dialoguen con sus defensores. De hecho, en este aspecto, su labor ha obtenido más réditos que la del CIS, que apenas ha emitido comunicados en que se fundamenten conceptos políticos modernos en bases islámicas, como sí ha hecho el Organismo de Fundamentación Legal dependiente de los Hermanos. Para llevar a cabo dicho papel, resulta evidente que las referencias religiosas en política han de estar muy presentes. De ahí que se volviera a publicar el documento de 2004 tras la emisión del Documento-Pacto, donde ni siquiera se hablaba de Estado civil de referencia islámica.

Más aún, en varias ocasiones, los Hermanos se han referido al ejemplo tunecino de Ennahda, que ha lidiado con las dificultades reales de formar un parlamento y una Asamblea Constituyente, renunciando a trabajar en solitario. En este sentido es en el que cabe destacar la creación del partido *Al-Wa'd* como un proyecto nacional en el que son parte integrante, pero no dominante y en el que se trabaja con miembros de otras confesiones y otras corrientes. Incluso, con el objetivo de demostrar que su deseo de Estado futuro es similar al de otras fuerzas y que la referencia islámica, que muchos incluso consideran innecesaria porque estaría incluida en la propia idea de Estado civil y democrático, han puesto en varias ocasiones su programa político de 2004 en paralelo con iniciativas totalmente carentes de ideología islamista como *Al-Yawm al-Tali*.

La contestación interna en torno a la inclusión de la 'referencia islámica' es sintomática de que muchos optan por un discurso claro y sin ambigüedades, comprometidos con una separación de la labor religiosa de la Hermandad del ámbito político. Esto además entronca, no solo con las divisiones regionales, sino también las generacionales, que veremos con detenimiento en el siguiente capítulo.

Capítulo 7. Las jóvenes generaciones de los Hermanos Musulmanes sirios: la opción (más) democrática del islamismo

7.1. Introducción

Como se señaló durante el estudio de su autobiografía, Saíd Hawa resaltaba en varias ocasiones su corta edad en el momento de unirse a los Hermanos y cómo, a pesar de ello, logró que sus opiniones fueran escuchadas, incluso cuando elaboró un plan de renovación integral de la Hermandad. Así, desde su temprana incorporación a la organización, Hawa había tenido clara la necesidad de dar un impulso reformista a la organización afectada fundamentalmente por divisiones regionales⁹⁷⁷, algo que perduraría durante décadas. Para dicho impulso, lo mejor que la Hermandad podía hacer era apostar por los jóvenes. Décadas después, un importante sector de las nuevas generaciones de hoy ha heredado ese afán de renovación y mejora.

La pérdida de muchos jóvenes durante los sucesos de Hama, por un lado atraídos por el discurso combativo de la Vanguardia y, por otro, víctimas de la pésima gestión de la crisis por parte del liderazgo de la organización, hizo que muchas de esas sinergias se perdieran en la vorágine de violencia, quedando la organización reducida de nuevo a sus líderes históricos y con una gran cantidad de miembros afiliados sin verdadero poder de decisión y ejecución. La metáfora del caparazón sin relleno que utilizaba Alison Pargeter⁹⁷⁸ se ajustaba bastante bien a la situación de la Hermandad, al menos hasta el año 2000, cuando algunos miembros de las nuevas generaciones –de entre 25 y 40 años- pasaron a ocupar cargos como consejeros del líder, como es el caso de Obeida Nahas, natural de Alepo, que fue una de las manos derechas de Ali Sadr al-Din al-Bayanouni. Sin embargo, esto no fue aún suficiente para contrarrestar la gerontocracia endémica del grupo. Comenzada la revolución en Siria en 2011, los jóvenes comenzaron a cobrar un protagonismo sin precedentes, que en cierto modo podía llegar a amenazar el mantenimiento en el liderazgo de las generaciones anteriores, sobre todo en caso de regresar al país⁹⁷⁹.

⁹⁷⁷ Según Ibrahim al-Olabi (entrevista por Skype, 27/09/2013), esta situación de división era normal dado que el propio régimen lo fomentaba y que además los Hermanos Musulmanes han sido y son la organización más grande en Siria.

⁹⁷⁸ Pargeter, Alison (2010). *Op. cit.*: 61.

⁹⁷⁹ Según Hassan al-Hashimi (entrevista en Estambul, 16/08/2014), "hay problemas en torno al papel a desempeñar, porque en el pasado los líderes de mayor edad prepararon a los jóvenes, que son los líderes de ahora, para desempeñar su papel, y los jóvenes de hoy esperan que se haga lo mismo con ellos, lo que les lleva a una cierta obsesión con el tema del acceso a la toma de decisiones; por tanto, es necesario tender puentes". Resulta paradójica en este contexto la afirmación de Badaro, S. (1987). *The Islamic Revolution of Syria (1979-1982): class relations, sectarianism, and socio-political culture in a national progressive state*. Tesis doctoral: 175., al decir que "(a finales de los sesenta lo que se produjo en el seno de la Hermandad fue) una confrontación entre dos generaciones de la clase media siria: Issam al-Attar pertenecía a la vieja generación de activistas de la pequeña burguesía, que eran apacibles, pragmáticos, calculadores y tendentes a la negociación y el compromiso [...], (mientras que) la generación posterior a 1967 era dogmáticamente militante, secretista y estaba alienada cínicamente del orden político y social de las cosas", lo que llevaría a ciertas radicalizaciones. En el caso actual, son los jóvenes los que luchan por reformar la Hermandad y, aun tendiendo al compromiso, las trabas son grandes.

Sin embargo, el problema más acuciante hoy no es quién ha de ocupar el liderazgo, sino la necesidad de remodelar los mecanismos internos de la organización, la escasa habilidad política en muchos aspectos de las antiguas generaciones⁹⁸⁰ y el exceso de formalismos a la hora de unirse a la Hermandad en momentos tan complejos como los que vive el país en la actualidad. Todo ello exige una energía, además de un conocimiento real sobre el terreno, que sí tienen parte de los miembros más jóvenes, que han nacido y se han criado en Siria, o que han estado trabajando sobre el terreno desde el inicio de la revolución. Además, parte de los nacidos en el extranjero, cuentan con un dinamismo y una visión política más desarrollada que la de sus predecesores, dos características muy convenientes para una mejor gestión de la Hermandad en un futuro no muy lejano⁹⁸¹.

En consecuencia, el cometido de este capítulo es analizar el papel desempeñado por los jóvenes de la organización islámica y, más allá de su mera actuación, la importante aportación ideológica que han hecho y siguen haciendo a la Hermandad. En este sentido, entroncan con el pensamiento original de Siba'i y los aspectos más positivos de Hawa y coinciden en muchos aspectos con las opiniones del que es el referente de la renovación del pensamiento *ijuaní*: Zuhair Salim. Con ello se pretende dilucidar si nos encontramos ante un retorno a los orígenes más abiertos e inclusivos de la Hermandad en una nueva adopción de *la opción democrática del islamismo*.

No obstante, aunque los Hermanos sirios se presentan como defensores de la democracia, según algunos expertos,

“nada garantiza que el tiempo vaya a comportar automáticamente la eliminación de las *zonas grises* y que las organizaciones islámicas no violentas sigan evolucionando hacia el ámbito liberal, sino que el resultado es incierto, y vendrá determinado por cómo evolucione la situación política en cada país”⁹⁸².

⁹⁸⁰ Según Ali Sadr al-Din al-Bayanouni (entrevista en Estambul, 13/08/2014), “Zuhair Salim dimitió por la misma razón por la que lo hice yo, que se resume en la insatisfacción con la actuación política (y como ejemplo cabe destacar la presencia de algunos miembros en las reuniones de Ginebra II) y la debilidad del líder y porque algunos no se atañen a las decisiones tomadas en el seno de la Hermandad. Entre las enfermedades de la Hermandad está el hecho de que los hamauíes se enrocaran en torno a un candidato (Riad Shaqfa) en 2010, no por sus habilidades, sino por tener influencia”. Esta misma idea de que los hamauíes, y concretamente Faruq Tayfur han actuado de maneras que han ido en detrimento de la Hermandad lo corroboraba, por ejemplo, Samir Nashar, de la Declaración de Damasco (entrevista en Estambul, 15/08/2014) y por un joven activista egipcio con lazos con activistas sirios residentes en Arabia Saudí que habían sido testigos de los intentos de Faruq Tayfur por ganarse el favor saudí apoyando al candidato a la presidencia de la Coalición que este país prefería: Ahmad Yarba. Lo expuesto por Nashar va en la línea de las informaciones recogidas por la autora de la tesis durante los contactos mantenidos con activistas sirios –y egipcios vinculado a estos- en Ankara entre el 17 y el 21 de agosto de 2014.

⁹⁸¹ Según explicaba un ex convicto de la cárcel de Seidnaya que había compartido cautiverio con descendientes de los Hermanos que habían visitado Siria ilegalmente. Entre ellos, “los nacidos en países europeos eran los que verdaderamente tenían un amplio conocimiento de la democracia y la valoraban”. No obstante, “la mayoría no se consideraban Hermanos, sino parte de su tradición, con una mayor apertura a las visiones contrarias” (entrevista en Estambul, 22/08/2014).

⁹⁸² Brown, N., Hamzawy, A. y Ottaway, M. (2006). “Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab World: Exploring the Gray Zones”. En *Carnegie Endowment*, doc. 67: 7. Disponible en:

De hecho, como ya se adelantó, para Shadi Hamid, dicha evolución completa hacia el liberalismo no se puede esperar porque los islamistas son "iliberales" por su propio origen; es decir, que pueden ser democráticos (en lo referente a los procesos básicos que caracterizan a una democracia procedimental e incluso sustantiva) pero no liberales, pues el iliberalismo sería su *raison d'être*, como se explicó en el primer capítulo⁹⁸³. En este sentido, las jóvenes generaciones de los Hermanos Musulmanes adolecen, como veremos, de algunas de las limitaciones que ya señalábamos en Siba'i (además de Hawa) y posteriormente en su heredero ideológico más claro, Zuhair Salim –como en su opinión sobre el papel de la mujer-. Sin embargo, ello no impide que hayan recuperado la tradición democrática originaria de la Hermandad para darle un nuevo impulso y, sobre todo, hacer que esa *opción* prevalezca sobre otras.

Además, este capítulo dedicará especial atención a la fuerte irrupción de las mujeres de las nuevas generaciones en la actividad de la Hermandad, uno de los principales escollos en décadas anteriores, aunque existen casos de mujeres de mayor edad como el de Rafah Muhandis, que ha defendido el rol político de la mujer como miembro del Consejo Nacional Sirio y de la que se hablará posteriormente.

Así, la revolución que comenzó en 2011 en Siria ha supuesto también una revolución interna en el seno de los Hermanos que el liderazgo no puede perder de vista si quiere mantener una cohesión en el grupo que le permita seguir teniendo un papel destacado en uno o varios ámbitos del complejo escenario sirio. En concreto, el golpe militar en Egipto contra el gobierno electo de Muhammad Mursi actuó como catalizador de los esfuerzos en pro de un cambio generacional, o al menos, de un mayor protagonismo real de los jóvenes.

7.2. La reactivación del papel de las nuevas generaciones

Aunque parte importante de las nuevas generaciones de los Hermanos Musulmanes sirios no han nacido en el país, dado que las generaciones previas fueron forzadas al exilio por pertenencia a la organización, existen casos de miembros que en su momento se retractaron de su membresía a cambio de permanecer en el país, y cuyos descendientes sí han nacido en Siria. Del mismo modo, los descendientes de los miembros de la Hermandad que salieron de las cárceles en las amnistías decretadas en época de Bashar al-Asad en su primera década de gobierno mantuvieron su apoyo tácito a la Hermandad en el interior del país⁹⁸⁴. Por otra parte, algunos jóvenes miembros se sumaron posteriormente a la organización –sin lazos familiares previos-, estableciendo contactos con los líderes en el exilio, dado que se sentían plenamente

<http://carnegieendowment.org/2006/03/08/islamist-movements-and-democratic-process-in-arab-world-exploring-gray-zones> [Consulta: 21/10/2014].

⁹⁸³ Hamid, Sh. (2014). *Op. cit.*: 205.

⁹⁸⁴ "Encabezando la seguridad la agenda de prioridades del estado, la nueva generación recientemente puesta en libertad es hipersensible a la idea de trabajar en política y, por ende, jugar cualquier papel activo en la sociedad", según Ziadeh, R. (2011). *Op. cit.*: 150.

identificados con el pensamiento original de la Hermandad, al que habían accedido mediante copias traídas de otros países o descargadas de internet⁹⁸⁵.

Según uno de sus miembros que se unió a la Hermandad en 2006, y se reunió con ellos en varias ocasiones en Jordania, especialmente con Faruq Tayfur, responsable de la incorporación de nuevos miembros⁹⁸⁶:

“En el pueblo existen bases de pensamiento que comparte mucha gente, sin que por ello exista un grupo u organización que lo dirija [...], por eso el régimen a partir de los años ochenta intentó no solo erradicar la Hermandad, sino también el pensamiento. No obstante, este se estudiaba en varias de las mezquitas damascenas en la zona del Midan y el llamado ‘cinturón religioso’ (barrios que rodean el centro de la ciudad de Damasco). [...] Todo ello hacía que existiera una base social que podría insertarse en la Hermandad en caso de que esta se estableciera en el interior del país”⁹⁸⁷.

Con ello pretendía establecer una relación entre el pensamiento religioso sirio y el de los Hermanos Musulmanes, que según él, lo representarían mejor que ningún otro grupo. Tales afirmaciones no pueden evitar compararse con las palabras de la directora de edición del periódico *Al-Ahd*, que aseguraba que “ser hermana musulmana significa seguir el islam y estar comprometida con él, y la única diferencia entre nosotros y otros musulmanes es que nos agrupamos en una estructura y unas instituciones, nada más”⁹⁸⁸. De hecho, para Ibrahim al-Olabi, que se había conformado una imagen negativa de la Hermandad al escuchar los sermones en la mezquita damascena de Abu Nur, próxima al régimen, fue una sorpresa “ver un documental en Al-Jazeera sobre Hasan al-Banna y ver que éramos muy parecidos, [...] aunque mis fuentes en todo lo que se refiere a legislación y jurisprudencia las tomo de Mustafa al-Siba’i”⁹⁸⁹.

Teniendo esto en cuenta, es lógico que este joven miembro afirmase que: “Nosotros no hemos tenido estrategia propia como Hermanos Musulmanes en la revolución, sino que hemos ido

⁹⁸⁵ Un ejemplo de ello es el de Ibrahim al-Olabi, que nunca había tenido relación con los Hermanos y accedió a ellos leyendo sus libros que traía desde Líbano, especialmente los de “el doctor Siba’i y el maestro Hawa”. Cuando se sumó a ellos en 2006, tras varios contactos en Jordania, “mi papel era establecer conexiones entre los nuevos grupos de jóvenes que abrazaban el mismo pensamiento, pero que no tenían relaciones estructurales previas con los Hermanos, además de centrarme en la situación de los jóvenes en el interior”. Sin embargo, el contacto con los líderes estaba marcado más por un carácter individual que estructural, lo que explica que la presencia organizativa en el interior fuera tan escasa que se pudiera afirmar que los Hermanos como tal no existían en Siria. Según Olabi, esto iba en línea de no implicar a la gente” y dar argumentos al régimen en su teoría de que los Hermanos Musulmanes estaban detrás de todo. (Entrevista por Skype, 27/09/2013). “En más de una ocasión me llegaron a pedir que detuviera mi actividad para no comprometer a mis compañeros” (entrevista en Estambul con Ibrahim al-Olabi, 14/08/2014).

⁹⁸⁶ Entrevista por Skype con Ibrahim al-Olabi (27/09/2013).

⁹⁸⁷ Entrevista en Estambul con Ibrahim al-Olabi (14/08/2014).

⁹⁸⁸ Entrevista por Skype con Khawla Rashid Issa (11/07/2013). Así mismo se pronunciaba, como ya dijimos en el anterior capítulo uno de los miembros de la anterior generación más cercanos a los jóvenes y que colabora regularmente en sus revistas: Muhammad Adel Fares. Este miembro de la Hermandad aseguraba que él creía en un futuro para el país en el que la referencia del estado sería el islam porque “confiamos en que cuando a nuestro pueblo se le dé el derecho a elegir, la mayoría escogerá el islam porque el islam es la religión de los musulmanes en Siria”. Entrevista publicada por la página que los Hermanos tenían anteriormente y cuyo enlace se ha perdido (20/11/2012).

⁹⁸⁹ Entrevista en Estambul (15/08/2014).

adaptándonos al pueblo como uno más”⁹⁹⁰. Por tanto, no es extraño que los miembros de la Hermandad que se encontraban en el interior participaran de lleno en las manifestaciones, como ciudadanos sirios, así como en la organización de comités y el reparto y gestión de la ayuda humanitaria mediante diversas organizaciones, especialmente en zonas de asedio como Homs o los territorios ‘liberados’.

También en el exterior, los jóvenes de la Hermandad siria han destacado por su actividad a lo largo de la revolución. Ya se señaló en el capítulo anterior su labor en *Facebook* como pioneros en la convocatoria de manifestaciones⁹⁹¹, pero también han realizado otras funciones como la participación en el Consejo Nacional Sirio o en la posterior Coalición Nacional, donde destacan Obeida Nahas o Muhammad Sarmini. También fueron ellos los artífices de la creación de un grupo político separado de la Hermandad para lograr un mayor margen de maniobra, el Grupo de Acción Nacional, del que también se habló en el capítulo anterior⁹⁹². Además de ello, en un plano más humanitario, muchos de los jóvenes de la Hermandad han participado en la puesta en marcha de instalaciones destinadas a mantener a los niños refugiados escolarizados y también se han establecido talleres femeninos para proporcionarles una formación que les permita labrarse un futuro⁹⁹³. En este sentido, la labor de los Hermanos ha sido un grano más a aportar dentro de la variedad de necesidades que sufre la población desplazada o residente en las zonas liberadas del país.

No obstante, a pesar de lo comentado hasta aquí, la labor más relevante llevada a cabo por los jóvenes ha sido y sigue siendo el activismo en las redes sociales. Desde que Zuhair Salim comenzara a aparecer solo como director del Arab Orient Center en Londres⁹⁹⁴, Omar Mushaweh pasó a ocupar su lugar como portavoz no oficial de la Hermandad en calidad de director de la oficina de prensa y editor jefe de *Al-Ahd*. Junto a ello, destaca el uso exhaustivo

⁹⁹⁰ Entrevista por Skype con Ibrahim al-Olabi (27/09/2013).

⁹⁹¹ Algo que recordaba Safadi, H. (2013b). “Waqi’ al-shabab bayna al-thawra wa-l-yama’a: ru’ya min dajil al-ijuan al-muslimin” (La realidad de los jóvenes entre la revolución y la organización: una visión desde dentro de los Hermanos Musulmanes). En *Al-Fachr*, n. 0: 15, como indicio de que el papel de los jóvenes ha sido determinante en la implicación de los Hermanos en la revolución, tras hacerlo sin consultar a sus líderes.

⁹⁹² Aunque la creación de este movimiento también ha recibido críticas de miembros con edades similares (cercanas a la cuarentena) de los que lo formaron, como Omar Mushaweh (entrevista en Estambul, 13/08/2014): “Los del Grupo de Acción Nacional lo que querían era implantar su visión de la noche a la mañana, después de treinta años con el mismo pensamiento. Fue una buena idea como grupo de presión, pero sin una visión clara que pudiera imponerse”.

⁹⁹³ Existe una organización en Jordania, fundada en 2006, *Rabitat al-mar’a al-suriya* (Liga de mujeres sirias) que precisamente se dedica a eso y muchas de cuyas integrantes pertenecen a la Hermandad siria (entrevista con Husam Gadban, líder de la Oficina de Jóvenes de la Hermandad, 10/08/2012).

⁹⁹⁴ Uno de los ejemplos más tempranos lo observamos en un artículo sobre las divisiones en el seno de las organizaciones y partidos políticos (14/08/2013) donde firma como “líder islámico sirio”. Salim, Z. (2013a). “Hal yayuz i’tibar man yajruyun ‘ala awamir maktab al-irshad fi tanzim ka-l-ijuan al-muslimin jariyin ‘an fikrat al-tanzim nafsihi?” (¿Puede considerarse a quienes no obedecen las órdenes de la Oficina de guía (*Maktab al-irshad*) en una organización como la de los Hermanos Musulmanes, como apartados de la organización misma como idea?). En *Al-Sharq al-Awsat*, 14 de agosto. Disponible en: <http://classic.aawsat.com/details.asp?section=52&issueno=12668&article=738833#.U7PmDEC0gpn> [Consulta: 02/07/2014]

que Mushaweh y otros miembros de la joven generación hacen de las redes sociales, como transmisores del pensamiento y actividad *ijuaní*.

De hecho ya en 2008-2009, Mushaweh, como un miembro más de la Hermandad y no como parte del liderazgo de la misma presentó un proyecto en el que propuso el uso de las redes sociales de forma oficial, que una vez aceptado sirvió para que los Hermanos se convirtieran en la primera organización política siria con cuentas oficiales⁹⁹⁵. De hecho, desde la toma del control de esta oficina de medios por parte de los jóvenes, “se ha notado una mayor calidad y productividad”⁹⁹⁶ en el trabajo de difusión.

Con ello, la revolución, además de traer de vuelta a los Hermanos al mundo de la prensa en Siria, ha supuesto una importante renovación de su presencia en otros ámbitos, como forma de llegar a un público más extenso sin necesidad de hacerlo exclusivamente por medio de entrevistas o comunicados que resultan más impersonales que sus comentarios individuales sobre diferentes hechos, incluso discrepando en ocasiones con lo emitido oficialmente. De hecho, esta forma de comunicación permite una interacción con los seguidores impensable hasta hoy debido a las restricciones en el interior de Siria para mantener contacto con ellos. Ahora bien, dichas discrepancias ya no se reducen a las rencillas regionales sino que obedecen en la mayoría de las ocasiones a visiones políticas o estratégicas más o menos chocantes. Con ello, no obstante, aunque algunos afirmen que las líneas divisorias geográficas se han borrado en las nuevas generaciones, el proceso no puede darse por concluido, algo necesario porque “al regresar al interior, tendremos que trabajar unidos”⁹⁹⁷.

Por tanto, “el papel de los jóvenes ha ido creciendo de manera gradual, y terminará por imponerse porque los mayores les terminarán siguiendo”⁹⁹⁸. De hecho, aunque su presencia en la red ha sido y es fundamental para expandir su pensamiento, la presencia física de sus miembros en las zonas de confluencia de refugiados o ‘liberadas’ ha sido clave para acercarse a la sociedad, algo que los líderes históricos solo han hecho de forma anecdótica, entrando en Siria durante unas horas. El propio Mushaweh pasó unos días en Idleb en mayo de 2014.

7.3. La neutralización de la brecha generacional

7.3.1. Exigencia de una mayor cuota de poder

Para Omar Mushaweh, el problema de la brecha generacional reside en que “la organización ha estado más de 30 años en el exilio sin apenas comunicación entre los miembros que residían en distintos países”⁹⁹⁹. Con esta situación, la actuación de la generación de entre 25 y 40 años desde el inicio de la revolución fue determinante a la hora de exigir o al menos dar muestras de la necesidad de que las estructuras organizativas del grupo se modificaran para tener mayor capacidad de actuación y una mayor cuota de poder. La experiencia de la creación del Grupo de Acción Nacional ya había dado un aviso de esta situación y parecía perentoria

⁹⁹⁵ Entrevista telefónica con Omar Mushaweh (09/07/2013).

⁹⁹⁶ Entrevista telefónica con Muhammad Sarmini (09/07/2013).

⁹⁹⁷ Entrevista telefónica con Omar Mushaweh (09/07/2013).

⁹⁹⁸ Entrevista telefónica con Omar Mushaweh (09/07/2013).

⁹⁹⁹ Entrevista telefónica con Omar Mushaweh (09/07/2013).

una atención especial a las necesidades de las nuevas generaciones. No extraña, pues, que Omar Mushaweh, editor de *Al-Ahd*, de 39 años, publicara el siguiente comentario en su perfil de *Facebook* el 28 de mayo de 2014:

“Autocrítica: las continuas revisiones internas, la renovación de sangre y la reformulación de la visión y los mecanismos de trabajo según las nuevas realidades y los cambios de cada época, son los factores más importantes para garantizar la permanencia de las agrupaciones, los partidos y las organizaciones”.

Dicha necesidad de cambio la apoyaban en 2013 varios miembros de esta generación como Muhammad Sarmini, que se refería así a los líderes tradicionales:

“Ellos no tienen fuerza, resistencia ni capacidad para los nuevos desafíos que se nos presentan actualmente y si los Hermanos no dejan paso a la nueva generación, y me refiero a la mía (30 años en el momento de la entrevista), no podrán hacer frente a los desafíos, e incluso puede que se enfrenten a divisiones”¹⁰⁰⁰.

Por ello, Hassan al-Hashimi, miembro del buró político de la Hermandad, aseguraba lo siguiente:

“Es necesaria una renovación de las estructuras organizativas, que reduzcan los estadios intermedios para garantizar una mejor comunicación entre las bases y el liderazgo, porque no es de recibo que tengamos que pasar por tres reuniones para cada decisión que se toma y cada propuesta que hacemos”¹⁰⁰¹.

Una remodelación que finalmente se hizo a lo largo de 2014, al eliminar algunos estadios intermedios¹⁰⁰².

En este sentido, el jefe de la oficina de juventud, Hussam al-Gadban, era muy claro en 2013: “La organización de los HHMM nace de la sociedad siria [...], tiene gran capacidad de acción y organización en los ámbitos de la prédica, el trabajo social y la política, pero para ello hay que hacer un trabajo serio [...], superar las divisiones y desafíos, y lograr una inclusión de los jóvenes y la mujer”¹⁰⁰³, no solo en sus filas –añadía– sino también en el liderazgo, “para abrirse a ellos y a la sociedad siria al completo con el proyecto que esta organización defiende”¹⁰⁰⁴.

¹⁰⁰⁰ Entrevista telefónica (11/07/2013). En esta misma línea en un aspecto muy concreto se pronunciaba Omar Mushaweh, que precisamente decía sobre este y la puesta en marcha de una campaña de inserción de los Hermanos en las redes sociales que “era necesaria una forma de darnos a conocer después de tanto tiempo fuera y ante semejante bombardeo propagandístico, y para ello hacían falta nuevas tecnologías que los altos cargos no dominan”. Y ello frente al argumento esgrimido siempre por los líderes históricos de que “vosotros no sabéis”, según aseguraba Muhammad Sarmini. (entrevista telefónica, 09/07/2013).

¹⁰⁰¹ Entrevista telefónica (11/07/2013). Por su parte, refiriéndose a Egipto Abu-I-Jalil, H. (2012). *Al-Ijwan al-islahiyyun* (Los Hermanos reformistas). El Cairo, Dar Dawwin: 38, afirma que “Las bases miran al liderazgo como si fuera un padre o un sheij, y ellos fueran sus hijos y discípulos; el liderazgo mira a las bases como si fuera un ejército falto de liderazgo o un cuerpo que necesita una cabeza, siendo ellos la cabeza encargada de dicho cuerpo que dirige hacia lo que les beneficia”

¹⁰⁰² Entrevista con Hassan al-Hashimi en Estambul (16/08/2014).

¹⁰⁰³ Al-Gadban, H. (2013) Entrevista en *Ijwan Suriya Press*, 29 de septiembre. Disponible en: <http://goo.gl/WW6nN1> [Consulta: 21/10/2014].

¹⁰⁰⁴ Entrevista por Skype con Ibrahim al-Olabi (27/09/2013).

Con lo expuesto hasta aquí el malestar de la generación de entre 25 y 40 años era evidente. El monopolio de las decisiones por parte de líderes históricos, que no solo no se han acercado a la población o 'potenciales bases de reclutamiento' directa y continuamente, sino que desconocen las dinámicas necesarias para cultivar dichas relaciones, ha impedido una progresiva renovación generacional que rompa con las divisiones geográficas e incluso personales que ellos mantienen.

Con esto, no ha de extrañar que en el primer número de la revista (el segundo en realidad porque, imitando a *Al-Ahd*, la primera edición llevaba el número cero) que se edita precisamente en esa oficina de jóvenes y del que hablaremos más adelante, *Al-Fachr* (el amanecer), hubiera un artículo titulado "¿Cómo 'irrumpirán' los jóvenes en las instituciones de la Hermandad?"¹⁰⁰⁵, que además explicitaba que esta irrupción, que el autor apoyaba, había de incluir a ambos sexos. Asegurando que la mayor parte de las juventudes ya se habían despojado de los prejuicios de sus predecesores, pedía a estos últimos que comprendieran que "la pertenencia a nuestra organización supone un pacto con Dios que nada tiene que ver con la edad o el puesto que cada hermano ocupa". Así, insistía en que los jóvenes lograsen una participación efectiva en todos los niveles: Comité Ejecutivo, Consejo Consultivo, oficinas, direcciones y comités. La irrupción de algunos jóvenes en estas estructuras suponía, para Hassan al-Hashimi, del buró político con apenas 40 años, "un síntoma de que empieza a haber interrelación positiva entre las generaciones anterior y actual, aunque aún no es suficiente"¹⁰⁰⁶. Haciendo mayor hincapié en el papel necesario de los jóvenes, se reproducía unos números más adelante en la misma revista *Al-Fachr*, un artículo de Ammar Ben Thabit sobre los jóvenes en Argelia y su papel esencial en la sociedad, de forma que entroncaban su petición con la situación general en los países árabes¹⁰⁰⁷, donde la estadística demuestra que su preponderancia poblacional es clara.

Con esta situación, ya en diciembre de 2012, la Hermandad había decidido celebrar en Estambul el Primer Congreso de Jóvenes de los Hermanos Musulmanes bajo el lema "Hacia una estructura organizativa activa que construya la patria y conserve los valores". Un congreso que Ibrahim al-Ibrahim describía de la siguiente manera: "¡Esto es una revolución! Pero no se trata de una revolución como el resto, sino que es la prolongación de la revolución de nuestro heroico pueblo sirio [...]. Es la revolución de las juventudes de los Hermanos Musulmanes en su primer congreso"¹⁰⁰⁸. Un congreso en que los proyectos tan detallados que presentaron los jóvenes de dentro y fuera del país fueron aplaudidos por los líderes históricos. Ahora bien, como reconocía Bayanouni, muchas de estas propuestas seguían un año y medio después en el aire¹⁰⁰⁹.

De hecho, el verdadero peso de las nuevas generaciones solo era (y en gran medida sigue siendo) certificable en el caso de la oficina de medios donde los jóvenes son los encargados y

¹⁰⁰⁵ Safadi, H. (2013). "Kayfa sa-yaqtahim al-shabab mu'assasat al-yama'a?" (¿Cómo irrumpirán los jóvenes en las instituciones de la organización?). En *Al-Fachr*, n. 1: 11-12.

¹⁰⁰⁶ Entrevista telefónica (11/07/2013).

¹⁰⁰⁷ Ben Thabit, A. "Bayna shabab al-haraka wa harakat al-shabab" (Entre los jóvenes del movimiento y el movimiento de los jóvenes). En *Al-Fachr*, n. 7:4-5.

¹⁰⁰⁸ Al-Ibrahim, I. (2013). "Thawra wa shabab" (Jóvenes y revolución). En *Al-Fachr*, n. 1: 13-14.

¹⁰⁰⁹ Entrevista en Estambul (13/08/2014).

no trabajan bajo la supervisión de otra generación. Según Omar Mushaweh, al inicio de la revolución, se había acometido la “reactivación de las diferentes oficinas de la Hermandad, como la oficina de prensa o medios, en la que entraron 40 jóvenes de ambos sexos como voluntarios, de los cuales algunos entraron a Siria y el resto se quedaron fuera”¹⁰¹⁰. Paradójicamente en otras oficinas, como la de provisión de ayuda humanitaria y apoyo a la revolución, dirigida por Faruq Tayfur al menos hasta agosto de 2014, los jóvenes tienen un papel secundario aun siendo ellos quienes trabajan sobre el terreno. En este sentido, Hassan al-Hashimi insistía en que “los jóvenes son más ‘políticos’ que los mayores, que tratan con la Hermandad como una institución inamovible”¹⁰¹¹, y además interaccionan mejor con los cambios que se van produciendo, así que más que diferencias, lo que hay son diferentes maneras de tratar con los asuntos, pues los jóvenes tienen más *muruna*, o capacidad de adaptación”.

7.3.2. *Maktab al-shabab*: la Oficina de Jóvenes

Ante tales demandas de representación y con el papel clave jugado por los Hermanos más jóvenes, se inauguró al inicio de la revolución la Oficina de Jóvenes, liderada por Hussam Gadban, sobrino de Munir Gadban –del que se habló anteriormente-, encargada precisamente de la edición de la revista *Al-Fachr*, en estrecha colaboración con los editores de *Al-Ahd*. No obstante, esta oficina ya había venido precedida por la Liga de Jóvenes del Futuro de Siria, conformada por miembros de los Hermanos en 2005, con la intención de activar el papel de los jóvenes, incluso antes de tomar la iniciativa en 2011.

No en vano, desde dentro de la Hermandad acuciaban una serie de cuestiones que exigían un departamento específico para atender sus necesidades, plasmadas claramente en un artículo aparecido en el número cero inaugural de la revista *Al-Fachr* de la que pasamos a hablar en el siguiente apartado. En dicho artículo, se insiste en que, tras el desastre de Hama, que “los Hermanos intentaron convertir en una revolución en la que participara todo el pueblo”, la

¹⁰¹⁰ Entrevista telefónica con Omar Mushaweh (09/07/2013).

¹⁰¹¹ Un año después llegaba a justificar de forma indirecta que hubiera quien abandonara y a mostrarse dispuesto también de manera indirecta a sacrificar las estructuras de la Hermandad: “la Hermandad no es lo importante, sino la patria; aquella es un medio para lograr una patria mejor, así que si no hubiera Hermandad no pasaría nada, si ello fuera a cambio de un futuro mejor” (entrevista en Estambul, 16/08/2014). La idea de que para muchos la Hermandad ha de salvarse por encima de todo se advirtió en la reprimenda de Bayanouni a Shaqfa al hablar este de la posibilidad de cambiar simplemente el nombre de la misma. Véase Al-Bayanouni, A. (2010). “La yahaqq li-muraqib ijuan Suriya taghiir ism al-yama’a” (El líder de los Hermanos sirios no puede cambiar el nombre del grupo). Entrevista en Al-Quds al-Arabi, 2 de febrero, disponible en: <http://www.alqabas.com.kw/node/549230> [Consulta: 21/10/2014]. Por su parte, Mushaweh no parecía de acuerdo con Al-Bayanouni (entrevista en Estambul, 13/08/2014): “hay quien cree que si perdemos la Hermandad, perdemos mucho más, y la unidad de filas es una línea roja que no ha de traspasarse”. Por su parte, Ibrahim al-Olabi insistía en que “es preciso que llegue sangre nueva, un cambio radical y no gradual, con un liderazgo y una estructura nueva, una necesidad impuesta por la revolución, que nos exige ser parte de la sociedad civil haciendo labor de prédica para fortalecer la confianza de nuestras bases, pero los Hermanos se centran demasiado en política, olvidando la labor social donde se evitan los problemas que genera la política” (entrevista en Estambul, 14/08/2014). En este sentido Olabi, coincide con Al-Hashimi en que que trata de un medio, y no un fin: “No quiero eliminar la idea de lo Hermanos, pero no estoy igual de emocionado que antes, y el partido tiene los mismos problemas” (entrevista en Estambul, 14/08/2014).

Hermandad quedó en manos de los más jóvenes entonces, que hoy están “en el atardecer de su vida”¹⁰¹². Sin embargo, hasta 2011, muchos de los hermanos más jóvenes veían cómo el mecanismo de adscripción a la organización a la que se sentían pertenecientes por su educación quedaba prácticamente anulado, impidiendo que la pirámide generacional recuperara una sólida base de juventudes que pudiera tomar las riendas. En consecuencia, muchos de esos jóvenes “huían” del trabajo con la Hermandad, hasta el punto de tomar la iniciativa sin consultar a nadie, como ya se vio con su actividad en las redes sociales, y tirar del remolque de los líderes históricos. La necesidad de una oficina como esta se hacía perentoria para no perder la conexión con unos jóvenes verdaderamente dispuestos a trabajar.

En ese momento, Omar Mushaweh, como impulsor de la renovación generacional, se mostraba precavido: “No queremos el poder, lo que queremos es participar de forma efectiva y más dinámica, y con mayor capacidad de adaptación”¹⁰¹³. No obstante, un año después, en agosto de 2014, actuando como portavoz en funciones, y con una cercanía evidente al liderazgo, estando presente en la reunión que la autora mantuvo con Muhammad Riad Shaqfa (aún líder), aseguraba que “los jóvenes muchas veces lo único que quieren es llegar a la toma de decisiones y han de entender que hay unos procesos y que los líderes tienen una experiencia de la que ellos carecen”¹⁰¹⁴. Por tanto, Omar Mushaweh, una vez en el liderazgo había pasado a ver la pujanza de las bases como una amenaza, exactamente igual que los líderes históricos a quienes les cuesta ceder espacio.

7.4. Medios de comunicación desarrollados por los jóvenes

7.4.1. Revista *Al-Fachr*

Inaugurada en enero de 2013, *Al-Fachr* es un órgano de prensa que apenas ha recibido atención, en parte por ser eclipsado por el ya mencionado periódico *Al-Ahd*, al que también dedicaremos un apartado. Publicado por la oficina de jóvenes de la Hermandad, tiene un carácter moralista y de análisis de pensamiento sin entrar en asuntos periodísticos o de carácter informativo, como es el caso de la otra publicación. Aunque teóricamente se trata de un periódico mensual, en enero de 2015 solo había publicado quince números de variada extensión entre 20 y 32 páginas.

Entroncando con la idea de la primavera árabe, los responsables del periódico ven en el “amanecer” (*Al-Fachr*) un instrumento necesario para la revolución del pensamiento: “Igual que el ‘amanecer’ es la explosión de la mañana frente a la oscuridad, nuestra revista *Al-Fachr* ha venido a contribuir al nacimiento y la difusión de las ideas, con el objetivo de que estas crezcan como árboles”¹⁰¹⁵. Por tanto, lo que diferencia a una revista de otra es que *Al-Fachr* se

¹⁰¹² Safadi (2013b). *Op. cit.*

¹⁰¹³ Entrevista telefónica con Muhammad Sarmini (09/07/2013).

¹⁰¹⁴ Entrevista en Estambul (13/08/2014). Esto era algo que criticaba un descendiente de antiguos miembros de la Hermandad que colaboró un tiempo en la oficina de jóvenes: “desde que tiene un nombre, Omar ha dejado de apoyar a los jóvenes como hacía antes” (entrevista en Estambul, 22/08/2014), en parte siguiendo la tradición ijuaní de que “uno no compete por un puesto, sino que lo eligen” (entrevista con Hassan al-Hashimi en Estambul, 16/08/2014), lo que supone que una vez en el círculo, el tono de crítica se reduce.

¹⁰¹⁵ Al-Dai', A. D. (2013). “Nahu rabi' fikri” (Hacia una primavera intelectual). En *Al-Fachr*, n. 0: 3.

centra más en el pensamiento de la Hermandad, en el desarrollo de los conceptos más importantes y en la transmisión de la jurisprudencia, ofreciendo una visión al lector que da cuenta de los procesos internos de renovación en el seno de la Hermandad y de las concomitancias de este pensamiento con el de Siba'i (al que dedican un especial completo¹⁰¹⁶), frente a la gran carga informativa en *Al-Ahd*¹⁰¹⁷.

Sin embargo, destaca que, frente a la fuerte presencia de mujeres en el equipo de redacción y edición del periódico *Al-Ahd*, el equipo de *Al-Fachr* está integrado en exclusiva por hombres y dirigido por el propio Hussam Gadban. Lo que es más, no hay artículos de ninguna mujer en el mismo, a pesar de que se enfatiza siempre su papel al hablar de los integrantes de ambos sexos de la Hermandad. La explicación de esta situación respondía según sus miembros a cuestiones coyunturales. Según explicaba Hussam Gadban¹⁰¹⁸, "al celebrarse el Congreso de Jóvenes, los hermanos trajeron un proyecto, mientras que las hermanas plantearon uno para la oficina de medios, así que se repartieron el trabajo de esa manera". No obstante, Omar Mushaweh matizaba que "técnicamente, nosotros –mejor dicho, las hermanas- ya habíamos presentado el proyecto de *Al-Ahd* y fue en ese congreso en el que salió el proyecto de *Al-Fachr*"¹⁰¹⁹.

Aunque *Al-Fachr* cuenta con esa voluntad renovadora del pensamiento, su difusión ha sido bastante limitada al estar centrada en los jóvenes y tener una función más educativa de acercamiento a los nuevos miembros de la Hermandad, además de para acercar a las nuevas generaciones incorporadas a la Hermandad pero desconocedoras de gran parte de su estructura ideológica. En consecuencia, aunque su difusión es más limitada, su papel en el análisis intelectual es clave a falta de 'ideólogos' contemporáneos en el seno de la Hermandad. En contrapartida, *Al-Ahd* está más centrada en la valoración de situaciones o hechos, pero no en primera instancia en el desarrollo de ideas, ya que va dirigida al público más general.

7.4.2. Revista *Al-Ahd*

Cuando Omar Mushaweh propuso la edición de una publicación propia de los Hermanos Musulmanes, "hubo un cierto rechazo a la idea del periódico en soporte papel porque no veían la utilidad del mismo, pero yo les dije que si querían llegar a la gente tenían que tener un periódico en papel porque en el interior apenas había internet"¹⁰²⁰. Así, después de haber fundado la red Masar Press, dedicada a transmitir noticias de la revolución en formato radio y web, la oficina de prensa comenzó un proyecto con el que "servir a la revolución y a los Hermanos a un tiempo"¹⁰²¹.

¹⁰¹⁶ Omar, U. A. (2013). "D. Mustafa al-Siba'i". En *Al-Fajr*, n. 3:20.

¹⁰¹⁷ Es interesante cómo Faruq Tayfur hacía una indirecta mención a esta comparativa entre revistas: "Sin duda, Omar (Mushaweh) es muy impulsivo y tiende a fijarse en los hechos, mientras que Hussam (Gadban) está mucho más focalizado en lo básico, que es el pensamiento de la Hermandad", que por otra parte ha sido tradicionalmente territorio de hombres (entrevista en Estambul, 14/08/2014).

¹⁰¹⁸ Entrevista por Skype (10/08/2014).

¹⁰¹⁹ Entrevista en Estambul (13/08/2014).

¹⁰²⁰ Entrevista telefónica con Omar Mushaweh (09/07/2013).

¹⁰²¹ Entrevista con Omar Mushaweh en Estambul (13/08/2014).

Inaugurada en febrero de 2013, se trata de una revista quincenal de 16 páginas (salvo el número cero, de 8, y el uno, de 12) que sirve de órgano oficial de prensa para la Hermandad en su conjunto; sin embargo, quienes se encargan de ella, son en exclusiva los jóvenes “que han ofrecido su alma a esta religión y posteriormente a su libertad”¹⁰²². De hecho, esta idea de que la revolución es en nombre de Dios en primera instancia se trasluce en varios artículos del periódico, pero se vuelve a repetir de forma explícita en el número 11¹⁰²³. Con ello, la revista no deja de traslucir su idea de establecer una conexión entre lo patriótico y lo religioso, que es la base en realidad del pensamiento *ijuaní* donde el marco de referencia última del Estado es la religión. Una religión en cuya enseñanza se pone gran énfasis en diversos números que hablan del establecimiento de escuelas religiosas para los refugiados en las zonas liberadas de Siria o en el sur de Turquía.

Cumplido un año de la revista, que se inauguró como “un pacto de fidelidad con la patria”¹⁰²⁴, en febrero de 2014 se dedicó un número a la trayectoria de la misma. *Al-Ahd* es una revista cuya misión, para Muhammad al-Maydani, ha sido ofrecer a los sirios el “verdadero conocimiento después de que los déspotas asesinos cerraran toda ventana al conocimiento”, con una revista que considera heredera de *Al-Manar* en Egipto y *Al-Shihab* en Siria, “dirigida por el pensamiento de su líder Siba’i”¹⁰²⁵. Sin embargo, resulta problemático a nuestro juicio comparar esta revista a otras mucho más centradas en el pensamiento y no surgidas de un contexto revolucionario como son las citadas anteriormente. Además, ha de tenerse en cuenta el vasto espacio dedicado a la actualidad en *Al-Ahd*, pues se trata ante todo de un periódico en su sentido informativo.

Lo más interesante del periódico es además que sus fundadores, como ya se ha mencionado, fueron mujeres: Arwa Abd al-Aziz, directora de edición, Maimuna Tayfur, responsable de la página web del periódico, y Amina Yassin, secretaria de edición. Esta última, pasado un año, consideraba que el periódico había “certificado su presencia en el ámbito de la prensa revolucionaria”¹⁰²⁶, compitiendo con ella y siendo el único con una propuesta islámica moderada”¹⁰²⁷. A ello se une que Mushaweh lo calificase como un periódico representativo de la “corriente islámica general en Siria”¹⁰²⁸, algo similar a lo que daba a entender Ibrahim al-Olabi al insistir en que los Hermanos Musulmanes son los que mejor representan a la mayoría

¹⁰²² Mushaweh, O. (2013). “Al-Ahd, al-shabab wa-l-thawra” (*Al-Ahd*, los jóvenes y la revolución). En *Al-Ahd*, n.1, 1 de marzo: 12.

¹⁰²³ Al-Ahd (2013d). “Thawratuna laysat mithl al-thawrat kulliha” (Nuestra revolución no es como otras revoluciones), n. 11, 1 de agosto: 6, en la sección de cartas de los lectores.

¹⁰²⁴ Entrevista telefónica con Omar Mushaweh (09/07/2013). “Pacto” es precisamente el significado de *ahd*.

¹⁰²⁵ Al-Maydani, M. (2014). “Al-Ahd, min al-hiwaya ila-l-ihtiraf, ragm al-mu’awiqat” (El periódico *Al-Ahd*, de la afición a la profesionalidad, a pesar de las dificultades). En *Al-Ahd*, n.23, 15 de febrero: 4. Esta misma idea se repite en una serie de opiniones sobre el periódico en *Al-Ahd*, n.23, 15 de febrero: 9. Según Ahmad Fuad Shamais: “*Al-Ahd* sigue el camino de la prédica el verdadero islam iniciada con el imam Hasan al-Banna en *Al-Shihab*, seguida por el maestro Sa’id Ramadán (yerno de Al-Banna) y en la que participó el doctor Mutafa al-Siba’i en *Jadarat al-islam*”.

¹⁰²⁶ “La gente en el interior en general tiene una respuesta positiva, quieren saber de nosotros”, aseguraba Omar Mushaweh en una entrevista telefónica (09/07/2013).

¹⁰²⁷ Al-Maydani, M. (2014). *Op. cit.*

¹⁰²⁸ Entrevista telefónica con Omar Mushaweh (09/07/2013).

de la sociedad. Solo un 20% de los contenidos son colaboraciones, mientras que el resto de la producción sale de los propios editores.

7.5. Contribuciones ideológicas de las jóvenes generaciones

7.5.1. La necesidad de expandir el pensamiento

Los periódicos que acabamos de analizar son prácticamente la única plataforma de expansión del pensamiento *ijuaní* en la actualidad. Y es por ello que hemos dedicado un apartado introductorio a ellos, como soportes de renovación ideológica o de presentación del ideario de la Hermandad, explicado de cara a la población.

Las jóvenes generaciones de los Hermanos Musulmanes no solo han demostrado su capacidad de acción, sino que también han aportado mucho al pensamiento de la Hermandad –bien por la recuperación del mismo, bien por su explicación detallada y desarrollo, siempre desde una óptica muy moderada, pero dentro del “iliberalismo” intrínseco al islamismo del que hablaba Shadi Hamid. En consecuencia, muchas de sus aportaciones recuperan el espíritu originario de Siba’i¹⁰²⁹, figura en torno a la cual existe un consenso como referente básico de la Hermandad entre todos sus líderes y miembros consultados, que discrepan más con otras figuras como Muhammad al-Hamid o Sa’id Hawa, además del propio Al-Banna. Así, no solo se trata de renovar, sino también de escoger aquello más acorde con la *opción democrática del islamismo* en un contexto revolucionario, y de cara a la etapa posterior, explicándolo y razonándolo, para huir de los eslóganes cuyo contenido no se suele explicar.

Dicha labor es considerada de vital importancia por Ibrahim al-Olabi, que insiste en lo siguiente:

“Las cosas que se dan por hechas en el islam han de pensarse y comprenderse, pero en los discursos de la Hermandad en general solo se dan unas líneas generales, sin profundizar en las explicaciones. [...]. En este sentido, el problema de figuras como Zuhair Salim es que no hacen una verdadera investigación, sino que van configurando el discurso a pinceladas. Lo bueno es que recientemente se ha creado el Organismo de Fundamentación Legal, que ayudará a unificar el discurso y acabar con las deficiencias en la presentación del pensamiento de la forma más correcta, revisando no solo las actuaciones, sino también el pensamiento en sí”¹⁰³⁰.

Así lo que ha hecho esta generación es buscar y refundar las bases del pensamiento mediante un estudio profundo, recuperando el trabajo de décadas de falta de ideólogos activos o explicaciones de términos o justificación de los mismos.

7.5.2. El carácter global del islam (*shumuliyyat al-islam*)

Según Michaelle Browsers, “el secularismo no funciona en el mundo árabe porque el islam fue lo que organizó a los árabes en un Estado”¹⁰³¹. En este sentido, no podría concebirse la idea de

¹⁰²⁹ Hawa ocupa un plano más secundario por sus años de radicalización, lo que no impide que se publique su obra *Yund Allah: thaqafatan wa ajlaqan* en la página 6 del número 4 de *Al-Ahd*.

¹⁰³⁰ Entrevista en Estambul (14/08/2014).

¹⁰³¹ Browsers, M. (2009), *Political Ideology in the Arab World: Accommodation and Transformation*, Cambridge University Press, Cambridge: 33.

un Estado sin una influencia clara del islam en el mismo, no solo en la vida social, sino también la política y la economía, proporcionando un marco integrador a todos los niveles. Ello sería en sí la base para el desarrollo de un gobierno islámico. Sin embargo, tanto la idea de globalidad del islam como la de gobierno islámico son demasiado amplias y generales como para asignarles unas características definitorias y aceptadas por todos los musulmanes, con o sin vocación política.

En este sentido, Ibrahim al-Olabi, miembro de los Hermanos Musulmanes desde 2006, trataba de aclarar la idea del carácter global del islam tan repetida por los islamistas mediante una explicación diacrónica de forma que se comprendiese desde la óptica *ijuaní* la manera de entender ese sistema "global" (*shamil*). Por tanto, no se trata de aportar novedades, sino de explicarlo a fin de aclarar los conceptos básicos que definen la *opción democrática del islamismo*. Según este joven miembro de la Hermandad, el islam ha dado un gran margen de acción e interpretación (*muruna*) a los musulmanes en todos los aspectos para los que no ha "emitido" unos juicios concretos, puesto que "desarrolló" en ellos una serie de valores que han de aplicar en esos ámbitos, como la justicia, la seguridad, la fidelidad a la verdad, etc¹⁰³². Así, puesto que el islam en muchos principios no concretiza, la idea de globalidad del islam se inserta en unos principios generales, sin tratarse de un sistema cerrado de normas. Son esos valores los que definen la referencia o marco islámico del Estado¹⁰³³, que por otra parte ya estaban implícitos según Alaa al-Aswani en el Estado civil y no era preciso añadirle el 'marco islámico'¹⁰³⁴.

En este sentido, si el islam apoya la fundación de civilizaciones y su desarrollo, algo que es parte de la naturaleza humana, las ideas de progreso y adaptación a cada etapa serían parte de esos valores globales del islam, sin ceñirse a un modelo pasado idealizado¹⁰³⁵. Con ello, pues, Olabi estaría incidiendo en esa capacidad renovadora y de adaptación del islam a cada momento en la que Siba'i había confiado¹⁰³⁶, pero cuyo pensamiento es bastante desconocido de cara a las nuevas generaciones.

En cierto modo, su insistencia podría interpretarse como un deseo de establecer una clara delimitación entre su pensamiento y el de los salafistas más rigoristas, que pretenden instaurar modelos de Estado regidos por una moral y unas normas rígidas, inspiradas en modelos de pensamiento más medievales que contemporáneos. Pero además, su insistencia en que es la propia naturaleza la que lleva a uno a querer desarrollar la civilización es una idea defendida

¹⁰³² Al-Olabi, I. (2014b). "Shumuliyat al-islam tadbud al-hadara al-islamiyya, la tasna'uha (1)" (El carácter global del islam organiza la civilización islámica, no la crea (1)). En *Al-Ahd*, n. 29, 15 de mayo:14.

¹⁰³³ Dawwudi, O. (2013). "Bedna hurriya, wa lakin..." (Queremos libertad, pero...). En *Al-Ahd*, n.3, 1 de abril: 5, afirma que la libertad ha de tener unos límites entre ellos "lo que toque a lo que se considere sagrado en las religiones" y la humillación de otros en nombre de la libertad.

¹⁰³⁴ Al-Aswany, A. (2011). "Hal tasmah al-dawla al-madaniyya bi-tatbiq al-shari'a?" (¿Permite el Estado civil la implantación de la sharía?). En *Al-Masry al-Yawm*, 14 de junio.

¹⁰³⁵ Véase la segunda parte del artículo de Olabi, I. (2014). "Shumuliyat al-islam tadbud al-hadara al-islamiyya, la tasna'uha (2)" (El carácter global del islam organiza la civilización islámica, no la crea (1)). En *Al-Ahd*, n. 30, 1 de junio: 7.

¹⁰³⁶ De hecho, según Olabi, "no es cierto que el Profeta no dejara establecida una forma de gobierno, sino que el mensaje que dejó es que hay que intentar adecuar la forma de gobierno a la coyuntura", lo que implica una cierta *muruna* (entrevista en Estambul, 14/08/2014).

en otros números de la revista, entre cuyos artículos destaca uno que compara la doctrina de la espera por el Imam oculto en el chiismo con la paividad entre los suníes. Aunque esta no es un dogma básico de la doctrina suní, sí se trata –según el autor- de una cierta forma de pasotismo que espera la llegada de un nuevo califa ortodoxo, o de un nuevo héroe para que la mísera realidad creada por los regímenes y la política internacional cambie, sin actuar de forma autónoma para provocar ese cambio. Partiendo de que el chiismo ha logrado una manera de reinventarse abriendo la posibilidad a nuevas interpretaciones jurídicas y que hubo pensadores como Ali Shariati¹⁰³⁷ que de hecho apostaron por dejar de esperar de forma pasiva intentando cambiar la realidad para acelerar la llegada del imam, el autor de este artículo espera que se produzca algo similar en el mundo suní, criticando en cierto modo lo mismo que Siba’i, el *tawakul* (تواكل) o abandono a la providencia divina, sin hacer esfuerzo alguno. Por ello, se propone una reconfiguración o regeneración del pensamiento¹⁰³⁸.

Aún más, según lo cita Muhammad Usama al-Homsi, Siba’i consideraba igual que Olabi que la *sharía* había tenido un papel clave en la creación de la civilización pues aunque la época de gloria de la civilización europea había coincidido con la filosofía y otras disciplinas, esta también se había caracterizado por la enemistad con la religión. Sin embargo, tales bases –la filosofía y la enemistad con la religión- se habían instalado para no marcharse en las mentes de los occidentales. Así, si toda religión da a la gente una tranquilidad espiritual y la aleja de los deseos e instintos, podemos imaginar “cuánto sufrimiento para la civilización trajo la cultura occidental cuando se apartó de la religión”¹⁰³⁹. En consecuencia, no se concibe una civilización verdaderamente próspera sin un marco global del proyecto islámico. Recuérdese en este aspecto, cómo Siba’i prefería un presidente creyente a uno sin religión.

No obstante, para que el “proyecto islámico” triunfe en los países árabes, y que no sea un mero resultado de votos de castigo contra aquellos que los oprimieron, es precisa una preparación real de la sociedad. Según un artículo publicado en el número 12 del periódico *Al-Ahd*, lo fundamental es la prédica, porque sin ella este proyecto podría estar destinado al fracaso que sumiría a la comunidad en el retroceso. Esto va en el mismo sentido de la afirmación de Siba’i, si se entiende como que la religión no se ha transmitido de la forma más correcta que asegure el éxito del proyecto islámico que va más allá de la mera “ocupación de asientos”¹⁰⁴⁰. No obstante, el periódico no tuvo reparo en publicar apenas tres números después una carta dirigida a los islamistas que, precisamente, ofrecía una visión contraria: “el ámbito de la predicación (*da’wa*) no es el ámbito de la política ni el ámbito de la política es el de la predicación”, y los Hermanos han de “hacer política desde la política y no desde la óptica de la Hermandad”¹⁰⁴¹. Por tanto, el periódico admite importantes diferencias de opinión, en

¹⁰³⁷Shariati, A. (1982) "Intizar, the religion of protest", traducido por Campbell, R. en Donohue, M. and Esposito, J. (eds.), Mizan Press, Berkeley: 297-304.

¹⁰³⁸Gadban, U. (2014) "Intizar al faray ibada?" (¿Esperar a que llegue lo bueno es parte de la fe?). En *Al-Ahd*, n.28, 1 de mayo:7.

¹⁰³⁹Al-Homsi, M. U. (2013). "Al-shari'a al-islamiyya wa atharuha fi bina' al-hadara al-sahiha" (La sharía islámica y su influencia en la construcción de la civilización correcta). En *Al-Ahd* n.15, 1 de noviembre: 7.

¹⁰⁴⁰Husein, T. Y. (2013). "Hal fashila al-mashru' al-islami fi idarat nizam al-hukm?" (¿Ha fracasado el proyecto islámico en la gestión del gobierno?). En *Al-Ahd*, n.12, 15 de agosto:6.

¹⁰⁴¹A-Yamal, M. A. (2013). "Ayuha al-islamiyyun al-siyasiyyun" (Oh, islamistas políticos). En *Al-Ahd*, n.15, 1 de noviembre:6. Opinión que comparte Ibrahim al-Olabi (entrevista en Estambul, 14/08/2014) y que

especial en aquello que supone separar política y religión, lo que implica una novedad importante. Esto mismo sucede en otro artículo de opinión que asegura que el problema de la expresión “el islam es la solución” es que el término islam ahí se utiliza como concepto político y como parte del ámbito político, tanto entre los partidarios de la expresión como sus detractores. Así, lo necesario es quedarse con el mensaje ético y moral del islam, devolviéndolo a su lugar correspondiente, sin situarlo continuamente en el ojo del huracán¹⁰⁴². Por tanto, lo que se pretende es que mediante una *da'wa* correcta el islam sea el que enmarque la vida y acciones de cada uno, sin tener que legislarse como tal, usándose como herramienta de regeneración de la sociedad y la política.

7.5.3. Concepto de ciudadanía

Para comprender la defensa del concepto de ciudadanía que hacen los Hermanos Musulmanes, aunque realmente nunca llegan a explicar el término, es necesario partir siempre de la idea del Estado civil de referencia islámica al que aspiran. Según Khawla Rashid Issa, miembro de su buró político:

“Nosotros queremos un Estado en el que las raíces de la ciudadanía se desarrollen y en el que las instituciones sean activas, donde haya una Constitución con principios democráticos; para todo ello, la referencia islámica no ha sido nunca un impedimento”¹⁰⁴³.

Sin embargo, la pregunta a responder es qué es un ciudadano para la Hermandad, y en concreto para los jóvenes, que hablan de una referencia islámica con la ciudadanía como base. Resulta especialmente interesante en este punto el estudio exhaustivo realizado por Fidaa Al-Sayyid, el que fuera fundador de la página principal de la revolución en *Facebook*, sobre el concepto de ciudadanía (*muwatana*) en una serie de cuatro artículos. Al-Sayyid advierte de que el propio concepto tiene una larga tradición en el islam, con conceptos como *dar/diyar* (literalmente, casa, pero es la idea del lugar de origen y residencia de uno, el lugar al que pertenece). Además “el Corán hace referencia a la naturaleza (*fitra*) del ser humano, que lo une a su *mawtin* –lugar donde vive y cohabita con otros, del verbo *waatana* (vivir con)-, uniendo el amor por la patria (*al-watan*) con el amor por el alma”¹⁰⁴⁴. Frente a la prematura presentación del concepto de ciudadanía en el islam, Muhammad Damis Kaylani remarca que en Occidente tal concepto no se conoció hasta la revolución francesa¹⁰⁴⁵, con la idea de evitar comparaciones de términos o hegemonía conceptual, insertando el origen del término en un

Omar Mushaweh considera que se ha solventado en cierta manera –aunque la realidad no lo demuestra, pues los Hermanos como organización islámica siguen ocupando la primera línea de la política- con la creación del partido Al-Wa'd, que “se creó para que la Hermandad se libere un poco y se dedique a la prédica y la labor social y educativa, aunque en asuntos importantes de política habrá de intervenir” (entrevista en Estambul, 13/08/2014). Esta misma explicación la daba Bayanouni (entrevista en Estambul, 14/08/2014).

¹⁰⁴² Al-Abbar, I. (2014). “Hal ma yazal al-islam huwa al-hall?” (¿Sigue siendo el islam la solución?). En *Al-Ahd*, n.27, 15 de abril: 6.

¹⁰⁴³ Entrevista por Skype (11/07/2013).

¹⁰⁴⁴ En *Al-Ahd* (01/11/2013), n.16: 10.

¹⁰⁴⁵ Kaylani, M. D. (2014). “Al-islam wa-l-muwatana” (El islam y la ciudadanía). En *Al-Ahd*, 25, 15 de marzo: 7.

marco islámico con su *opción* democrática, que difiere en algunos puntos del concepto occidental.

Así, partiendo de que el principio de ciudadanía llegó al mundo árabe e islámico desde el principio con Mahoma y su Pacto de Medina¹⁰⁴⁶, Fidaa al-Sayyid centra su atención en los pasos a seguir para devolver ese concepto a su esplendor: desde la formación de ulemas y sabios de religión en el origen islámico del concepto, pasando por la promoción de la versión moderada del islam, hasta la celebración de cursos o reuniones para el conocimiento mutuo entre los componentes de la patria¹⁰⁴⁷ para que todos formen parte de la misma sin discriminación, como el Profeta había establecido en Medina¹⁰⁴⁸. Es decir, se busca partir de un concepto arraigado en el islam pero olvidado durante los años de dictadura, para establecer una base de convivencia al trazarse el origen del término dentro el marco islámico que supone la referencia de actuación.

Sin embargo, en lo que atañe a las minorías, que según el Estado moderno pasarían también a ser ciudadanos, no se tiene en cuenta la posibilidad de que existan personas ateas, pues lo único que se menciona son las “minorías no musulmanas”, que tendrán sus propias regulaciones en materia de estatuto personal. Y ello se debe a que el concepto de ateísmo se suele entender como enemigo directo del islam (y en general de todas las religiones), especialmente tras la lucha contra el régimen dictatorial sirio, que se erigió como estandarte del laicismo. En este sentido, para algunos –no jóvenes, pero que sí participan activamente en *Al-Ahd* y *Al-Fachr* como Muhammad Adel Fares- la lucha que se dirime en Siria es entre el islam y la descreencia o infidelidad (*kufr*)¹⁰⁴⁹. En este sentido es difícil que quien no profesa la religión a la que pertenece teóricamente sea considerado en igualdad de condiciones que el resto, por lo que necesariamente deberían estar incluidos en alguno de los grupos confesionales:

“La mayoría en Siria son musulmanes y el parlamento ha de respetar eso, manteniendo un estatuto propio para cada confesión, de forma que todos estén contentos. Por unos casos aislados no podemos hacer una constitución laica o similar”¹⁰⁵⁰.

¹⁰⁴⁶ Al-Sayyid, F. (2013b). “Al-muwatana: wich-hat nathr islamiyya (3)” (La ciudadanía: un punto de vista islámico (3)). En *Al-Ahd*, n. 18, 1 de diciembre: 10.

¹⁰⁴⁷ Al-Sayyid, F. (2013). “Al-muwatana: wich-hat nathr islamiyya (4)” (La ciudadanía: un punto de vista islámico (4)). En *Al-Ahd*, n. 19, 15 de diciembre: 10.

¹⁰⁴⁸ De hecho, para algunos, “la lucha se va a producir entre los islamistas extremistas y las nuevas corrientes de pensamiento islámico liberal que invocan la libertad del individuo, y la libertad de credo y expresión, además de creer en la separación entre la religión y las opiniones de los ulemas, así como la reinterpretación de los textos religiosos”. Husein, T. Y. (2013b) “Bayna al-yasar wa-l-yamin, Suriya ila ayna?” (Entre la izquierda y la derecha, ¿hacia dónde va Siria?) En *Al-Ahd*, n. 8, 15 de junio: 5.

¹⁰⁴⁹ Fares, M. A. (2013). “Ayn Yalut, ma'raka ramadaniyya zafira” (Ayn Yalut, una batalla victoriosa de Ramadán). En *Al-Ahd*, n. 11, 1 de agosto: 12.

¹⁰⁵⁰ Entrevista con Omar Muhaweh en Estambul (13/08/2014). Resulta bastante curioso que el líder de la Hermandad, en una entrevista apenas dos días después de la realizada a Omar Mushaweh, y que no suele tener opiniones condescendientes con el laicismo o el ateísmo, se pronunciara en su entrevista, en presencia de Omar Mushaweh, de la siguiente manera (Estambul, 15/08/2014): “No tengo respuesta para si se establecería un estatuto personal de carácter civil para casos de ateos, pero todo es posible en la redacción de la Constitución”. Teniendo en cuenta que ello se contraponen con su deseo de que se implante la sharia, que define como “la aplicación de los textos a la realidad, adaptándolos a los

Esto entronca con el iliberalismo intrínseco al concepto de islamismo, que difícilmente puede solventarse, dado que la descreencia supone una afrenta al propio marco ideológico en que se mueven.

Sin embargo, la idea, al menos de laicismo y no tanto de ateísmo, viene tratada de un modo muy interesante por una de las integrantes femeninas de la Hermandad, Rajwa Rafid al-Malluhi, prácticamente la única mujer que ha escrito en *Al-Ahd* artículos sobre pensamiento y jurisprudencia, y no meramente entrevistas o piezas para la sección informativa. En dicho escrito Al-Malluhi se lamenta de que el laicismo llegara al mundo árabe a partir de una copia inconsciente del laicismo internacional al que solo el islam puede hacer frente y por ello se ha convertido en blanco de sus críticas¹⁰⁵¹. Así, al adoptar el laicismo de una forma tan ciega y con el único objetivo de atacar a una mayoría que siente su identidad islámica como propia, considera que el laicismo en el mundo árabe más que un pensamiento político (al que no critica como tal, igual que hacía Zuhair Salim en el artículo que analizamos en el capítulo correspondiente) ha terminado convertido en una nueva religión.

En consecuencia, aunque el concepto de ciudadanía es clave y se utiliza para insistir en que musulmanes y no musulmanes son iguales, la situación para los no creyentes no se especifica nunca, aunque parece que autores como Rajwa no ven dicha problemática cuando se trata de una decisión personal. Sin embargo, el punto interesante y renovador es que, en referencia a la “mayoría que siente su identidad islámica como propia”, Ibrahim al-Olabi o Hassan al-Hashimi no ven una necesidad de establecer tan férreamente la identidad de la población siria, aunque comprenden la óptica del deseo de reafirmar una identidad que les ha sido negada especialmente a los musulmanes suníes¹⁰⁵². Así, según Ibrahim al-Olabi,

“no queremos centrarnos en la identidad en la etapa de transición, sino que queremos trabajar con un espíritu (*nafas*) patriótico, y la referencia islámica es objeto de estudio de las organizaciones de la sociedad civil dedicadas a ello, que diseñarán un modelo de Estado a partir del modelo social”¹⁰⁵³.

Por su parte, Hassan al-Hashimi explicaba:

“No es necesario añadir lo de la referencia islámica, pues el Estado civil es un concepto íntegro que no necesita añadidos, ya que el gobierno en los países islámicos ha sido siempre civil. La insistencia en ello se debe a la falta de confianza de nuestra sociedad, pero nada tiene que ver con querer cambiar la naturaleza civil del Estado. Por ejemplo, Erdogan tiene un pasado islámico en su pensamiento que se ve en su actuación política, pero se mueve en el contexto de un Estado civil, donde simplemente tiende a lo islámico. Lo importante es no caer en la bajeza egipcia en la que lo

tiempos”, pero que esta no contempla el ‘descreimiento’ –como de hecho señalaba Ali al-Bayanouni al decir que “no existe una religión llamada apostasía a la que aplicar un código propio y en el caso del islam una musulmana solo puede casarse con un musulmán” (entrevista en Estambul, 13/08/2014).

¹⁰⁵¹ Al-Malluhi, R. (2013). “Ilmaniyya aw din yadid?” (¿Laicismo o una nueva religión?) En *al-Ahd*, n.20, 1 de mayo: 6.

¹⁰⁵² Según Olabi, “Siba’i nunca insistió en ese tema porque su foco era la lucha contra el colonizador y no la identidad” (entrevista en Estambul, 14/08/2014).

¹⁰⁵³ Entrevista en Estambul (14/08/2014).

islámico se opone a lo laico. La redacción de la constitución dependerá del ambiente reinante en ese momento”¹⁰⁵⁴.

Por tanto, hay miembros jóvenes de peso en la Hermandad que igual que había hecho Siba’i, no se centran en la identidad como base de pensamiento, sino como algo coyuntural, a diferencia de los líderes históricos, marcados por el enfrentamiento sectario.

7.5.4. Concepto de *shura*

“Existe un consenso general entre los islamistas *mainstream* en torno al hecho de que la democracia es el espíritu del sistema de gobierno islámico, aunque rechazan el presupuesto filosófico de la democracia occidental de la soberanía del pueblo [...]. Si bien creen que la mayoría puede constituir la base para el legítimo ejercicio de la autoridad en un Estado islámico, solo puede ser así si dicha mayoría reconoce y se mantiene dentro de los parámetros del marco de la sharía”¹⁰⁵⁵.

Y ese es precisamente el principal escollo para aquellos que insisten en la incompatibilidad del islam y la democracia –entendida como concepto liberal-, ya que toda soberanía popular terminaría supeditada a la soberanía de Dios, que ideólogos como Sayyid Qutb defendieron como el objetivo a alcanzar en el mundo, y así salir del permanente estado de barbarie (*yahiliyya*) en que este estaba sumido.

Sobre este asunto de la compatibilidad o incompatibilidad existe un interesante artículo de Ibrahim al-Olabi que pretende resolver dicho enigma. “Lo primero es dejar clara la realidad de que la democracia está relacionada con el islam en el hecho de que es necesaria la celebración de una consulta (*shura*)¹⁰⁵⁶, y en que la legitimidad de los gobernantes depende de la voluntad del pueblo, pero se diferencian en que la democracia tiene unos parámetros y se basa en una serie de medidas concretas, además de que adopta diferentes formas según la cultura de las personas de los países en que se aplica”¹⁰⁵⁷. Aquí queda implícito que las normas morales religiosas harán de ella una democracia iliberal. En este sentido, considera que si lo que se entiende por democracia es la elección directa del pueblo de sus gobernantes para delegar en ellos, ello no se contradice con el islam¹⁰⁵⁸, del mismo modo que no lo hace el hecho de que los ciudadanos elijan la forma de Estado y el referente ideológico sobre el cual se construye este al elegir a gobernantes acordes con el mismo.

¹⁰⁵⁴ Entrevista en Estambul (16/08/2014).

¹⁰⁵⁵ Ahmad, M. (1996). “Islam and Democracy: the emerging consensus”. En *Middle East Affairs Journal*, n. 4: 30.

¹⁰⁵⁶ En esta misma línea se pronunciaba Omar Mushaweh: “Entendemos la *shura* como una práctica que supone la consulta (*tashawur*) en el poder y los asuntos generales, y las urnas son el medio para ello. El objetivo es llegar a una decisión que represente la opinión de la mayoría (que sería musulmana, aunque no necesariamente islamista) por medio de la consulta, por lo que no vemos gran diferencia entre la *shura* y la democracia” (entrevista en Estambul, 13/08/2014).

¹⁰⁵⁷ Al-Olabi (2013). “Al-islam wa-l-dimuqratiyya: tadajul am tasadum” (El islam y la democracia: ¿interrelación o conflicto?). En *Al-Fachr*, n. 2: 16.

¹⁰⁵⁸ Según un ex convicto de la cárcel de Seidnaya, “los Hermanos Musulmanes, y los islamistas en general, cuando dan esas explicaciones, no vuelven al origen del término *shura*, que de democrático tiene poco, ya que era una consulta entre unas élites determinadas y no es equivalente a la soberanía popular”. Por tanto, “no puedo terminar de creer que estén convencidos de la democracia tras tantas conversaciones con ellos” (entrevista en Estambul, 22/08/2014).

“No se nos escapa el hecho de que los procedimientos democráticos contemporáneos -como las urnas, la limitación del tiempo que se puede ocupar la presidencia, las prerrogativas del presidente, o los mecanismos de control [...] son medidas desarrolladas [...] en su mayoría por Occidente. Ello es resultado de sus complejas coyunturas y contexto, pero lo que se quiere con ellas es lograr un muy importante objetivo: que el pueblo se gobierne a sí mismo y elija a sus gobernantes, para impedir que una sola persona o grupo monopolice el poder”¹⁰⁵⁹.

Por tanto, el sistema de alternancia y el gobierno según méritos está claramente en la línea de su pensamiento, aceptando el resultado escogido por el pueblo. En consecuencia, lo que debe hacerse es tomar de la democracia ‘occidental’ aquello que sirve a ese fin último pero dentro del marco islámico de las sociedades donde predomina el islam, por lo que el concepto de democracia no se rechaza en absoluto, sino que se busca la adaptación del mismo a los principios islámicos que rigen dichas sociedades. A fin de cuentas, se trata de adaptarlo al *Estado civil de referencia islámica* donde las leyes no contradigan los principios religiosos, manteniendo su condición de iliberales en materia social.

Ahora bien, resulta muy interesante la aportación de Hasan Abu Zayd, que asegura que el problema de las comparaciones entre islam y democracia radica en que el primero es un sistema completo, una religión que engloba todos los aspectos de la vida, y por tanto será siempre superior (recuérdese su carácter global). Así, “comparar lo parcial con lo total, lo limitado y lo ilimitado [...], es una comparación espuria y no científica”¹⁰⁶⁰. Lo que, en cambio, sí se puede comparar es la *shura* –como uno de los factores determinantes del gobierno en el islam- y la democracia. Pero en cualquier caso, llega a las mismas conclusiones que Olabi; es decir, que la soberanía humana no ha de salirse de lo que está permitido en la *sharia* islámica. Y es ahí donde para Abu Zayd radica la diferencia básica entre la *shura* y la democracia. La segunda, entendida como democracia liberal, está regida por el libre mercado y no por una serie de valores éticos o morales. Aún más, considera que la pretendida separación de poderes no es tal si el partido que ejerce el poder ejecutivo es el que domina el poder legislativo. Frente a ello, argumenta que, a lo largo de la historia islámica, la elección de los *ahl al-‘aqd wa-l-hall* fue siempre según sus competencias y de forma independiente.

Lo que no dice este autor es que dichos *ahl al-‘aqd wa-l-hall* no eran elegidos por el pueblo – por mucho que dicha selección se basara en sus competencias-, lo que impide una verdadera identificación de estos con los diputados parlamentarios, que sí son elegidos por el pueblo. De ahí que haya quien opine que su acepción contemporánea es más cercana a la de miembros de la cámara de los lores en el parlamento británico¹⁰⁶¹, aunque estos a su vez han de supeditarse a las decisiones tomadas en el parlamento. Así, la adaptación del concepto resulta problemática, pues es originalmente incompatible con un sistema de sufragio. No obstante, el deseo de establecer una comparativa supone un intento de fundamentar un sistema ampliamente aceptado en las bases ideológicas e identitarias de gran parte de la población siria, y de cara a refutar los argumentos que, desde el islamismo, se esgrimen contra la democracia.

¹⁰⁵⁹ Al-Olabi (2013). *Op. cit.*

¹⁰⁶⁰ Abu Zayd, H. (2014). “Al-islam wa-l-dimuqratiyya” (El islam y la democracia). En *Al-Fachr*, n. 11: 8-9.

¹⁰⁶¹ Reflexión de un ex convicto de Seidnaya que compartió cautiverio con los Hermanos (entrevista en Estambul, 22/08/2014)

7.5.5. ¿Un proyecto común para los partidos islamistas o uno divergente?

Uno de los principales elementos de un sistema democrático sería la posibilidad de elegir entre diversas opciones de gobierno. En este sentido, ya en el anterior capítulo se señaló la creación de un partido político del que los Hermanos Musulmanes forman parte (*Al-Wa'd*, la promesa, siglas de Partido Nacional de la Justicia y la Constitución). Sin embargo, parece que hay miembros de las nuevas generaciones que consideran la creación de este partido en mitad del proceso revolucionario un error¹⁰⁶².

Ciertamente, la idea de la creación de partidos rompería en teoría la unidad de la *umma*, y quizá por ello, los Hermanos Musulmanes hasta tiempos relativamente recientes no aventuraron la idea de crear un partido político al margen de la Hermandad (en la primera década del presente siglo), que –como se ha visto recientemente en el caso de Egipto- se viera enfrentado a otras corrientes del islam político suní. Sin embargo, la realidad es que las discrepancias, por ejemplo, en el seno de la oposición siria se han dado en muchos casos entre diversas maneras de entender el islam en política, por ejemplo entre los llamados musulmanes liberales –generalmente establecidos en EEUU-, y los Hermanos Musulmanes y aliados.

En cualquier caso, dicho ‘error’ no se considera un problema doctrinal, sino que se entiende como un error estratégico que puede revestirse con críticas de oportunismo. De hecho, en el número 19 de *Al-Ahd*, se aportaban interesantes visiones sobre la idea de la creación de partidos:

“Si la división (de la comunidad de creyentes) en partidos viene acompañada del extremismo, una sedición entre los musulmanes, un intento de monopolizar el islam, o la pretensión de representarlo o de hablar en su nombre, entonces es ilícito; mientras que si se trata de un proyecto destinado a unir y organizar los esfuerzos para todos los musulmanes y no solo para los miembros de ese partido, entonces es un proyecto legítimo. (De hecho) la relación entre los partidos islámicos ha de ser una relación de complementariedad y consejo mutuo, sirviendo cada uno al islam de la manera que mejor sabe [...], siempre que esta diversidad se mantenga dentro de los márgenes de la *diferencia* de opinión y la aceptación de la divergencia” (énfasis añadido).¹⁰⁶³

Vemos, pues cómo la diferencia está permitida y es aplaudida siempre que no lleguen a la *fitna* o escisión, que era precisamente lo que señalábamos en el marco teórico como prueba de que dentro del islam existe la posibilidad de la diferencia, y por tanto de la oposición en el ámbito político, siempre que esta se haga dentro de los límites establecidos por la honestidad parlamentaria.

Sin embargo, desde la óptica del enfrentamiento con los partidos no islámicos, laicos o de izquierdas, Yaser Abdallah cree que la mejor forma de evitar que aquellos se alienen en contra del proyecto islámico igual que en Egipto tras la victoria electoral de Muhammad Mursi en 2012, es que los partidos islámicos dejen de lado sus diferencias y creen un partido unificado llamado Partido de la *Shura* Islámica, entendiendo que su oposición a otros grupos es

¹⁰⁶² Entrevista on-line con Muhammad Sarmini (06/09/2013).

¹⁰⁶³ Al-Nu'aymi, M. (2013). “Al-tahazzub fi-l-mantiq al-a'wach” (El partidismo según la lógica deformada). En *Al-Ahd*, n. 19, 15 de diciembre: 6.

permisible en un marco de democracia¹⁰⁶⁴. Por ello, esa necesaria unidad sería meramente estratégica y no doctrinal (es decir, no basada en la necesidad de un pensamiento único, aunque sí similar), lo que nuevamente explicita su capacidad de adaptación dentro de las opciones que permitiría un sistema democrático en el que participarían para intentar aplicar su programa. En este sentido, los jóvenes debaten un tema, el de la pluralidad de programas islamista y la posibilidad de divergencia, que ha pasado prácticamente desapercibido en las filas de los Hermanos Musulmanes, pero que se revela necesario sobre todo tras la experiencia egipcia y con el balance de fuerzas sobre el terreno a favor del salafismo.

7.5.6. La mujer y su papel

Como se viene comentando en capítulos anteriores, uno de los principales escollos de la Hermandad en su evolución ha sido el papel de la mujer en la misma¹⁰⁶⁵, debido en primer lugar al papel que se le reserva en el hogar y también de la poca voluntad en ocasiones de algunas mujeres de participar en política. Sin embargo, a raíz de la revolución en Siria, ese papel se ha fortalecido en diferentes aspectos, no tanto por 'gracia' de los Hermanos hacia las mujeres, sino también por un deseo propio de muchas de ellas:

"Yo quería servir a la revolución, pero no tenía claro el marco de trabajo en el que hacerlo; ahora tengo ese marco y me encargo del desarrollo del papel de las mujeres, aunque también hay quien no quiere jugar ese papel porque no quiere salir en los medios o porque no le gusta la política¹⁰⁶⁶, pero todo lo que hacemos está dentro del marco legal (*shar'i*) correcto"¹⁰⁶⁷.

Esto mismo lo argumentaba Rafah Muhandis, la única mujer miembro del Consejo Nacional Sirio y a la vez integrante de los Hermanos Musulmanes, aunque figura como miembro del Partido Nacional de la Justicia y la Constitución (*Al-Wa'd*) –de la que es miembro fundador–, en una entrevista en el periódico *Al-Ahd*:

"Creo que la labor política de la mujer es necesaria, pues tras décadas de dominio de las sociedades sobre la mujer y la adopción de conceptos alejados de la realidad que el islam quiere para ella [...], se ha hecho perentorio que la mujer adopte su papel natural [...] en todo lo que le permite seguir siendo un componente esencial en el ámbito de la toma de decisiones"¹⁰⁶⁸.

¹⁰⁶⁴ Abd Allah, Y. (2013). "A ma anal i-l-rawabit al-'ilmiyya wa-l-hay'at al-islamiyya insha' hizb siyasi muwahhad?" (¿No es hora de que los círculos de conocimiento y las organizaciones islámicas funden un partido político unido?). En *Al-Ahd*, n. 19, 15 de diciembre:6.

¹⁰⁶⁵ Algo que es común a todas las ramas de la organización, empezando por la egipcia. En Abu-l-Jalil, H. (2012). *Op. cit.*: 159 se reproduce una carta de la hermana Rasha Ahmad en la que se queja de que "Si la elección del responsable de la rama, zona u oficina administrativa afecta a mi trabajo de prédica, su imagen y su estilo, ¿por qué no tenemos derecho o papel en su elección?" Del mismo modo, ponía de manifiesto una "marginación intelectual de las Hermanas, [...] (por lo que) pocas veces encuentras a una hermana que comprenda los asuntos públicos, sus detalles, sus circunstancias y sus cambios, si no es porque haya realizado un esfuerzo personal".

¹⁰⁶⁶ De hecho, insiste en que pocas mujeres habían estudiado políticas y que ella, en concreto, la había "bebido" desde la infancia.

¹⁰⁶⁷ Entrevista por Skype con Khawla Rashid Issa (11/07/2013)

¹⁰⁶⁸ Al-Muhandis, R. (2013). "Fi liqa' jass ma'a al-Ahd, 'adu al-layna al-tanfidiyya li-l-hizb al-watani li-l-adala wa-l-dustur: al-sayyida Rafah al-Muhandis" (En exclusiva para *Al-Ahd*, la miembro del comité ejecutivo del Partido Nacional de la Justicia y la Constitución: la señora Rafah Muhandi). Entrevista de Rashida al-Rashid en *Al-Ahd*, n. 17, 1 de noviembre: 9.

Frente a esta reivindicación del papel de la mujer, llama la atención que los varones resaltan el papel social de las mujeres por encima del político. A modo de ejemplo está el artículo en que Fidaa Al-Sayyid compara la situación en Alemania y Japón tras la segunda guerra mundial, donde la mujer tuvo un papel clave en la reconstrucción al caer sus maridos en combate y siendo países que han alcanzado un gran desarrollo económico en apenas medio siglo, con Siria. Según él, en dicho país la mujer, desde el inicio de la revolución, estaba teniendo un papel fundamental “infundiendo la esperanza en los hijos del país mediante su ejemplo de resistencia y fe firme en el futuro de una patria y un pueblo que están sufriendo”. Además, recordaba cómo esta había participado en las manifestaciones desde el inicio, o cómo había sido detenida, cómo había esperado a su esposo o hijo y cómo muchas de ellas habían “ofrecido a sus hijos por Dios (*fi sabil Allah*)”¹⁰⁶⁹. Por ello, pide que se valore su trabajo en todos los ámbitos y se cuente con ellas como “hermanas de los hombres”. Sin embargo, al dar ejemplos, estas no llevan nombre propio, sino apodos: Jansa’ Deir Ezzor¹⁰⁷⁰ o Um al-Shahid (madre del mártir) en Homs. Ello a pesar de que existen cientos de nombres de mujeres que han realizado ellas mismas el trabajo de defensa de Derechos Humanos como Razan Zaytoune, o que han sido detenidas y juzgadas por su actividad en los medios como Razan Gazawi, o que han hecho huelga de hambre para pedir clemencia como Fadwa Suleimán, o que fueran encerradas por sus denuncias en internet como Tall al-Malluhi, entre otras. Así, parece que esa defensa de la labor de la mujer siempre viene unida a la labor de un hombre familiar suyo, resaltando un papel más pasivo que activo.

Frente a esto, se encuentra el artículo escrito por Raywa al-Malluhi apenas un mes después. Para ella, la importancia de la mujer ha tendido a ser infravalorada, unas veces debido al dominio masculino de la sociedad y otras por las propias costumbres de la sociedad, lo que ha hecho que, a pesar del avance en su participación política, aún no “haya llegado al punto de tener una verdadera efectividad, persistiendo el hombre como el elemento dominante en la mayoría de países árabes e islámicos”¹⁰⁷¹. Malluhi insiste en que el Corán se dirige en la mayoría de aleyas a ambos sexos (“los creyentes y las creyentes”), y que en ningún caso hay designios explícitos que exijan apartar a la mujer de la vida política o que insistan en que se trata de un campo exclusivo de los hombres. Nuevamente, además, recurre al ejemplo canónico de A’isha, la mujer más joven del Profeta, que fue líder político y militar. Y no solo su ejemplo, sino que las palabras de Muhammad al Ghazali en su obra “La sunna profética entre los jurisperitos y los expertos en hadiz” (*Al-sunna al-nabawiyya bayna ahl al-fiqh wa-ahl al-hadiz*) son su argumento para retirar toda traba al liderazgo femenino: “La mujer puede ocupar la presidencia de la república y ser primera ministra”¹⁰⁷², pues la cuestión de la

¹⁰⁶⁹ Al-Sayyid, F. (2014). “Dawr al-mar’a fi rasm Suriya al-mutaqbal” (El papel de la mujer en el diseño de la Siria del futuro). En *Al-Ahd*, n. 24, 1 de marzo: 10.

¹⁰⁷⁰ En referencia a la poetisa de época del Profeta, que se convirtió al islam y escribía elegías por sus hermanos muertos en batalla.

¹⁰⁷¹ Al-Malluhi, R. (2014). “Al-mar’a bayna al-midmar al-siyasi wa tahadiyyat al-muytama” (La mujer entre el campo político y los desafíos sociales). En *Al-Ahd* n.27, 15 de abril:6.

¹⁰⁷² En similares términos se expresa Al-Malluhi, U. (2014). “Al-usus al-mu’assisa li-l-nathra al-islamiyya li-Suriyat al-mustaqbal” (Bases fundacionales de la mirada islámica a la Siria del futuro). En *Al-Ahd*, n. 32, 1 de julio:10. Según este autor, “la participación de la mujer en las elecciones como votante y candidata es un asunto básico que no admite duda ni discusión”. Y, en el caso de que el pueblo elija a una mujer para el más alto cargo del Estado, “los jurisperitos de ahora y del pasado han dejado un margen

autoridad (*wilaya*) de la mujer no es algo que yo me haya inventado, sino que ya lo dijeron otros ulemas como Ibn Hazm¹⁰⁷³ e Ibn Yarrir al-Tabari¹⁰⁷⁴, y la religión islámica no ha impedido nunca que la mujer sea líder político". Así, añade Malluhi, es necesario desarrollar todo el potencial de la mujer para que pueda participar en la vida política con todas sus capacidades, y para ello lo primero es trabajar para que complete su educación. Sin embargo, considera que existen otros desafíos a los que se enfrenta la mujer, como el hecho de que en muchos parlamentos se les asignen exclusivamente los ministerios dedicados a la infancia, la mujer, la familia, la sanidad o la educación, "porque en muchos lugares no se considera que la mujer pueda ocuparse de las responsabilidades que se consideran específicas de los hombres", como la economía, el petróleo, la defensa y otros muchos asuntos. Todo ello, a pesar de que las mujeres van a las mismas universidades y reciben la misma educación que los hombres¹⁰⁷⁵.

A ello se suma, según la autora, la falta de independencia económica de la mujer, que le impide tener en muchos casos una independencia en la toma de decisiones y afecta a su labor familiar, social y política en cosas tan básicas como la financiación, por ejemplo, de una campaña electoral. Siendo esto parte del dominio masculino de la sociedad, en muchas ocasiones "la mujer no es consciente de la importancia de la labor política [...], y de su deber responsable como mujer, no solo en el ámbito familiar, sino también en la sociedad", una situación que ha de cambiar porque la mujer es "una sociedad entera, ya que representa a la mitad y concibe y cría a la otra mitad"¹⁰⁷⁶. Ahora bien, algunas hermanas, como Khawla Rashid Issa, sí consideran que los puestos clave, como la *wilaya amma* (autoridad general o máxima, a saber, la presidencia del Estado o del gobierno), no pueden ser ocupados por mujeres¹⁰⁷⁷.

Es muy interesante, pues, la apertura de un debate hasta ahora dominado por los Hermanos y no las Hermanas, que demuestra que la nueva generación no es una mera seguidora sino que también, aunque aún sea minoritario e individual en ocasiones, abre debates de renovación y cuestionamiento de conceptos.

7.6. La necesaria reforma interna de la Hermandad siria

7.6.1. El escollo de la brecha generacional

Arguye Khalil al-Anani, en relación a la resistencia al paso del tiempo de los Hermanos Musulmanes -a diferencia de otros movimientos que no conservan una matriz y estructura tan claras-, que han podido mantenerse unidos tras tanto tiempo por la vaguedad de sus ideas. Sin

suficiente que determina que no hay objeción a ello, y quien crea lo contrario tendrá que promover su prohibición entre el pueblo, sin otra opción posible".

¹⁰⁷³ Filósofo, ulema y escritor andalusí de reconocido prestigio en su época (994-1064).

¹⁰⁷⁴ Historiador y exégeta del Corán cuyo análisis de la historia es de reconocida importancia (839-923). Fue acusado de tender a la herejía por su rechazo de algunas doctrinas.

¹⁰⁷⁵ Al-Malluhi, R. (2014). *Op. cit.*

¹⁰⁷⁶ *Ibidem*. Con Al-Malluhi coincide Abd al-Hadi Bayanouni, que pide que se ponga fin a toda forma de dictadura sobre la mujer, incluida la pretendidamente religiosa, sin olvidar su papel de madre. Véase Bayanouni, A. H. (2013). "Ayatuha al-suriya, hal 'a'dadti nafsaki?" (Mujer siria, ¿te has preparado?) En *Al-Ahd*, n.3, 1 de marzo:12.

¹⁰⁷⁷ Al que Ali al-Bayanouni, líder de la Hermandad durante años, considera la fuente por excelencia en materia de *fiqh* o jurisprudencia islámica (entrevista en Estambul, 13/08/2014).

embargo, en el caso de Siria, el paso de la práctica inactividad a ocupar la primera línea política llevó a muchos, como Ibrahim al-Olabi, a preocuparse por el futuro de la Hermandad: “Mientras los demás pensaban en la creación de algún tipo de entidad política, los líderes de la Hermandad se centraron en apoyar a la revolución sin ligar a la gente con ellos, lo cual no tiene utilidad alguna y supone una pérdida de esfuerzo y dinero”¹⁰⁷⁸. Por tanto, no se dedicó suficiente atención a un tema complejo, que es la asunción de parte del liderazgo por parte de los jóvenes, una necesidad “más interna que externa, porque los Hermanos no son un fin, sino un medio para lograr algo”¹⁰⁷⁹. De hecho, algunos miembros jóvenes, como Sarmini o Al-Hashimi consideran que la experiencia del Grupo de Acción Nacional fue buena idea como grupo de presión más pragmático y maleable, ya que las decisiones en el seno de los Hermanos son lentas, “pero en la práctica no ofreció ningún resultado”¹⁰⁸⁰ y carecía de una visión clara¹⁰⁸¹.

Sin embargo, y a tenor de lo comentado a lo largo de este capítulo, el principal escollo que se presenta ante los Hermanos Musulmanes sirios de cara al futuro sigue siendo la dificultad de cerrar la brecha generacional y hacer la organización más funcional. En este sentido han de entenderse las declaraciones de Muhammad Sarmini en 2013: “(la falta de confianza en las capacidades de los jóvenes) no puede continuar más de uno o dos años porque, si no tenemos el margen que nos corresponde, nos veremos obligados a trabajar en otro marco que nos permita tener un papel activo”¹⁰⁸².

En relación con el tema generacional, es interesante la comparación con Egipto, donde la brecha generacional en el seno de la Hermandad de ese país, que dio origen a algunas escisiones como el grupo *Al-tayyar al-masri* (la corriente egipcia) en junio de 2011, ha sido ampliamente estudiada. En dicho país, “muchos jóvenes de los Hermanos Musulmanes que salieron de la organización tienen reservas en torno a la falta de separación entre las actividades religiosas y políticas de esta” y son más progresistas en sus ideas y aspiran a cambios más revolucionarios que sus líderes. Sin embargo, “ya sea por deferencia al principio de ‘escuchar y obedecer’ de la Hermandad, o la preferencia por lograr una reforma en la organización, la mayoría de jóvenes de los Hermanos se mantienen como miembros comprometidos (con la organización)”¹⁰⁸³. Es decir que la falta de alternativa y el compromiso con el grupo serían los factores determinantes para el mantenimiento de la cohesión interna, y no la vaguedad de sus conceptos, como decía Al-Anani.

¹⁰⁷⁸ Entrevista por Skype a Ibrahim al-Olabi (27/09/2013). La “incapacidad de amoldarse a la generación joven” es uno de los obstáculos a los que se enfrentan los Hermanos según Abu Ruman, M. (2013). *Al-Islamiyyun wa-l-din, wa-l-thawra fi Suriya* (Los islamistas, la religión y la revolución en Siria). Beirut, Friedrich Ebert Stiftung: 23.

¹⁰⁷⁹ Entrevista telefónica con Muhammad Sarmini (09/07/2013). Nótese el contraste con la crítica de Salim a los intentos de Shaqfa de cambiar el nombre.

¹⁰⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁰⁸¹ Entrevista telefónica con Hassan al-Hashimi (25/06/2013).

¹⁰⁸² Entrevista telefónica con Muhammad Sarmini (09/07/2014).

¹⁰⁸³ Martini, J. Dassa Kaye, D. y York, E. (2012). *The Muslim Brotherhood, Its Youth and Implications for U.S. Engagement*. California. Edición Kindle.

7.6.2. Posturas de los Hermanos sirios de cara a Egipto

Si bien es cierto, como ya apuntamos al inicio de este estudio, que la evolución de los grupos islamistas tiene mucho que ver con su contexto, ello no impide que el devenir de algunos de ellos tenga un efecto en otros. En este sentido, la victoria electoral de los Hermanos Musulmanes en Egipto, la formación de un gobierno dominado por ellos, y su posterior derrocamiento *manu militari* en julio de 2013, ha tenido un impacto en los movimientos islamistas partidarios del sistema parlamentario. En el caso sirio, los Hermanos de ese país no dudaron en criticar determinados aspectos del gobierno de Muhammad Mursi que consideraban poco compatibles con un sistema democrático.

En concreto, el modelo de los Hermanos no fue capaz de erigirse como representativo de toda la sociedad y provocó el descontento en varios sectores de la misma, lo que a día de hoy, tras el golpe militar, se ha traducido en una intensa polarización social entre partidarios y detractores de los Hermanos y del ejército. En otros términos, puede hablarse de una división entre los partidarios de la legitimidad democrática representada por Mursi –a pesar del amplio descontento con su gobierno- y la legitimidad revolucionaria del ejército (pues hay quien, al menos al principio, consideró el golpe como una segunda revolución¹⁰⁸⁴). Entre los partidarios del derrocamiento de los Hermanos egipcios en el exterior, estaba el presidente sirio, Bashar al-Asad, que calificó lo calificó como “el fin del islam político”¹⁰⁸⁵, en clara alusión a su propia rama local de Hermanos Musulmanes, dominante en los organismos que representan a la oposición política a su gobierno. Similar respuesta a la derrota electoral del tunecino Ennahda en 2014 (que había sido la fuerza parlamentaria mayoritaria durante la etapa de transición) se publicaba en el periódico oficialista sirio *Tishreen*: “(el fracaso de este movimiento en las urnas) supone la derrota de un proyecto político que algunos querían difundir mediante políticas excluyentes y violentas, fatuas *takfiries* y la expropiación de los derechos de los otros”¹⁰⁸⁶.

En este contexto, no es de extrañar que la disolución de la Hermandad en Egipto se haya comparado, en algunos círculos, con la ley siria que los obligó hace décadas a elegir entre el exilio o la pena de muerte: “Amigos egipcios: enhorabuena por haber obtenido vuestra propia ley n. 49 y enhorabuena por el retorno de la dictadura y la eliminación de los derechos de una

¹⁰⁸⁴ De ello se hacía eco Monzón, I. (2013). “Egipto ante su segunda revolución”. En *El Confidencial*, 30 de junio. Disponible en: <http://www.elconfidencial.com/mundo/2013/06/29/egipto-ante-su-segunda-revolucion-124022> [Consulta: 19/09/2014].

¹⁰⁸⁵ Associated Press (2014). “Syrian President Bashar Assad calls overthrow of Egyptian leader the end of ‘political Islam’”, 4 de julio. Disponible en: http://www.syracuse.com/news/index.ssf/2013/07/syria_president_bashar_assad_p.html [Consulta: 19/09/2014]. Es interesante cómo Walid Al-Muallim también dijo en Montreux en enero de 2014 que “los Hermanos Musulmanes han infestado Túnez y Egipto de corrupción”, palabras criticadas por Faysal Nasr, uno de los líderes de Al-Nahda. Véase Al-Sa’idani, A. (2014). “Qiyadi fi harakat al-Nahda al-tunisiyya yantaqid huyum Al-Mu’allim ‘ala al-Ijuan” (Un líder del movimiento tunecino Ennahda critica el ataque de Muallim contra los Hermanos). En *Al-Sharq al-Awsat*, 23 de enero. Disponible en: <http://classic.aawsat.com/details.asp?section=4&article=758685&issueno=12840#.VGeX9leDrP5> [Consulta: 22/11/2014].

¹⁰⁸⁶ Abu Fajr, Sh. (2014). “Tarayu’ al-Nahda: fashl li-mashru’” (El retroceso de Ennahda: el fracaso de un proyecto). En *Sana*, 30 de octubre. Disponible en: <http://goo.gl/SySmEu> [Consulta: 29/11/2014].

parte imprescindible del pueblo egipcio”¹⁰⁸⁷. De hecho el líder de Ennahda, Rashid al-Gannushi comparó el golpe de estado en Egipto con la masacre de Hama en 1982:

“(Lo sucedido en Egipto) es un gran escándalo llevado a cabo por los que llaman a la democracia y al liberalismo, una desgracia sin parangón en la historia reciente salvo en el caso de Siria, cuando el entonces presidente, Hafez al-Asad, lanzó una campaña militar contra los Hermanos en la ciudad de Hama en los ochenta”¹⁰⁸⁸.

De hecho, los Hermanos sirios no dejan de ser una prolongación de la organización madre egipcia, lo que crea ciertas suspicacias entre la población acerca de sus políticas, a pesar de su trayectoria como pioneros en la adopción de la opción democrática del islamismo desde su fundación. En este sentido, no puede dejar de analizarse el impacto del golpe en Egipto sobre la Hermandad y sus dinámicas internas, y más allá del golpe, la propia actuación del Partido Libertad y Justicia en el gobierno egipcio. Para ello, es preciso repasar la actitud de los Hermanos sirios frente a la experiencia de gobierno de sus homólogos egipcios.

7.6.2.1. En relación al gobierno de Mursi

La pertenencia a un mismo grupo, al menos originariamente, no garantiza el agrado de unos y otros por las políticas de sus homólogos. En el caso de los Hermanos sirios, su vara de medir se ha situado en la democracia más sustantiva que procedimental, y el respeto a los derechos humanos, además del fomento de las relaciones y la solidaridad inter-árabe, en lo que se refiere a la actuación en el gobierno de los Hermanos egipcios.

La alegría inicial por la victoria de Muhammad Mursi en las elecciones presidenciales egipcias fue reflejada por Zuhair Salim en uno de sus comunicados de junio de 2012:

“Pedimos para nuestros compañeros en el camino, los miembros de la Hermandad Musulmana, que reciban todo el apoyo posible y tengan éxito, y pedimos a Dios que ayude al doctor Muhammad Mursi a llevar a cabo su tarea, para hacer del pueblo egipcio y de su nuevo líder un apoyo y un pilar para el pueblo de Siria, de manera que la primavera árabe sea aún mejor de lo que ha sido hasta ahora”¹⁰⁸⁹.

¹⁰⁸⁷Publicación de Facebook de Assaad Aachi, ex miembro de la Coalición Nacional Siria y representante de los Comités de Coordinación Nacional (24/09/2013).

¹⁰⁸⁸Al-Gannushi, R. (2013b). “Ahdaz Misr fadiha kubra” (Lo sucedido en Egipto es un auténtico escándalo). En *Alarab*, 16 de agosto. Disponible en: <http://www.alarab.net/Article/554987> [Consulta: 29/11/2014]. Aunque esto no le había impedido criticar en ocasiones previas a la organización madre en Egipto “por aspirar a una tutela absoluta de la sociedad. Creía que aunque el islam tuviera un carácter holístico, no tenía por qué estar representado por una organización con varios propósitos y de tipo global”. Véase Kandil, H. (2015). *Inside the Brotherhood*. Cambridge, Polity Press: 165.

¹⁰⁸⁹Salim, Z. (2012d). “Tahni’a li-shab Misr al-azim” (Enhorabuena al gran pueblo de Egipto). En *Facebook*, 18 de junio. Disponible en: https://ar.facebook.com/permalink.php?story_fbid=386419414738787&id=166704280043636&stream_ref=5 [Consulta: 30/06/2013]

Esta alegría, no obstante, daría paso al descontento expresado por el mismo portavoz en agosto de 2012, que recurría a la figura de Hassan al-Banna para criticar el alejamiento de Mursi de algunos de sus principios¹⁰⁹⁰.

“Hasta los setenta, la unidad (entre las diversas ramas) de la Hermandad Musulmana era un hecho, sin que existiera organismo o marco llamado Organización Internacional de los Hermanos Musulmanes y el sentimiento regionalista (*qutri*) estaba totalmente ausente [...], pero hoy en el marco de la primavera árabe la postura regionalista (entiéndase de cada Estado) se ve reforzada al aparecer nuevos intereses para algunos grupos locales, a los que la posición de autoridad les impone una serie de compromisos. [...] Algunos incluso ven más útil tejer relaciones con países de gran importancia para el desarrollo de su proyecto regional (*qutri*) que ser fieles a sus hermanos oprimidos en esta o aquella región (*qutri*) [...] Sin embargo, ninguna generación futura o pasada de predicadores de una región tiene derecho a considerar que las organizaciones de actividad islámica en el resto de regiones son cartas que pueden utilizarse con arbitrariedad. Por su parte, el resto de miembros del movimiento en otras regiones deben abandonar la dependencia emocional que les hace creer que la fidelidad a lo que consideraban –por error- el movimiento madre, con todos sus fallos, es una obligación legal (*shar’i*) incuestionable”¹⁰⁹¹.

Con esto, Salim se refería a los contactos establecidos por Muhammad Mursi con diversos países, en concreto Irán, aliado del régimen sirio en la represión de la revolución. Este acercamiento lo justificaba Ibrahim al-Masry, desde Líbano, asegurando que Mursi “actúa como presidente de Egipto y no como miembro de los Hermanos Musulmanes, y todos queremos que Egipto vuelva a ser un país fuerte en la región”¹⁰⁹². En otro orden, la asistencia a la reunión de la organización de Países No Alineados en Teherán suponía una afrenta, según los Hermanos Musulmanes sirios, contra el pueblo sirio que sufría la represión asadiana con asesoramiento y participación iraníes. La asistencia de Mursi a dicha reunión fue sin duda el detonante de las críticas de la Hermandad, provocando incluso que el entonces líder, Muhammad Riad Shaqfa, emitiera una carta abierta sobre el asunto en agosto de 2012:

“La Organización de los Países No Alineados nació sobre los principios de la neutralidad entre dos bandos enfrentados, y el respeto a los Derechos Humanos básicos y a los objetivos y principios de la Carta de Naciones Unidas, pero no sobre el principio de mantener una neutralidad entre el opresor y el oprimido; así, vuestra neutralidad ante lo que sucede en Siria es difícil de justificar”¹⁰⁹³.

¹⁰⁹⁰ Esto resulta en cierto modo sorprendente, puesto que los Hermanos Musulmanes sirios siempre han defendido la independencia de cada una de las ramas de la organización internacional, como ya comentamos en capítulos anteriores. Ante bien, a lo que aquí se refiere es a una solidaridad que debería tener en cuenta antes a los pueblos que los intereses de cada país, sin entrar en la consideración de ser miembros o no de la Hermandad.

¹⁰⁹¹ Salim, Z. (2012c). “Irth Hasan al-Banna idh tuhaddiduhu intisarat al-rabi’ al-‘arabi” (La herencia de Al-Banna amenazada por las victorias de la primavera árabe). En *Markaz al-Sharq al-Arabi*, 27 de agosto. Disponible en: <http://asharqalarabi.org.uk/m-w/b-mawaqif-872.htm> [Consulta: 01/07/2014]

¹⁰⁹² Entrevista con Ibrahim al-Masry en Beirut (21/02/2013)

¹⁰⁹³ Riad Shaqfa (2012c). “Risala maftuha ila qada al-duwal al-mutawayihin li-hudur mu’tamar ‘adam al-inhiyaz fi Tehran” (Carta abierta a los líderes de los países participantes en la Conferencia de los No Alineados en Teherán). En *Juan Suriya*, 28 de agosto. Disponible en: <http://goo.gl/o07Fes> [Consulta: 01/07/2014].

Como si de una respuesta a lo anterior se tratara, Muhammad Mursi se pronunciaba de la siguiente manera meses después, el 15 de junio de 2013, apenas dos semanas antes de ser destituido, en la Conferencia de Apoyo a la Revolución Siria:

“Hemos decidido hoy cortar las relaciones con (el régimen de) Siria, porque algunos nos han reprochado nuestro contacto con las potencias regionales (v.g. Irán) durante el pasado año. A esos les digo claramente que nuestras relaciones, necesarias en ocasiones por la naturaleza de nuestro papel regional, no serán en detrimento de nuestros principios, que consideran que el apoyo al pueblo es una de las más importantes cuestiones en esta etapa”¹⁰⁹⁴.

Es decir, por delante de los intereses propios estratégicos de Egipto, Mursi ponía el énfasis en el apoyo a la causa siria, a pesar de mantener la relación con Irán, aliado de Asad. De hecho, Mursi no había dudado en arremeter contra el régimen sirio en la Conferencia de Países No Alineados –aunque también se le pedía que criticara la postura iraní, algo que no hizo-, provocando una ya célebre anécdota en la que la traducción al persa cambió la palabra Siria por Bahreín en todo momento¹⁰⁹⁵. Ello se debe a que en Bahreín existe una mayoría poblacional chií y la revuelta popular contra la familia gobernante ha sido apoyada por Teherán desde el inicio, marcando las diferencias sectarias de forma patente, sobre todo si se compara con Siria, donde Irán ha apelado al integrismo suní como causa de los males en el país y ha optado por aliarse con el régimen no suní.

No obstante, las críticas al gobierno de Mursi no se centraron exclusivamente en la relación con Irán, sino que hubo cierta reticencia a su funcionamiento a nivel de política interior y, en consecuencia, a la imagen que pudiera haber entre la población siria de los Hermanos en ese país:

“En el interior de Siria la presencia de los Hermanos es variable, y hay quien recibe a los Hermanos porque les aprecian y otros que observan con cierto temor. Ese segundo grupo es al que hay que aclararle que los errores de los Hermanos en Egipto no son los errores de los Hermanos en Siria en lo referente a determinadas políticas adoptadas, pero supongo que eso seguirá siendo así cuando regresemos al interior y exigirá un trabajo duro por nuestra parte”¹⁰⁹⁶.

Eso era exactamente lo que decía Hassan al-Hashimi sobre el asunto:

“Tenemos una visión diferente a la que hemos observado en Egipto, y creemos que todos han de participar en el gobierno para que todos formemos parte de la patria como iguales, ya que eso garantiza la preservación del tejido social. Y en lo referente a nuestra visión del Estado tenemos grandes diferencias, pues el error de los Hermanos en Egipto ha sido cerrar las puertas a la colaboración, mientras que lo que tendrían que haber hecho era colaborar como lo han hecho los Hermanos sirios a lo largo de todas sus generaciones”¹⁰⁹⁷.

¹⁰⁹⁴ Mursi, M. (2013). Discurso en la Conferencia de Apoyo al Pueblo Sirio, 15 de junio. Disponible en: <http://www.elmogaz.com/node/94943> [Consulta: 01/07/2014].

¹⁰⁹⁵ Kamali Dehghan, S. (2012). “Bahrein Attacks Iran Over Mistranslating Morsi’s Speech on Syria”. En *The Guardian*, 3 de septiembre. Disponible en: <http://www.theguardian.com/world/iran-blog/2012/sep/03/bahrain-iran-mistranslating-morsi-syria-speech> [Consulta: 03/10/2014].

¹⁰⁹⁶ Entrevista telefónica con Omar Mushaweh (27/06/2013).

¹⁰⁹⁷ Entrevista telefónica con Hassan al-Hashimi (25/06/2013)

Frente a esto, Ibrahim al-Masry insistía en que los Hermanos Musulmanes egipcios eran víctima de una campaña mediática que pretendía polarizar a la sociedad en su contra¹⁰⁹⁸, algo que en cierto modo los Hermanos sirios habían reconocido previamente: “Hoy somos conscientes de que los que financian y dirigen esta estúpida lucha en Egipto solo quieren que los pueblos árabes dejen de aspirar a más experiencias democráticas”¹⁰⁹⁹.

En cualquier caso, las mayores críticas al quehacer de los Hermanos en el país del Nilo provenía de las filas más jóvenes de la Hermandad siria, mientras que las generaciones anteriores se centraban en su relación con Irán y su política exterior, decepcionados con los escasos réditos que Siria había obtenido de la elección del presidente Mursi¹¹⁰⁰. No obstante, algunos jóvenes como Muhammad Sarmini ponían las críticas en su contexto: “Mursi ha cometido errores, pero los islamistas en general no tienen experiencia en la dirección de un Estado: ¿cómo pasamos hoy a dirigir el Estado? Esa sigue siendo una pregunta sin respuesta”¹¹⁰¹. En consecuencia, a lo que apelaba Muhammad Sarmini era al diseño de una estrategia política clara, que no cometiera los errores de Egipto. Sin embargo, para él, el mayor problema era una falta de tal estrategia, algo que corroboraba Abed al-Sarraj, que trabajó durante meses en Masar Press, que veía a los Hermanos como focos de poder independientes alrededor de figuras históricas concretas que harían un favor a la revolución disolviendo la Hermandad y actuando por separado sin pugnas internas ni luchas de poder¹¹⁰², al menos hasta la reconfiguración del liderazgo en noviembre de 2014.

7.6.2.2. Reacciones tras el golpe militar en Egipto

Resulta interesante ver cómo la práctica totalidad de los Hermanos Musulmanes sirios se han posicionado a favor de la legitimidad democrática sin atender explícitamente, como veremos a continuación, a la adscripción política del ex presidente Mursi: “La democracia no se logra por medio de golpes militares, así que la voluntad del pueblo que derrocó el gobierno militar de Mubarak en 2011, lo derrocará de nuevo, cueste lo que cueste”¹¹⁰³. Así se expresaba el ya ex líder de la Hermandad siria, recuperando precisamente las palabras de Sa'id Hawa en su lamento por el asesinato de la democracia al llegar a Siria los golpes de estado en 1949.

Por su parte, el comunicado oficial emitido por la Hermandad siria el 6 de julio con motivo del golpe insistía en su defensa de la legitimidad democrática a nivel institucional, precisamente centrándose en la democracia como forma de elección, sin atender a si esta es o no liberal y si se habían o no violado derechos civiles o políticos de los ciudadanos:

“Los Hermanos Musulmanes sirios expresamos nuestro firme rechazo a la recuperación por parte de los militares de cualquier papel en la vida política. Del mismo modo, rechazamos la toma de partido

¹⁰⁹⁸ Entrevista en Beirut (21/02/2013).

¹⁰⁹⁹ Salim, Z. (2013b). “Misr, Misr, Misr” (Egipto, Egipto, Egipto). En *Markaz al-Sharq al-Arabi*, 1 de julio. Disponible en: <http://asharqalarabi.org.uk/m-w/b-mawaqif-966.htm> [Consulta: 01/07/2014].

¹¹⁰⁰ Riad Shaqfa insistía en que “Como hombre democrático que soy, no puedo juzgar a Mursi en tan solo un año de gobierno y con la difícil tarea que tenía” (entrevista en Estambul, 15/08/2014).

¹¹⁰¹ Entrevista telefónica (01/07/2013).

¹¹⁰² Entrevista en Estambul (22/08/2014).

¹¹⁰³ Riad Shaqfa, M. (2013a). Rueda de prensa en Estambul, 6 de julio. Resumen disponible en: <http://goo.gl/YIWZaX> [Consulta: 30/06/2014].

del ejército, que ha de ser una institución patriótica que proteja a la patria y al ciudadano, sin decantarse por ninguna parte nacional en detrimento de otra, especialmente cuando su irrupción en la escena atenta contra la parte más representativa según las urnas, y contra la legitimidad democrática, con el fin de ponerse de parte de los que la traicionan¹¹⁰⁴”.

Algunos, como Muhammad Sarmini, temían que se produjera una radicalización de algunas de sus bases como ya sucediera en época de Naser (y en la propia historia de Siria)¹¹⁰⁵, precisamente uno de los mayores reveses que podría sufrir la Hermandad de darse tal situación.

“Es muy posible que se propague un cierto miedo a que, si llegan los Hermanos al poder por medios democráticos, ello provoque un golpe que lleve a que algunas personas se radicalicen ante el fracaso de la democracia. Y en relación con el extremismo, estuve hace un mes más o menos con el Frente de Al-Nusra (Al-Qaeda) e insisten en que no quieren democracia y que no es más que un concepto vacío, y que hay que utilizar la fuerza para lograr los objetivos. Les dije que la experiencia de Al-Qaeda había fracasado y que lo único que esa organización había logrado era fama (en el momento de la entrevista, el Estado Islámico de Iraq y Siria no existía aún). Hoy Egipto refleja exactamente lo que ellos dijeron, y espero que EEUU y el resto de países se den cuenta de que lo que sucede en Egipto es peligroso para todo el mundo árabe. Los salafistas y todos los extremistas buscan fama y eso es peligroso.”¹¹⁰⁶.

Esto último precisamente se convirtió en una profecía auto-cumplida con el ascenso del Estado Islámico o Daesh, escindido de Al-Qaeda.

7.6.3. El efecto del golpe en Egipto en las dinámicas internas de la Hermandad siria

7.6.3.1. La necesidad de una reflexión sobre la organización

Tras el golpe en Egipto, Omar Mushaweh reconocía que debía trabajarse por mejorar la visión que había quedado de los Hermanos en las mentes de los sirios, que bien podían identificar a los sirios con los egipcios y con sus políticas de deriva autoritaria, que habían sembrado un amplio descontento entre la población, además de asegurarse de que cualquier logro revolucionario se preservara¹¹⁰⁷. Pero era Ibrahim al-Olabi quien se mostraba más contundente: “En Egipto se cometió un gran error, porque sin pensamiento desarrollado no se puede llevar a cabo una política adecuada, y en nuestro caso pueden darse luchas internas por la frustración con la renovación”¹¹⁰⁸. Es decir, que Olabi establecía una relación directa entre lo sucedido en Egipto y la situación interna y de escasa producción de pensamiento profundo de la Hermandad siria (recuérdese su crítica a Salim por no hacer una investigación profunda antes de desarrollar conceptos). Pero esta misma crítica la había hecho también Muhammad Sarmini, cuando aseguraba que los Hermanos carecían de estrategia y que esa era su principal debilidad. Así, el mayor desafío para los Hermanos en el plano político, especialmente los jóvenes, sería la preservación de cualquier logro democrático, siguiendo la estela de Siba’i en

¹¹⁰⁴ Hatim, A. (2013). “Ahdhiru al-’awda ila hukm al-bistar” (Cuidado con volver a caer bajo el dominio militar). En *Al-Ahd*, n.10, 15 de julio: 5.

¹¹⁰⁵ Hermanos Musulmanes sirios (2014). Comunicado de rechazo a la condena a muerte de los Hermanos egipcios. Disponible en: <http://goo.gl/r957WH> [Consulta 01/07/2014].

¹¹⁰⁶ Entrevista telefónica (09/07/2013).

¹¹⁰⁷ Entrevista telefónica (09/07/2013).

¹¹⁰⁸ Entrevista en Estambul (14/08/2014).

su defensa del sistema republicano frente a los deseos de unidad de la monarquía Hachemí de Iraq en 1949:

“Lo que ha sucedido en Egipto sucederá mañana en Siria, y quizá en otros países de la primavera árabe si no se confronta con leyes que preserven la legitimidad de la elección y que penalicen el derrocamiento del gobierno electo por medios golpistas, como lo hacen las leyes en Turquía. Esto es así porque la situación en Siria es más compleja que en Egipto y el resto de países de la primavera árabe, ya que en Siria la fidelidad que las distintas partes opositoras profesan es a otros países que trabajan, por desgracia, solo para satisfacer sus intereses”¹¹⁰⁹.

Así, eran muchos los que esperaban que el golpe militar en Egipto tuviera un efecto catalizador en la renovación interna de la Hermandad, que diera paso a un mayor protagonismo de las jóvenes generaciones depositarias del pensamiento original de Mustafa al-Siba'i, y con una visión política mucho más clara en sus postulados¹¹¹⁰. Por tanto, los Hermanos se sentaron a reflexionar sobre los errores de sus homólogos egipcios para descubrir que el principal error había sido “la no destrucción completa del Estado profundo”¹¹¹¹. Recordando que, junto a ese error, se habían producido otros como la no inclusión de una pluralidad de elementos en el gobierno -sin olvidar que muchos de esos elementos no quisieron formar parte del mismo-, Abdallah Hatim insistía en que en Siria la experiencia egipcia no podría repetirse dada la configuración social. Es decir, tras unas hipotéticas elecciones, la situación de los Hermanos sirios sería similar a la de Ennahda en Túnez, conformándose un gobierno de unidad nacional para salvaguardar el carácter integrador del proceso¹¹¹². Para ello, Olabi aseguraba que era precisa una inmersión mayor de los jóvenes en los órganos de decisión por su mayor contacto con la sociedad y la revolución, a fin de contrarrestar el papel de corrientes islamistas más extremistas y nada partidarias de la democracia¹¹¹³. En palabras de Hazem Kandil, los Hermanos en Siria (y Libia) “están atrapados entre milicias seculares e islamistas, y su mejor apuesta es presentarse a sí mismos como un compromiso entre ambos”¹¹¹⁴.

7.6.3.2. Los contactos con otras formaciones: los Hermanos en busca de la moderación

En relación con la potencial radicalización al verse atraídos por otros grupos –resultante no ya del iliberalismo islamista y más concretamente aquí salafista, sino de la desconfianza en la democracia tras el fiasco en Egipto-, Muhammad Riad Shaqfa se mostraba tajante:

“Hay quien dice que no dejará las armas hasta que se implante la *sharía*, y ello es un error, y para corregirlo es muy útil recurrir al diálogo. Ahora bien, quien habla así es porque no entiende el islam y nuestro deber es guiarlo al islam correcto. Así [...], nos enfrentamos a las ideas por medio de las

¹¹⁰⁹ Hatim, A. (2013). “Ahdhiru al-’awda ila hukm al-bistar” (Cuidado con volver a caer bajo el dominio militar). En *Al-Ahd*, n.10, 15 de julio: 5.

¹¹¹⁰ Abed al-Sarraj, Ibrahim al-Olabi, Muhammad Sarmini, Hussam al-Hashimi y Omar Mushaweh así e expresaron en sus respectivas entrevistas telefónicas y/o en Estambul.

¹¹¹¹ Entrevista por Skype a Ibrahim al-Olabi (27/09/2013).

¹¹¹² De hecho, Faruq Tayfur (14/08/2014) y Riad Shaqfa (15/08/2014) insistieron mucho en sendas entrevistas en el ‘proyecto nacional’ como base de su actuación y objetivo a salvaguardar.

¹¹¹³ Entrevista en Estambul (14/08/2014).

¹¹¹⁴ Kandil, H. (2015). *Op. cit.*: 158.

ideas, como siempre lo hemos hecho, partiendo de la convicción de que el radicalismo no tiene futuro en Siria”¹¹¹⁵.

Se recordará a colación de esta última afirmación que Muhammad Sarmini había intentado acercar posturas y convencer a tales grupos de abrazar la democracia. En este mismo sentido se pronunciaba Hassan al-Hashimi:

“Se han producido contactos indirectos desde el inicio de la revolución y la incipiente presencia de estos grupos. Se trata de conversaciones que se producen a intervalos y tienen un carácter político, con el fin de transmitir nuestra comprensión moderada del islam, pero también los mantenemos porque eso hacemos con todas las partes (como insistía Sarmini), porque es necesaria una colaboración en el marco social. Así, en lo que respecta al trabajo sobre el terreno nos hemos insertado en el marco de referencia más cercano a los principios que nosotros defendemos, ya que la ideas más intransigentes son cuestiones demasiado espinosas; no obstante, no escatimamos esfuerzos en intentar cambiar su forma de pensar partiendo de nuestro compromiso con el acercamiento de posturas entre las partes”¹¹¹⁶.

No solo entre los islamistas o a nivel interno de la Hermandad, sino que “en Siria ninguno tenemos tradición de gobierno y nos necesitamos los unos a nosotros”¹¹¹⁷. Esto es muy similar a lo defendido por Siba'i, que abogó por la unidad nacional contra las potencias, y Hawa, que se centró en la colaboración entre los actores del espectro islámico, considerando que los Hermanos debían tener ese papel integrador.

Sobre estos contactos, Omar Mushaweh aseguraba lo siguiente:

“Para influir en su pensamiento hemos llevado a cabo cursos de formación, y hay quienes regresan al pensamiento moderado, del cual se habían alejado en parte porque los Hermanos no han tomado una decisión oficial de armar a la revolución, razón por la que los combatientes se marcharon a otras brigadas, aunque se mantuvieran en el marco de pensamiento de los HHMM, como sucede en Suqur al-Sham, cuyos líderes son los hijos de los que lucharon contra el régimen en los ochenta”¹¹¹⁸.

A esta opinión se sumaba Ibrahim al-Olabi: “en un momento dado, los líderes deberían haber enarbolado la bandera del yihad, pero no lo hicieron porque su historia no se lo ha permitido, haciendo que muchos se pasaran a las filas de los que sí lo hicieron”¹¹¹⁹ (por lo que perdieron legitimidad y credibilidad). Con esto, Olabi no se refería a una lucha en términos sectarios, sino en términos de un levantamiento contra un régimen despótico.

De hecho, existe la posibilidad de que el concepto de ciudadanía que manejan los Hermanos, y que hemos visto cómo fundamentan en la tradición islámica pueda servir de puente para frenar el radicalismo. Contrarrestar esta tendencia sería prácticamente imposible desde el laicismo, en pugna con el islamismo, y más aún en una sociedad ampliamente iliberal en materia social, algo que reflejan bien los Hermanos. Su propuesta podría servir de base para la

¹¹¹⁵ Entrevista en Estambul (15/08/2014).

¹¹¹⁶ Entrevista telefónica con Hassan al-Hashimi (11/07/2013). Aunque posteriormente matizaba que “el trato con estos grupos solo se realiza en torno a los puntos en los que estamos de acuerdo, y aunque tratamos con todas las partes en principio, siempre han límites” (entrevista en Estambul, 16/08/2014).

¹¹¹⁷ Entrevista telefónica con Muhammad Sarmini (09/07/2013).

¹¹¹⁸ Entrevista en Estambul (13/08/2014).

¹¹¹⁹ Entrevista en Estambul (14/08/2014).

construcción de un nuevo Estado basado en la igualdad que otorga el hecho de que todos sus integrantes sean considerados ciudadanos, tras décadas de privación de derechos bajo el estado de emergencia, la ley anti-terrorista, el nepotismo y la retirada de derechos políticos de diversos sectores de la población¹¹²⁰. Que este recurso ideológico sea explotado por los Hermanos para dominar el espectro islamista es algo cuyo éxito o fracaso es pronto para determinar.

7.6.3.3. Mayor integración de las ideas democráticas

Desde el número 21 de *Al-Ahd*, publicado el 15 de enero de 2014, se incluyen, en cada uno de sus números, extractos del Programa Político para la Siria del Futuro que los Hermanos emitieron en 2004, junto a fragmentos de la iniciativa *Al-yawm al-tali* (El día después). Esta, mencionada anteriormente, se define como una “organización siria independiente, dirigida por la sociedad civil que trabaja para apoyar una transición pacífica en Siria [...], fundada en agosto de 2012 y que aunaba en dicho momento a un amplio espectro de la oposición siria – incluyendo representantes del Consejo Nacional Sirio, miembros de los Comités Locales y figuras opositoras sin filiación del interior de Siria y en el exilio, que representaban las principales corrientes políticas y componentes de la sociedad siria”¹¹²¹. Entre los miembros de los Hermanos que trabajan en dicha iniciativa destaca Molhem al-Droubi, uno de las principales figuras de la Hermandad en temas de relaciones exteriores y educación. Dicha iniciativa pretende, durante la etapa de transición, lograr la implantación del derecho de ciudadanía y la igualdad entre todos los ciudadanos en sus relaciones con el Estado, que ha de ser civil y mantenerse unido, aunque incorporaría algunos elementos de descentralización. Además, considera que:

“Es preciso desarrollar, fortalecer y promocionar una nueva identidad nacional, a fin de promover la unidad entre todos los componentes de la sociedad siria y establecer un consenso en torno a los valores centrales y los principios fundamentales de la nación, además de construir un nuevo marco de gobernanza”.

Poniendo ambos documentos en paralelo, en primer lugar, los Hermanos demuestran su compromiso con el diálogo, tan falto y complejo en el caso egipcio, y en segundo lugar insertan su proyecto dentro del marco integrador de la iniciativa, estableciendo una conexión y unas similitudes entre sus principios y lo que establece *El día después*. En este sentido, su proyecto se entiende como una de las propuestas a estudiar dentro de ese marco de negociación de la etapa transitoria. Con ello, corroboran que son buenos candidatos para diseñar un concepto de ciudadanía, inserto en el marco de referencia islámico que defienden para el Estado, aunque este sea contestado a nivel interno. El propio Abdallah al-Tantawi, líder histórico de la Hermandad residente en Jordania y cercano a la línea de Saad al-Din aseguraba que “rechazo que se inserte la referencia islámica en el Estado civil como defienden algunos Hermanos, porque lo que queremos es un Estado civil sin más”¹¹²². Sin embargo, lo más ‘civil’, sin

¹¹²⁰ Ramírez, N. (2014). “Los Hermanos Musulmanes: redefiniendo la ‘sirianidad’ como base de la ciudadanía”. Ponencia presentada en el congreso CAPOLCOT, 13-14 de noviembre. Granada.

¹¹²¹ La página oficial está disponible en: <http://tda-sy.org/about-us/about-the-day-after-report/?lang=en>
[Consulta: 02/07/2014]

¹¹²² Entrevista por correo (03/11/2014).

añadidos, que los Hermanos han emitido hasta el momento, además de su Documento-Pacto de 2012 es el programa político del partido *Wa'd*, del que son impulsores.

7.6.3.4. El programa político del Partido Nacional de la Justicia y la Constitución

A pesar de la tardanza en publicar datos tangibles sobre el partido que los Hermanos y sus socios habían fundado en junio de 2013¹¹²³, días antes del derrocamiento de Muhammad Mursi, sería en 2014, con mayor perspectiva tras el golpe en Egipto, cuando pondrían en marcha la maquinaria de difusión de su programa y objetivos.

En él, los Hermanos presentaron su apuesta por una democracia procedimental sin ambages, eligiendo, aunque han apoyado y apoyan militarmente a la revolución, la *opción democrática del islamismo*, frente a lo que buscan otras facciones como el Ejército del Islam o el Frente Islámico, que no creen en la democracia y ni siquiera contemplan el concepto de ciudadanía. Más aún, lo que supone la creación de un partido (como en su momento lo fue el Frente Islámico Socialista) es una disociación –al menos aparente- entre la acción política y la acción social y religiosa¹¹²⁴, aunque muchas de sus figuras siguen actuando en la primera línea de la política como ‘personalidades patrióticas’.

En su programa¹¹²⁵, queda claro que el partido pretende “representar a todos los sectores del pueblo que durante miles de años han vivido en un mismo territorio en paz, amistad y hermandad y que comparten un mismo destino”, insistiendo en que todos son bienvenidos¹¹²⁶ porque su principal fin es concienciar a los ciudadanos de precisamente el hecho de serlo, como había hecho Siba’i décadas atrás. Así, se pone por objetivo “ofrecer soluciones radicales y duraderas para los problemas de la patria y el ciudadano teniendo en cuenta la época en que vivimos y la realidad internacional, sin contravenir nuestras tradiciones, costumbres y legado”. Un legado y tradiciones que se resumen en el hecho de que el partido parte de una referencia islámica y de una comprensión moderada (*wasati*) del islam, por lo que no aceptan en su partido o programas nada que haya sido prohibido por la sharía (esta es la única mención a la misma¹¹²⁷ y es lo que mantiene a los islamistas que han adoptado la *opción democrática*

¹¹²³ Véase en el Anexo V la traducción del comunicado fundacional del mismo, disponible en árabe en <http://www.wadsy.org/?p=2215> [Consulta: 02/07/2014].

¹¹²⁴ Así lo aseguraba el nuevo líder al renunciar a la presidencia del partido. Hikmat Walid, M. (2014). “Al-Muraqib al-’amm al-yadid li-ljuan Suriya Muhammad Hikmat Walid: hadafuna isqat al-Asad” (El nuevo líder de los Hermanos sirios, Muhammad Hikmat Walid: Nuestro objetivo es derrocar a Asad). En *Ijuan Suriya Press*, 10 de noviembre. Disponible en: <http://goo.gl/YreBpr> [Consulta: 22/11/2014].

¹¹²⁵ Disponible en varios apartados (solo en árabe) en <http://www.wadsy.org/> [Consulta: 02/07/2014]

¹¹²⁶ “A los Hermanos nos dicen que somos sectarios, pero lo que no entienden es que la nuestra es una asociación islámica; ahora bien, en el caso del partido, este está abierto a todos los componentes de la sociedad que acepten sus principios, algo que es obvio que no pasaría en el caso de la Hermandad con – por ejemplo- los sectores laicos”. Así se defendía Bayanouni (entrevista en Estambul, 13/08/2014) de las acusaciones de enmascarar el talante suní del partido con la inserción de un par de cristianos. Nabil Qasis (vicepresidente y líder del buró político) y Raymun Ma’yun (jefe de la oficina de sindicatos y organizaciones de la sociedad civil).

¹¹²⁷ Aunque se deja entrever en el objetivo de que una constitución “que preserve la identidad del pueblo sirio” sea la base sobre la que se erija el Estado. En tal identidad se advierte la referencia islámica, tal y como jóvenes y líderes históricos han defendido al entender la referencia islámica como legado cultural e identitario de todos los sirios.

dentro del iliberalismo que supone el supeditarse a una ley divina)¹¹²⁸. Para todo ello, el partido se compromete a cumplir una serie de tareas a todos los niveles, que reorganicen y corrijan la política en el país y orienten su economía hacia la transformación de Siria en un país productor y productivo (apostando por una economía de mercado y la privatización como un medio muy útil para una construcción económica más fuerte y lógica). Partiendo de su referencia islámica, no obstante, el papel de la mujer se mantiene como “complementario y equilibrado” con el del hombre en la sociedad¹¹²⁹, una sociedad en la que les preocupan especialmente los temas relacionados con la juventud, a la que pretenden llevar su mensaje y gestionar la brecha generacional de sus propias filas.

Por tanto, el partido elabora su programa manteniendo la voluntad de diálogo inclusivo, siempre dentro del marco de referencia que ellos consideran que representa al Estado, pero como una opción más entre otros partidos que deberán disputarse el futuro de Siria. Lo que no aceptan que se salga de dicho marco son sus programas o actividades, y no el Estado sirio en sí, salvo que así se aceptara en un referéndum, dado que ese es su proyecto por el cual “los llamamos islamistas” y no “otra cosa”¹¹³⁰. La elección de un latakiano, Muhammad Hikmat Walid, para ejercer la presidencia es sintomática de un deseo de cerrar la brecha regional como escollo de cara a un futuro incierto tras lo sucedido en Egipto. Más aún, su posterior elección como nuevo guía de la Hermandad siria (por lo que dimitió de su cargo previo), implica un mayor deseo de cerrar brechas, situando además a Hussam Gadban, de una generación más joven y con una visión más política que ideológica, como su segundo a bordo, tal y como se ha mencionado antes.

7.7. Conclusiones

Tras el casi total cierre de la brecha regional en las nuevas generaciones, el problema que subyace al desarrollo de la Hermandad es la gerontocracia endémica de la misma, fruto de décadas de exilio de un liderazgo en el que no se ha producido renovación alguna hasta los tímidos cambios de noviembre de 2014, y de las particulares circunstancias de supervivencia en las que se ha movido la Hermandad durante todo este tiempo. Sin embargo, en el liderazgo se tiende a priorizar el derrocamiento del régimen frente a la remodelación interna de la organización, con el objetivo aparente de estar en primera línea en una eventual transición o, incluso acaparar la alternativa política. Por el contrario, para muchos de los jóvenes superar este escollo era y sigue siendo perentoria precisamente para que la Hermandad se mantenga a

¹¹²⁸ Lo que supone un claro problema para Akyol, M. (2014). “Can Islamists Be Liberals?” En *The New York Times*, 14 de mayo. Este autor asegura que “el gobierno ha de proteger las libertades civiles, incluso ‘la libertad de pecar’, y limitar a quello que pretenden utilizar el poder del Estado para imponer sus valores sobre otros”. Si bien Shadi Hamid considera que los islamistas llegaron al poder relegando la sociedad y no para forzar un cambio en ella, su iliberalismo sigue siendo el escollo que impide integrar a las diversas tendencias sociales. Véase Hamid, Sh. (2014b): “The Future of Democracy in the Middle East: Islamist and Illiberal”. En *The Atlantic*, 6 de mayo. Disponible en: <http://www.theatlantic.com/international/archive/2014/05/democracys-future-in-the-middle-east-islamist-and-illiberal/361791/> [Consulta: 03/10/2014].

¹¹²⁹ Entre las mujeres fundadoras del partido está la ya mencionada Rafah Muhandis (jefa de la oficina de la mujer) y Rahida Al-Rashid (jefa de la oficina de recursos humanos).

¹¹³⁰ Hamid, S. (2014b). *Op. cit.*

flote. Algunos, incluso, llegaron a predecir una “revolución en la Hermandad”¹¹³¹, algo a todas luces poco probable y que en todo caso se traduciría en la defección de aquellos descontentos con su aún escaso margen de maniobra, como sucedió en Egipto.

La demanda de una mayor cuota de poder no responde –salvo excepciones- al simple deseo de llegar al poder, sino que es resultado del hecho de que estos jóvenes son los que se han hecho cargo de las redes sociales, de la elaboración de los órganos de prensa (destacando el papel femenino, que ha irrumpido con fuerza gracias a la incorporación de jóvenes de ambos sexos al inicio de la revolución) y la realización del trabajo humanitario sobre el terreno, entre otras cosas. No obstante, la labor más destacable para nuestro estudio es su inestimable contribución no solo a la difusión, sino también el desarrollo, y análisis conceptual del pensamiento de la Hermandad. En los últimos dos años, este se ha ido remodelando según la especial coyuntura, hasta el punto de cuestionar algunos de los presupuestos más asentados, bien *motu proprio*, bien permitiendo colaboraciones externas en los órganos oficiales de prensa de la Hermandad.

Ahora bien, dentro de esos cambios y de su apuesta por la opción democrática, no dejan de esbozarse rasgos del ‘iliberalismo’ moral y social que se asocia a todo movimiento islamista, especialmente en la libertad religiosa y el papel de la mujer. Iliberalismo que, en cierto modo, contrasta con el hecho de que se ha llegado incluso a negar la necesidad de establecer una ‘referencia islámica’ para el Estado, un síntoma de un progresivo abandono del énfasis en la identidad religiosa en la política, fruto de la coyuntura previa más que una característica originaria de la Hermandad. Y es esta separación de religión y política en cuanto a las funciones a desempeñar por la Hermandad la que precisamente lleva a los jóvenes a insistir en que la Hermandad ha de dedicarse a labores de enseñanza y prédica, para que la política sea meramente nacional y destinada al bien del país, para lo cual se habría creado teóricamente el partido Wa’d.

En consecuencia, si la revolución en Siria fue el desencadenante de un mayor papel de las nuevas generaciones en la Hermandad –que actuaron inicialmente sin pedir permiso alguno y como parte del pueblo más que como parte de la Hermandad-, parece que la revolución interna ha de abrirse paso, un proceso que ya ha comenzado, no solo en cuanto a las funciones, sino también en relación con el pensamiento. Esto es así debido a que son estos jóvenes los que recuperan el pensamiento de Siba’i tras el dominio de la generación post-Hama.

Ahora bien, el relevo y la reestructuración interna han de ponerse en relación con el precedente egipcio, cuya experiencia de gobierno ijuaní recibió varias críticas por parte de la Hermandad siria en relación a ciertas derivas autoritarias de las que hizo gala Mursi. En

¹¹³¹ Lefèvre, R. (2014) “A Revolution in Syria’s Muslim Brotherhood?”. En Carnegie Endowment, 23 de enero. Disponible en: <http://carnegieendowment.org/syriaincrisis/?fa=54287> [Consulta: 19/09/2014]. Esto parecía aún más inverosímil si se tienen en cuenta las palabras de Abu-I-Jalil, H. (2012). *Op. cit.*: 28, referidas a Egipto: “la verdad que sigo sin entender cómo los teóricos de la Hermandad y sus sheijs han dejado durante todos estos años que se mezcle la religión con la organización [...], hasta convertirse la rebeldía contra la Hermandad en una rebelión contra la religión, y la crítica a los líderes en una crítica a la religión”.

concreto, los Hermanos han visto la necesidad de una clarificación de su pensamiento e intenciones para evitar la identificación que muchos han establecido entre los Hermanos y el autoritarismo, o en su defecto, los golpes contra la democracia, dando alas a las corrientes más radicales, con las que se disputan el terreno. En consecuencia, aunque no fue inmediato, puede decirse que el golpe en Egipto actuó de catalizador de una renovación muy necesaria en diversos aspectos internos de la Hermandad y de una cimentación del compromiso con la democracia, además de la expansión de su pensamiento entre los grupos islamistas de carácter menos tolerante y que niegan la idea de democracia. Los Hermanos, pues, han establecido contactos –cuyo alcance es difícilmente calculable– con grupos islamistas a fin de elaborar una visión conjunta, poniendo especial énfasis en el concepto de ciudadanía, a partir de su fundamentación islámica. Con ello, desempeñan una labor destinada a lograr el establecimiento de unas bases para el futuro Estado sirio.

PARTE IV: CONCLUSIONES

Conclusiones:

A lo largo de este estudio se ha puesto de manifiesto la particularidad del caso de los Hermanos Musulmanes sirios en cuanto a su evolución ideológica y la dificultad de adscribirlos a categorías establecidas. Para ello, y dada la complejidad de la situación en Siria, la presencia de un amplio abanico de grupos islamistas y la profusión de estudios y análisis sobre este tipo de movimientos en los últimos años, se hacía perentorio cuestionar la validez de categorías demasiado amplia e indefinidas y determinar las similitudes y diferencias entre unos grupos y otros. Para ello, no obstante, este trabajo se ha enfrentado a una importante carencia de fuentes, dado el escaso interés que la rama siria de la Hermandad ha suscitado en la bibliografía al uso tras la masacre de Hama de 1982 y que solo a raíz de los actuales acontecimientos en el país ha comenzado a resurgir. Por tanto, este estudio se ha basado principalmente en fuentes primarias, en concreto los propios escritos de los protagonistas, escasamente explorados hasta la fecha. De forma particular, se ha hecho un exhaustivo examen de los órganos de prensa inaugurados durante la revolución iniciada en 2011, así como un seguimiento de sus declaraciones a distintos medios. Por otra parte, ante la falta de información en algunos aspectos o la ambigüedad de determinados postulados o términos, la bibliografía se ha completado con entrevistas y conversaciones con diversos líderes y miembros de la Hermandad y otros grupos opositores al régimen de Bashar al-Asad. Con ello, se ha elaborado un completo corpus bibliográfico que ha permitido extraer las conclusiones que a continuación presentamos, cuando la situación en Siria se mantiene enquistada y, en particular, los Hermanos Musulmanes siguen inmersos en un proceso de renovación de su cúpula dirigente. Mientras, los grupos políticos opositores mantienen sus rencillas y resulta difícil atisbar solución alguna al conflicto.

Mediante el uso de las fuentes arriba señaladas, el objetivo de esta tesis ha sido, pues, demostrar que, al menos, en el caso sirio, los movimientos islamistas han conocido en sus orígenes posicionamientos y propuestas de gobierno en las que el reconocimiento de las reglas del juego democrático y plural tiene un gran protagonismo. Con ello, se cuestiona la validez o concreción de determinadas categorías y conceptos utilizados al hablar de grupos islamistas o que insertan su visión política en el marco del islam, o al menos su uso generalizado como válido de manera universal. En concreto, la propuesta que aquí hemos presentado desmontaría el concepto de post-islamismo, que establece, según Asef Bayat, una 'reformulación ideológica consciente' en la que estos movimientos pasarían de centrarse en posturas más maximalistas y excluyentes a poner el acento en los derechos del ciudadano.

Uno de los principales problemas que presenta el concepto de post-islamismo es que no existe una definición concreta y consensuada de lo que es el islamismo en sí, por lo que resulta complejo establecer la frontera entre ambos conceptos. A esta dificultad ha de añadirse el rechazo por parte de la mayoría de 'islamistas' del término que se les aplica, optando por llamarse a sí mismos 'musulmanes', pues el islam, según su propia definición, abarca todos los aspectos de la vida, incluida por tanto, la política. Antes bien, sí se puede identificar un punto en común entre estos grupos que hace posible incluirlos en una misma categoría: el marco de

referencia islámico presente en sus postulados y el deseo de aplicarlo en un eventual control del Estado. A fin de cuentas, el proyecto islamista defiende un sistema político donde el islam tenga un papel principal en la elaboración de leyes y desempeño de las tareas de gobierno o dirección de la hacienda pública. Así, es comprensible que su proyecto mezcle de forma patente los ámbitos público y privado, síntoma de una característica importante que desarrolla con profusión Shady Hamid y que hemos podido comprobar en este estudio: el iliberalismo. Por tanto, cuando estos movimientos defienden el sistema democrático (defensa que algunos denominan post-islamismo), en general no se trata de una democracia liberal, sino de una iliberal y de carácter más procedimental (centrada en las elecciones y sus resultados) que sustantivo (con una serie de garantías inviolables al margen de quién gane las elecciones). Esto ha llevado en muchas ocasiones a cuestionarse el peligro de si esto se traduciría en “una persona, un voto, una vez”.

Al margen de los miedos de cara a una posible agenda secreta de los movimientos islamistas, las diferencias entre unos grupos y otros y el grado de peso del referente islámico en su proyecto es patente, y es, en muchas ocasiones, fruto de diferentes coyunturas de evolución y experiencia, como en realidad es habitual en partidos de cualquier signo. Con esto, puede afirmarse que el término islamismo abarca un amplio espectro de posibilidades, y de ahí la dificultad de elaborar una definición completa del mismo, una tarea más complicada aún con la introducción de la categoría de post-islamismo, ya que este concepto, por su propia semántica, presupone una evolución lineal.

El carácter evolutivo intrínseco al propio término, que plantea problemas analíticos, nos llevó a proponer una revisión del mismo para el particular caso de los Hermanos Musulmanes sirios, objeto de estudio principal de esta tesis. Estos, a diferencia de sus homólogos e inspiradores egipcios, comenzaron su andadura político-social participando en el parlamento post-independencia en la década de los cincuenta, en aras de la unidad nacional y en defensa del mantenimiento de un sistema republicano inclusivo, en el que se colaboraba con fuerzas de distinto credo político y religioso. De hecho, el programa del frente parlamentario en que se insertó Mustafa al-Siba'i, su fundador, era difícilmente calificable de islamista dada la práctica inexistencia de referencias al marco islámico: los sirios eran, en definitiva, post-islamistas *avant la lettre*.

Así, manteniendo importantes divergencias de opinión intrínsecas al movimiento, los Hermanos sirios optaron en la mayor parte de su etapa previa a la masacre de Hama de 1982, por una de las múltiples opciones que ofrece un término tan amplio como es el ‘islamismo’, o los ‘islamismos’: la opción democrática. Una opción esta que a punto estuvo de perderse en la vorágine de violencia de los años setenta y ochenta, y que se recuperó con fuerza *a posteriori*, en una especie de evolución circular y no lineal en la que se volvió al punto de origen, y que ha día de hoy se mantiene y desarrolla con profusión. Es por ello que esta tesis ha propuesto una nueva categoría: la opción democrática del islamismo. Esta categoría no presenta marcadores de tiempo ni presuposiciones acerca de su carácter homogeneizador: diversas tendencias de un mismo grupo pueden adoptarla en distintos momentos, porque se trata de eso, de una opción. Lo interesante además es que los Hermanos sirios en diferentes momentos de su historia e incluso en los episodios de enfrentamiento con el régimen y radicalización de

posturas, mantuvieron esa línea siempre activa. Por esto último, su caso se torna aún más interesante en la formulación de la categoría que se propone y de cómo se articula en diferentes períodos, según las constricciones contextuales. Por ejemplo, cuando el enfrentamiento con el régimen entró en su punto álgido, la crítica a este en las filas de la Hermandad -frente a lo sucedido en la Vanguardia Combatiente-, no se centró en la naturaleza confesional del régimen (es decir, en su adscripción alaui), sino en sus políticas contrarias al islam.

Si bien es cierto que ya la propia adscripción de Hadid a los Hermanos resultaba problemática y es sintomática de la porosidad de fronteras entre ambas organizaciones y 'opciones islamistas', el liderazgo de la Hermandad rechazó oficialmente la violencia como medio para tomar el poder. Como ejemplo, cabe recordar que, si fueron los Hermanos los que iniciaron negociaciones con el régimen para detener la escalada de violencia, finalmente la Vanguardia terminaría negociando también, a pesar de haber mantenido su rechazo formal al proceso. Precisamente, sería en estas negociaciones en las que los Hermanos anunciaron su postura en defensa de la libertad, y de la celebración de unas elecciones verdaderamente democráticas, en las que incluso concedían la posibilidad de ser juzgados por el pueblo por su papel en los sucesos. Es decir, a pesar de la coyuntura, mantuvieron la defensa de la democracia procedimental, en vez de optar por la vía armada como solución al conflicto, aunque sí la adoptaron en defensa propia, pero no convencidos de que fuera la más adecuada.

Dicha opción negociadora, no obstante, provocó divisiones en el seno de la Hermandad entre sus partidarios y detractores, de origen alepino y hamaui respectivamente. Estos últimos, además, se acercaron a Iraq, país con el que Siria guardaba una relación nada amistosa, y que rechazaba la opción negociadora. Sería allí donde se fraguara la Alianza Nacional para la Liberación de Siria, de efímera duración, no por tratarse de alianzas entre islamistas y laicos como podría parecer, sino por intereses partidistas, dado que los Hermanos negociaban con el régimen a espaldas de otros grupos. Así, aunque los postulados políticos de unos y otros eran ciertamente divergentes, el frente común fue clave para la colaboración, repitiendo el esquema de los primeros años tras la independencia cuando los Hermanos se insertaron sin problemas en el parlamento y convivieron con fuerzas de muy diferente naturaleza ideológica.

Esta inserción en el juego político con fuerzas a priori poco afines e repetiría con fuerza tras la llegada de Bashar al-Asad al poder y la falta de perspectiva de un cambio real en la primera década del siglo XXI. Es en esos años en los que puede situarse la verdadera *recuperación* de los postulados iniciales de la Hermandad tras los años de crisis. Destaca en este proceso la apuesta de la Hermandad por un Estado civil, término hartamente confuso y poco clarificador, que se define más en términos negativos (lo que no es), que positivos (lo que sí es), pero que laicos e islamistas han terminado por adoptar, aunque con diferentes matices. En el caso de los islamistas, es casi obligado anexarle "de referencia islámica", mientras que los primeros lo adoptan como sinónimo menos explícito y más aceptable socialmente que 'Estado laico'. En lo que ambos coinciden es en que se trata de un Estado gobernado por civiles, y no por hombres de religión ni militares.

Sin embargo, a pesar de este peculiar consenso en torno al término, la referencia islámica es el principal escollo entre los movimientos laicos, y los movimientos islamistas, ya que dicha referencia recoge en sí misma el iliberalismo intrínseco a estos grupos y su ideario. Todo, según su visión del Estado, ha de ir en consonancia –a pesar de definirse como sistema no teocrático- con la sharía o principios del islam en materia de legislación y gobierno, principios cuya indefinición en relación con diversas cuestiones es notoria. Ello necesariamente repercute en algunos de los postulados que se dicen defender, como la igualdad entre ciudadanos, ya que según qué interpretaciones, un musulmán no podría estar gobernado, por ejemplo, por un presidente no musulmán, o por una mujer, lo que chocaría también con la libertad individual. Sin embargo en los últimos años ha habido aperturas a determinados aspectos ideológicos antes rechazados casi por completo. En este aspecto, destaca la consideración y respeto del otrora portavoz oficial de los Hermanos, Zuhair Salim, del proyecto laico y su propuesta de liberación del ser humano, que nos han llevado a apodarlo 'islamista laico'. Más aún, el estallido de la revolución en Siria en 2011 ha acelerado la revisión de posturas, la disposición a la colaboración y una leve contestación interna de determinados presupuestos ideológicos (muchas veces relacionada con la división regional entre alepinos y hamauíes), como la propia 'referencia islámica'.

El documento más destacable en este aspecto es el Documento-Pacto Nacional de 2012. Lo interesante de ese documento que ha atraído una más bien escasa atención es precisamente la omisión de la 'referencia islámica', algo que para muchos miembros de las nuevas generaciones en particular no resulta llamativo porque, según aducen, el concepto de Estado civil encierra en sí lo que está en consonancia con los postulados del islam. En una línea similar se había pronunciado el tunecino Rashid al-Gannushi, que llegó a equiparar el Estado laico con el islámico¹¹³². Más interesante aún, Mustafa al-Siba'i apenas había dado importancia a este aspecto de la referencia islámica, y se había centrado en cuestiones como el parlamentarismo y el sistema republicano, lo que demuestra que los Hermanos no han abandonado nunca los postulados originales y se han mantenido en una espiral en que en unas ocasiones se ponía mayor énfasis en el carácter islámico de su programa y, en otras, se destacaba el interés nacional. No obstante, la tensión en torno a la referencia, por la que algunos abogan con profusión en defensa de su identidad musulmana, es sintomática de la otra gran brecha que divide a la Hermandad y que es la principal hoy: la generacional entre los que vivieron la represión de Hama y los que han nacido posteriormente o han vivido la mayor parte de su vida fuera del país.

Esta gerontocracia crónica de la organización apenas había recibido atención en el seno de la misma hasta las recientes elecciones de noviembre de 2014, en las que Hussam al-Gadbán, jefe de la oficina de jóvenes, pasó a ser segundo a bordo de la organización, un paso de relativa importancia cuyos efectos aún es pronto para valorar. Para las jóvenes generaciones este era un avance necesario para mantener a la Hermandad a flote en un contexto convulso de revolución y en el que la organización se disputa el terreno con otras fuerzas islamistas

¹¹³² Gannouchi, Rached (2014): "El Estado que llamáis laico, nosotros lo llamamos islámico". Entrevista realizada por Lucía El Asri. En *M'Sur*, 4 de junio. <http://msur.es/2014/06/04/rached-ghannouchi/> [Consulta: 28/01/2015].

mucho más efectivas en el ámbito militar y con presencia real en Siria. Precisamente, la gran aportación de estas incipientes generaciones ha sido la de fundamentar diversos conceptos del Estado moderno en términos jurídicos islámicos, además de establecer los paralelismos y divergencias entre la democracia y la *shura*, la primera de las cuales defiende la Hermandad como sistema de gobierno, mientras que la segunda es apoyada por las corrientes salafistas. Otra de sus aportaciones ha ido la insistencia en el origen islámico de la idea de ciudadanía, a la que otras corrientes islamistas como los salafistas no se refieren en absoluto, prefiriendo hablar de la comunidad de creyentes o del pueblo de forma más genérica. Desde las filas femeninas de la Hermandad, por otra parte, han surgido voces que cuestionan algunas ideas asentadas como las relacionadas con la posibilidad de que la mujer ejerza la *wilaya 'amma* o cargo más alto del Estado, un tema hasta ahora no expuesto. Así mismo, se ha comenzado a exponer la necesidad de que la mujer ejerza un papel político, que ha tendido a relegarse a un segundo plano frente a su labor doméstica y familiar.

En un ámbito más práctico, para muchos de los jóvenes resulta perentoria la separación de religión y política en cuanto a las funciones a desempeñar por la Hermandad, lo que en parte implica una separación entre ambos campos, algo que en cierto modo había hecho Siba'i, al dedicar sus esfuerzos a la construcción nacional, dejando de lado el proselitismo. Teóricamente, en respuesta a esta necesidad y una vez valorados los errores y aciertos de la experiencia egipcia, los Hermanos sirios terminaron por anunciar su papel en la creación del partido *Al-Wa'd*, como partido nacional independiente de la Hermandad y abierto a todos los integrantes del Estado.

Esta tesis además ha afirmado que existe una relación entre la aceleración en la renovación del pensamiento y el liderazgo, y el golpe militar en Egipto como factor catalizador del cambio, dado que los Hermanos sirios no dudaron en disociarse de algunas políticas adoptadas por el ex presidente Mursi -que calificaron de autoritarias- y del funesto destino de su gobierno. De hecho, no lamentaron el derrocamiento de los Hermanos como homólogos suyos, sino como gobierno democráticamente elegido. No obstante, es curioso que, frente a las críticas a las decisiones ejecutivas de Mursi no se haya puesto el énfasis en la similitud entre los Hermanos sirios y el tunecino Ennahda.

Ahora bien, la situación de los Hermanos Musulmanes sirios no deja de ser compleja y puede explicar en parte la omisión al caso de Ennahda en Túnez, partido que ciertos sectores salafistas han tachado de laico, retirándole la condición de partido adscrito al proyecto islámico. En Siria, a día de hoy, la relación de fuerzas sobre el terreno está a favor de los grupos islamistas y más concretamente de los salafistas y yihadistas, que rechazan la democracia y la idea de Estado civil, pues su deseo es la creación de un Estado islámico regido exclusivamente por la sharía. Sin embargo, estos grupos no han presentado un programa detallado de gobierno ni de instituciones, tal y como sucedió en la época de la Vanguardia Combatiente, algunos de cuyos líderes, como Mustafa Setmariam, han inspirado la actuación de la filial siria de Al-Qaeda, el Frente de Al-Nusra. Los Hermanos Musulmanes, que se postulan como nexo ideológico de unión entre el islamismo combatiente y las fuerzas políticas en aras de una colaboración, han establecido contactos con dichos grupos para lograr acercarlos a su forma

de pensar y entender la relación entre el islam y la democracia, algo parecido a lo que pretendían con el Programa de la Revolución Islámica que emitieron tres décadas antes.

En definitiva, lo que este escrito ha intentado demostrar es que los Hermanos Musulmanes nacieron adoptando la opción democrática (e iliberal) del islamismo como su seña de identidad, y no hablando de imponer leyes religiosas o llevar a cabo una revolución para erigirse con el poder en el país. Esa opción, que pudo haberse perdido en la vorágine de violencia de los setenta y ochenta en la que los Hermanos, voluntaria o involuntariamente, se vieron implicados, fue recuperada con éxito en los noventa y sobre todo al comienzo del presente siglo. Sin embargo, la falta de agilidad política de la Hermandad hace que se haya impuesto la necesidad de una renovación generacional con jóvenes que, partiendo de su pensamiento islamista, explican conceptos y los hacen suyos, cuestionan determinados axiomas y consideran, como Siba'i, que la referencia islámica no es la prioridad, sino el establecimiento de un Estado civil en el marco de un proyecto nacional, mientras se desarrolla una labor independiente de proselitismo. Así, los Hermanos Musulmanes en Siria constituyen una importante excepción al concepto de post-islamismo, además de responder a las definiciones de islamismo mucho más amplias en las que se insertan movimientos que ocupan un amplio espectro. Con ello, se prueba que la evolución de algunos movimientos islamistas hacia posturas políticas calificables de democráticas es un hecho, pero que no necesariamente se adoptan como resultado de una evolución. Al contrario, estas se perfilan como una opción dentro del amplio espectro del islam político y que como tal, puede adoptarse desde el principio: la opción democrática del islamismo.

Conclusions

This study has brought to light the particular case of the Muslim Brotherhood in Syria with regards to their ideological evolution and the difficulty of ascribing them to established categories. To that aim, and due to the complexity of the situation in Syria, the presence of a wide variety of Islamist groups and the outpouring of studies and analyses focused on this kind of movements in recent years, it had become peremptory to question the validity of certain categories, both too loose and indefinite, and to determine the similarities and differences among the groups usually included in them. However, this study has faced an important scarcity of sources resulting from the widespread lack of interest on the Syrian branch of the Brotherhood after the Hama massacre in 1982, a tendency which has only recently started to change, as a consequence of the current situation in the country.

Therefore, this study is mainly based on primary sources, more precisely, those written by the protagonists themselves, rarely explored up to date. In particular, their press and media outlets, which they inaugurated during the revolution that started in 2011, in addition to their public statements, have been thoroughly examined. On the other hand, due to the lack of information related to some specific aspects and the ambiguity in certain tenets or terminology used in their primary sources, these have been complemented with interviews and conversations with leaders and members of the Brotherhood, and other groups opposed to the Assad regime. With such material, which constitutes a very complete bibliographical corpus, the conclusions presented below have been drawn, at a time when the situation in Syria remains a stalemate and, more importantly, the Syrian Muslim Brotherhood leadership is still undergoing a renovation. In the meantime, other political opposition groups have not been able yet to solve their disputes, making it even more difficult to foresee a solution to the conflict.

By means of the above-mentioned sources, this dissertation has aimed at showing that, at least in the Syrian case, Islamist movements have adopted in their origins tenets and government proposals in which they acknowledged and defended the major rules of the democratic game. As a consequence, this study questions the validity and definiteness of certain categories and concepts commonly used when speaking of Islamist groups or those groups who frame their political vision within the Islamic worldview, or at least, it questions the use of those categories as universally valid terminology. In particular, what this dissertation presents challenges the concept of post-Islamism, which, in the words of Asef Bayat, represents a 'conscious ideological reformulation' in which these movements leave their previous maximalist and excluding tenets to focus on the rights of the citizen.

One of the main problems that the relatively new concept of post-Islamism presents is that there is no definite and agreed upon definition of what Islamism is, a fact that complicates the establishment of a frontier between both categories. To this difficulty, we must add the almost unanimous refusal among 'Islamists' to accept the application of this category to them. In fact, they prefer to be called 'Muslims', since Islam, according to their definition, encompasses all aspects in life, including politics. Nevertheless, there is a common aspect which allows us to include these groups in one same category: their will to apply an Islamic framework to the

State. As a matter of fact, the Islamist project seeks the establishment of a political system where Islam is the main source of legislation, and remains the utmost reference for all tasks related to the running of the government or the administration of the treasury. In this sense, it is understandable that, in their project, the private and public spheres are interrelated. This is symptomatic of an important characteristic of these groups and which has been very thoroughly studied by Shady Hamid: their illiberalism. As a consequence, when these movements claim to support the democratic system (a characteristic that some call post-Islamism), they usually do not mean a liberal democracy, but an illiberal one. Moreover, it usually has a procedural nature (that is, based on elections and their results) rather than a substantive one (which guarantees certain rights, regardless of who wins the elections). This has led many to fear the possibility of witnessing a "one person, one vote, only once".

The fears regarding a potential hidden agenda sought by Islamist movements notwithstanding, the differences among groups and the changing importance of the Islamic reference in their projects is very much evident. This, in most cases, results from the different contexts where they have developed their activities and the particularity of their experiences, a characteristic they share with other political parties of diverging ideologies. Taking this into consideration, this dissertation assumes that the concept 'Islamism' encompasses a wide spectrum of possibilities, which is the reason why it is so difficult to elaborate a complete definition of the term, a task made more difficult by the introduction of the category of post-Islamism, which, semantically speaking, implies a linear evolution.

The diachronic evolution implicit in this concept, which poses certain analytical problems, led us to suggest a revision, especially with regards to the Syrian Muslim Brotherhood, the main object of study in this dissertation. This group, contrary to its Egyptian counterpart, which inspired their creation, began its socio-political activity by participating in the first Parliament after independence during the 1950s, with a view to strengthening national unity and the preservation of an inclusive republican system. As a matter of fact, the program presented by the parliamentary front which Mustapha al-Siba'i, the founder of the SMB, was part of, was nowhere near an Islamist program due to the almost non-existence of references to the Islamic framework: the Syrian Brotherhood where, therefore, post-Islamists *avant la lettre*.

As such, despite suffering from internal opinion differences, before the Hama massacre of 1982, the Syrian Muslim Brotherhood chose, among the multiple options that the loose concept of Islamism or 'Islamisms' offers, the democratic option. An option that was about to be lost in the spiral of violence of the seventies and eighties, and which was later retrieved in a circular evolution, by means of which the Syrian Muslim Brotherhood went back to their origins. An option that today remains the central choice of the Syrian Brotherhood and which they keep developing. Bearing this in mind, this dissertation has presented a new category: the democratic option of Islamism. This category does not imply any temporal markers or previous assumptions regarding its homogenizing nature: different tendencies inside the same group can adopt it at different times, because it is nothing more than an option. What is interesting here is that for the Muslim Brotherhood in Syria, this line of action has always remained active, even during the episodes of fighting with the regime and the radicalization of some of their previously moderate tenets. Due to this fact, their case becomes extremely interesting

concerning the formulation of the category that we present here and how it articulates itself in different periods depending on the context. For example, when the struggle with the regime reached its peak, their criticism of the latter did not focus on its confessional nature (that is, its being alawite), but on its policies against Islam. This was not the case with the Fighting Vanguard, whose main criticism of the regime was articulated on sectarian terms.

Although it is true that Hadid's membership in the Syrian Brotherhood was problematic and a good example of the porosity of the frontier between both organizations and 'Islamist options', the Brotherhood leadership officially rejected violence as a means to achieve power. For instance, it is interesting to remind the reader that, while it was the Brotherhood who began to negotiate with the Syrian regime in order to stop the spiral of violence, the Vanguard eventually entered the process it had formerly rejected. And it was during these negotiations that the Syrian Brothers turned the defense of freedom into their main principle, in addition to the celebration of democratic elections in which they accepted the possibility of being judged by the people for their role in the violent events. That is, regardless of the circumstances, they preserved their defense of procedural democracy, instead of adopting the armed struggle as a solution to the conflict. In fact, they only adopted it as a means of self-defense, but not on the conviction that it was the most suitable for their aims.

The negotiating option, however, provoked internal divisions in the Syrian Muslim Brotherhood between those supporting it on the Aleppo side, and those opposing it on the Hama front. The latter, moreover, became close to Iraq, a country with which Syria kept a tumultuous relationship and which rejected all dialogue between the opposition and the regime in Syria. It was in that neighboring country that the National Alliance for the Liberation of Syria was established. Nevertheless, this was a very ephemeral venture, not because of its being based on an alliance between Islamists and secular forces as it might appear, but because of partisan interests, as the Syrian Brotherhood were negotiating with the regime behind the backs of the other groups. Thus, although the political and ideological tenets of both sectors were very different, the establishment of a common front was crucial to achieve collaboration and to attempt to overthrow the regime. In this way, they repeated the scheme of the first years after independence, when the Muslim Brothers had entered the Syrian parliament without reserves and shared their power with other political forces of very different ideological nature.

This participation in the political game with other forces, not suspicious of affinity with the Brotherhood, repeated itself after the advent of Bashar al-Assad to power and the absence of any real perspective of change in the first decade of the XXth Century. It is in these years when the *retrieval* of their original principles after the crisis took place. In this process, it is worth highlighting the Muslim Brotherhood's bid for a Civil State, a still unclear concept which is usually defined in negative terms (what it is not), and not in positive terms (what it is), but which both lay currents and Islamists have adopted with different nuances. In the case of the Islamists, it is almost compulsory to add "with an Islamic framework" to the term, while the others understand it as a less explicit and more acceptable synonym of "lay State". These obvious differences notwithstanding, both currents describe it as a State governed by civilians, and not the military or the clergy.

However, despite this peculiar consensus regarding this concept of 'Civil State', the main obstacle to a real agreement on its characteristics among secular and Islamist movements is the 'Islamic framework'. This is it because this framework encompasses the illiberal nature intrinsic to Islamist groups and their ideology. Everything, according to their vision of the State, should be in accordance with –although they define it as a non-theocratic system- the *sharia*, or the Islamic principles (a very loose concept itself), for both legislative and executive purposes. This inevitably affects some principles the Syrian Brotherhood claim to defend, such as equality among citizens, since, according to some interpretations, a Muslim cannot be governed, for example, by a non-Muslim, or by a woman: this contradicts individual freedom by constraining one's political activity. However, in recent years, there has been an opening regarding certain ideological aspects that had been totally rejected in previous years. In this sense, it is worth highlighting the consideration and respect shown by the ex Brotherhood spokesman, Zuhair Salim, towards the lay project as one of human liberation, which led us to nickname him a "lay Islamist". Moreover, the outbreak of the revolution in Syria in 2011 prompted the revision of the Syrian Muslim Brotherhood principles, the disposition towards collaboration and a slight internal contestation in certain ideological assumptions (many times related to the regional division between Aleppans and Hamawis), such as the 'Islamic reference' itself.

The most valuable document in this respect is the National Document-Pact of 2012. Worthy of mention in this document, which has been widely neglected by analysts, is the omission of the 'Islamic reference', which, for many members of younger generations in particular, is not important, as, according to them, the idea of a Civil State implies an agreement with Islamic tenets. This is almost similar to what Tunisian Rashid al-Gannoushid said when he identified the lay State with the Islamic State¹¹³³. More interestingly, Mustapha al-Sibai himself had not paid much attention to the Islamic reference and had focused on parliamentarism and the republican system. Therefore, the Brotherhood in Syria have not abandoned their original postulates and have kept revolving around a spiral where the focus has sometimes been placed more thoroughly on the Islamic character of their political program, than other times when the national interest was the main preoccupation. Nevertheless, the tension regarding this Islamic reference or framework, which some of them support as a means of protecting their Muslim identity, is symptomatic of the other great divide that the Syrian Brotherhood needs to cope with and which is the main one today: the generational cleavage among those who suffered the repression in Hama and those who were born afterwards or have lived most of their life outside the country.

This chronic gerontocracy of the organization had received little to none internal attention in its ranks until the elections of November 2014, in which Hussam al-Gadban, chief of the young members office, became the vice leader of the Syrian Muslim Brotherhood. However, it is still early to comment on the extent of this change and its effects. Nevertheless, for the younger generations this was a necessary achievement in order to preserve the integrity of the SMB in

¹¹³³ Gannouchi, Rached (2014): "El Estado que llamáis laico, nosotros lo llamamos islámico". Entrevista realizada por Lucía El Asri. En *M'Sur*, 4 de junio. <http://msur.es/2014/06/04/rached-ghannouchi/> [Consulta: 28/01/2015].

a difficult context of revolution in which the organization has to compete over territorial control with other Islamist forces that are much more effective in the military camp and have a real presence in Syria. In this sense, the most important contribution of these incipient generations has been the establishment of a legal Islamic explanation and basis for different concepts related to the modern State, in addition to the establishment of parallelisms and differences between democracy and *shura*, the first of which the Brotherhood supports as the best form of government, while the second is supported by Salafi currents who refuse, on principle, the term 'democracy'. In addition to this, the younger generations have insisted on the Islamic origin of the idea of citizenship, which other Islamist currents such as the Salafis don't even refer to, but speak of the community of believers (*umma*) or the people in a more general fashion. Regarding women, some have questioned widely accepted ideas related to the possibility of a woman holding the position of the *wilaya amma* or highest rank of the State, a topic never discussed until now. In a similar way, some female members have begun to express their will to play a more prominent political role, usually sided by their family and house chores.

In a more practical set of matters, for many young members, it is peremptory to draw a line of demarcation between the Brother's religious and political activities, which in some sense means the separation of both fields, something that Siba'i had done up to some extent when he directed all his efforts towards the aim of achieving national construction. Theoretically, to meet this demand and once the errors and successes of the Egyptian experience had been examined, the Syrian Muslim Brotherhood finally made their role in the creation of the *Wa'd* party public. This party is defined as a national one, independent from the Brotherhood and open to all the components of Syrian society.

This dissertation has also claimed that a relationship exists between the recent renovation of the Syrian Muslim Brotherhood's ideology and leadership, and the military coup in Egypt, which acted as a catalyst for such change. This claim is based on the fact that the Syrian branch of the Brotherhood did not hesitate in dissociating themselves from the policies adopted by ex president Mursi- which they identified as authoritarian- and the fatal destiny of his government. As a matter of fact, they did not condemn the overthrow of the Egyptian Muslim Brothers because of their ideological and organizational ties, but because they represented a democratically elected government.

At this point, it is important to note that the situation of the Syrian Brotherhood is quite complex at present time: the balance of power in Syria is tilted towards Islamist groups, and more especially, towards Salafis and Jihadis, who reject democracy and the idea of a Civil State, since their main aim is the establishment of an Islamic State, exclusively ruled by the sharia. However, these groups have not presented a detailed program of government or institutions, as it had been the case at the time of the Fighting Vanguard, some of whose leaders, such as Mutapha Setmariyan, have inspired the actions of the current Syrian branch of Al-Qaeda, the Nusra Front. The Syrian Muslim Brotherhood, who present themselves as the ideological nexus between Islamist brigades fighting on the ground and the political opposition represented by the National Coalition, have established contacts with the former in order to bring them closer to their thinking and their understanding of Islam and democracy, something

similar to what they attempted to do when they issued the Program of the Islamic Revolution three decades ago.

In conclusion, this dissertation has tried to prove that the Syrian Muslim Brotherhood adopted the democratic (and illiberal) option of Islamism as their sign of identity at their birth, and did not either support the imposition of religious laws or tried to take over the country. This option, which could have disappeared in the spiral of violence of the seventies and eighties, was retrieved with success in the nineties, and more precisely, at the beginning of the current century. Nevertheless, the lack of political agility in the Syrian Brotherhood ranks has brought to light the necessity of generational renewal whose symptoms are easy to infer: younger generations, from an Islamist perspective, are explaining their ideological concepts, questioning certain dogmas and considering, just like Siba'i, that the Islamic reference is not their priority, but the establishment of a civil State in the framework of a national project. This is being done in parallel to the development of an independent preaching activity, separated from the political domain. Therefore, the Muslim Brotherhood in Syria represents an important exception to the applicability of the concept of post-Islamism and brings new perspectives to the wider concept of Islamism. As a matter of fact, we have proved that the evolution of some Islamist movements towards what could be called democratic political stances is a fact, but that this is not necessarily the result of an evolution: those stances are an option included in the loose and indefinite concepts of political Islam and Islamism and, as such, they can be adopted since the very birth of a movement, group or party. This option is the democratic option of Islamism.

ANEXO I: Pacto de Honor Nacional de 2001¹¹³⁴:

(Ayudaos unos a otros a practicar la piedad y el temor de Dios, no el pecado y la violación de la ley. ¡Y temed a Dios! Dios castiga severamente) (Azora de la mesa servida 5:2)¹¹³⁵

En estos folios, los Hermanos Musulmanes de Siria presentan unas ideas preliminares sobre las bases de la acción política y sus parámetros.

Se trata de un documento a debatir, a fin de llegar a un pacto de honor nacional que decida el rumbo de la acción política en esta etapa tan sensible debido a los cambios políticos internacionales, regionales e internos (que afronta Siria). El tiempo en que un partido decía ser una nación ha terminado y lo mejor que puede hacer cualquier grupo político es ocupar su lugar en el mapa nacional, según el peso que le otorguen sus bases reales por medio de elecciones libres y transparentes.

LA INICIATIVA:

Nuestra iniciativa de presentar este documento nacional no impide que otros tengan su opinión acerca de cómo desarrollar este proyecto o de cómo cambiarlo, por medio del diálogo constructivo, para que disfrute de una mayor aceptación entre nuestro pueblo libre.

Y de ahí que lancemos una invitación abierta a todas las fuerzas políticas y personalidades públicas (intelectuales y culturales) para elaborar dicho pacto, pues todos tenemos el mismo derecho a participar en el diálogo nacional y nadie puede imponer su hegemonía sobre los demás. Quizá este diálogo sirva para aclarar ambigüedades, tender puentes o cerrar brechas, de cara a aunar posturas y lograr un ambiente más constructivo.

En primer lugar, todas las fuerzas políticas han de luchar por lograr que su presencia sea reconocida oficial y legalmente, de modo que puedan ejercer su labor nacional. Y quizá sea útil recordar que la legitimidad de estas fuerzas se desprende de su presencia real en el país, representada por sus bases, y no por una ley ni por un documento cuya tinta se ha borrado con el paso de los años.

LOS PRINCIPIOS:

La fe en el diálogo y la invitación al mismo no puede ser absoluta, ni tampoco nacer de la nada porque nosotros, los sirios, no somos una estrella que ha perdido su posición, o un asteroide que se ha salido de su órbita, sino que tenemos una presencia en los mapas del tiempo y la geografía. Por ello, nuestra llamada al diálogo se centra en una serie de principios cuyos límites han de ser respetados por la *umma* para no perder su existencia, su fuerza y su distinción.

El primero de estos principios es que el islam, con sus objetivos trascendentales, sus elevados valores y su legislación, conforma la referencia o marco civilizacional y la identidad propia de los hijos de esta *umma*, salvaguardando su existencia, definiendo su singularidad y dando forma al contenido de su discurso.

¹¹³⁴ <http://www.mokarabat.com/mo2-14.htm>

¹¹³⁵ Traducción de Julio Cortes (2005), Herder, Madrid: 106.

El islam, a ojos de los hijos de nuestra región árabe siria, ya sea como referencia religiosa o como adscripción civilizacional, engloba y une a todos los miembros de la patria, y salvaguarda su existencia.

El segundo principio es que nuestra región árabe siria pertenece al entorno árabe. Una adscripción esta que debe entenderse como la base para la construcción de una estrategia política futura, que se traduzca en un fortalecimiento de nuestros lazos y lleve a la *umma* hacia la unión. Todo ello dentro de unas políticas bien planteadas, de forma que no se quede en una idea o sueño.

En relación con esto, cabe señalar que el enfrentamiento entre la arabidad y el islam pertenece a una época pasada, en la que dominaban las reacciones negativas, la mala comprensión y la protección de la ideología hegemónica en el ámbito público en los años previos a la independencia.

Igual que la adscripción de nuestra región al islam como identidad y referencia no es perjudicial para la unidad nacional, su adscripción a la arabidad no comporta ninguna dimensión racista o prepotente, pues todos los hijos de la patria disfrutaban de su calidad de ciudadanos en la justicia, la hermandad, la igualdad y la convivencia histórica en los buenos y malos momentos que ha vivido la patria.

El tercer principio es que nuestras afirmaciones previas sobre la referencia o marco, la identidad y la adscripción no impiden que nos beneficiemos de las experiencias de otras naciones y de otros pueblos, además de lo que la época en que vivimos puede aportarnos. De hecho, estamos invitados, según los principios de nuestra civilización, a competir con otros para superarlos, guiándonos siempre por la sabiduría, estemos donde estemos, pues tenemos derecho a ella y estamos capacitados para usarla.

OBJETIVOS GENERALES:

Los abajo firmantes intentarán por medio de la acción política lograr los siguientes objetivos generales:

-El primer objetivo: Construir un Estado moderno:

El Estado moderno se concreta en la realidad palpable en una serie de características:

El Estado moderno es uno contractual basado en la voluntad consciente y libre, establecido entre el gobernante y el gobernado, y cuya forma contractual es una de las aportaciones que la sharía islámica ha dado a la civilización humana.

El Estado moderno se erige sobre las instituciones, desde la base hasta la cima, donde existe una separación de poderes cuya independencia está garantizada, pues en el Estado moderno no hay cabida para el monopolio de un individuo o partido.

En el Estado moderno también la soberanía de la ley es la que domina. Así, la seguridad de la sociedad está por encima de la seguridad de quienes gobiernan, sin que las leyes de emergencia ocupen el lugar natural de la soberanía de la ley.

El Estado moderno también es un Estado donde se garantiza la alternancia, pues de ahí deriva la palabra Estado¹¹³⁶, siendo las urnas la base para el establecimiento de la alternancia en el poder entre todos los hijos de la patria, que serán un ejemplo de la pluralidad y diferencia de opiniones. De este modo, se garantiza que las fuerzas políticas opositoras, junto con las organizaciones de la sociedad civil, vigilan y coartan a quien gobierna para que el Estado no caiga en un círculo de despotismo o en un pozo de corrupción.

Por último, el papel del ejército en el Estado moderno se centra en la defensa de la patria y en protegerla de toda agresión exterior, siendo el derecho de pertenecer a esta institución nacional un derecho público para todos los ciudadanos, según las bases de la igualdad y la justicia.

-El segundo objetivo: enfrentarse al desafío de la construcción general en los siguientes niveles:

La construcción del ser humano como individuo, educándolo, despertando su conciencia, dirigiendo su comportamiento y aumentando su compromiso en una época en que los vientos de la globalización feroz soplan con fuerza contra el alma del ser humano, su singularidad y su adscripción.

La construcción de la sociedad solidaria en la que dominen el amor, la hermandad, y el espíritu de justicia social en sus dos vertientes: original (que se basa en la colaboración personal) y contemporánea (por medio de organizaciones e instituciones).

La construcción de las organizaciones de la sociedad civil con sus responsabilidades políticas, sociales, económicas, culturales y profesionales, que jueguen su papel de protección y guía de la sociedad.

La construcción del espíritu de superación y de aceptación de retos, para enfrentarse a la pereza, la laxitud o los estilos de vida consumistas.

La construcción de los sistemas y mecanismos que ayuden a explotar y proteger las riquezas de la patria y aumentar el dinero público.

La construcción de planes de desarrollo público para sacar a la región siria del círculo de deuda, de las cadenas del Fondo Monetario Internacional y de las condiciones impuestas por el nuevo orden mundial.

-El tercer objetivo: enfrentarse al desafío sionista:

El proyecto sionista, con sus dimensiones militar, política, económica y cultural, constituye el mayor peligro que amenaza a nuestra *umma*, y nuestra región, y precisa de todas nuestras fuerzas para enfrentarnos a él, pues se trata de un proyecto de hegemonía sobre el ser humano, la tierra y la riqueza.

¹¹³⁶ "Estado" (dawla) comparte raíz con la palabra "alternancia" (tadawul), al derivar de la combinación trilitera *d-w-l*.

Los abajo firmantes confirman la identidad árabe de Palestina y el derecho del pueblo palestino de retornar a su tierra y casas, decidir su destino y construir su Estado independiente.

Del mismo modo, los abajo firmantes, se niegan a renunciar al territorio sirio ocupado y colaborarán para recuperarlo.

Los firmantes de este documento diseñarán los planes, programas y mecanismos adecuados para resistir contra el proyecto sionista en todas sus dimensiones, a fin de reforzar las políticas de boicot y detener los procesos de naturalización y diálogo, insistiendo en rechazar una paz que dé potestad al enemigo sobre la tierra, la riqueza y la voluntad humana.

-El cuarto objetivo: el avance en pos de la unidad árabe:

Los esfuerzos de cara a lograr la unidad árabe sobre bases sólidas a partir de los lazos sociales, culturales, económicos y políticos son un deber *shar'i* (relativo a la shari'a) y una necesidad nacional. Y hasta que se den las condiciones objetivas para esta unidad, es preciso trabajar para recuperar la solidaridad árabe y superar todas las diferencias, abriendo las fronteras entre los países árabes y estableciendo un mercado árabe común para aumentar las relaciones inter-árabes y situarlas al nivel de los desafíos políticos, económicos y culturales a los que se enfrenta la *umma*.

BASES Y COMPROMISOS:

Los abajo firmantes sostienen:

1. Que el ciudadano libre y con dignidad es la base para la construcción del Estado moderno, y ninguna reforma política, económica o social puede lograrse si no es por medio del respeto al ser humano, además de la protección de sus derechos humanos, civiles y políticos. De ahí nace su derecho a la participación en el diseño del presente y el futuro de la patria.
2. Que la ciudadanía implica derechos y deberes y que la participación constructiva en la toma nacional de decisiones, en la protección de la patria y en su construcción y desarrollo es un deber patriótico que nadie tiene derecho a arrogarse como exclusivo.
3. Que la diferencia entre las visiones, opiniones y posturas de la gente es habitual en la historia de la Creación y una realidad de la existencia humana, y que esta diferencia es legítima y ha de tenerse en cuenta, mientras se mantenga en el marco de los principios nacionales, siempre que sea bienintencionada y tenga utilidad (*Todos tienen una dirección adonde volverse. ¡Rivalizad en buenas obras!*¹¹³⁷, *azora de la Vaca, aleya 148*).
4. Que la expresión "los seres humanos son iguales como los filamentos de un cepillo de dientes" resume el principio de igualdad entre las personas que nuestra sharía y civilización tuvieron el honor de ofrecer al mundo, y que esta igualdad desarrolla la unidad nacional, que es la base más sólida para la construcción del país.

¹¹³⁷ Traducción de Julio Cortes (2005), Herder, Barcelona: 25.

5. Que el reconocimiento del otro en el nivel nacional (ya sea en el ámbito de la creencia, la política, el pensamiento o la cultura) es un pilar fundamental del pensamiento y el progreso. La historia ha probado el fracaso de las políticas de erradicación y exclusión, pues nadie puede borrar al otro o negarlo.

6. Que el diálogo constructivo es el medio más adecuado para tratar con el otro y entenderlo, tendiendo puentes de conocimiento mutuo, acercamiento y comunicación. Así, el diálogo positivo ha de afirmar los puntos comunes y limitar y estrechar las diferencias.

7. Que toda diferencia en las visiones generales, la política y las decisiones determinantes será arbitrada por las urnas de forma libre y transparente, o por las instituciones del Estado nacidas de esas mismas urnas, o por el poder judicial justo e independiente.

8. Que hay una diferencia total entre el concepto de Estado (territorio, pueblo, poderes y leyes) y el concepto de gobierno (poder ejecutivo), por lo que advierten de los peligros de que el poder ejecutivo y la seguridad acaparen los ámbitos del Estado.

Los abajo firmantes se comprometen a:

1. Enfrentarse a los desafíos exteriores impuestos a la patria, sea cual sea su origen o forma, con espíritu constructivo y sacrificándose por la protección de la nación, su seguridad y su orgullo.

2. Anteponer el interés último de la patria a los intereses personales y particulares en todos los debates políticos aunque ello implique una gran renuncia en lo que se refiere al interés personal.

3. Ejercer su papel en la vida pública con total transparencia y enfrentarse a todas las causas e injerencias que llevan a la degradación del trabajo nacional. Esta claridad engloba los principios, los programas, las políticas, las actividades y las relaciones.

4. Hacer uso de los mecanismos y medios de la actividad política democrática, afirmando el derecho de todos a beneficiarse de las posibilidades que ofrece el Estado para aclarar sus posturas, defender sus visiones y proponer sus programas.

5. Rechazar la violencia como medio, porque las soluciones securitarias a los problemas del Estado y la sociedad y el ejercicio de la violencia por parte del poder ejecutivo son la antesala de la corrupción. No obstante, los firmantes de este documento, diferencian entre el terrorismo internacional como un medio de atemorizar y que pretende una provocación política y las formas de resistencia nacional a las que recurren los pueblos para defender sus derechos y lograr la victoria de sus causas.

6. Colaborar en pro de la protección de los derechos humanos y del ciudadano a nivel individual, así como de cara a ayudar al oprimido. Igualmente, se comprometen a proteger a la mujer y sus derechos, afirmando su igualdad con su hermano el hombre en todos los supuestos civiles, humanos y cívicos.

7. Los abajo firmantes comprenden que para lograr los objetivos generales de este pacto es preciso proceder de forma gradual y con responsabilidad, puesto que conocen la coyuntura actual y sus exigencias, insistiendo al mismo tiempo en que es necesario tratar rápida y globalmente el dossier humanitario en todas sus dimensiones.

(Di: ¡Allá vosotros! Dios verá vuestras obras, así como su Enviado y los creyentes. Se os devolverá al Conocedor de lo oculto y de lo patente y ya os informará él de lo que hacíais¹¹³⁸. Azora del Arrepentimiento, aleya 104)

Londres, 12 de Safar de 1422/3 de mayo de 2001

Hermanos Musulmanes de Siria

¹¹³⁸ Traducción de Julio Cortés (2005), Herder, Madrid: 202

ANEXO II: La Siria que queremos, anexo al Programa político para la Siria del futuro de 2004¹¹³⁹.

Queremos una Siria en la que gobiernen la verdad y la justicia, una Siria en la que el ciudadano, sintiéndose seguro, participe activamente en la construcción de su nación y en la protección de sus creencias, para recoger él mismo los frutos de su progreso y florecimiento.

Queremos que sea un país con una identidad árabe islámica, pues el islam es religión y civilización para el ciudadano musulmán y una identidad civilizacional para el ciudadano no musulmán.

Queremos que sea un país donde todos disfruten, bajo la ley de Dios el Altísimo, de su capacidad de elección.

Queremos que sea un país en el que se haga realidad la unidad nacional y se repela el extremismo sectario, un lugar donde convivan las distintas religiones, sectas y etnias en pro del más alto interés nacional.

Queremos un país que crea en el derecho a la participación política y la creación de partidos en el marco de la Constitución, donde la elección libre y transparente sea la base para la alternancia en el poder, sin despotismo ni derramamiento de sangre.

Queremos que sea un país donde se prohíban el absolutismo y el despotismo, un Estado que se base en las instituciones judiciales y de vigilancia, y donde las bases de gobierno no se establezcan por coacción, sino mediante la elección popular.

Queremos que sea un país en el que se acaben las luchas entre las corrientes islámicas y nacionalistas, y donde todos compitan solo por aquello que va en el interés de la patria y de su identidad árabe e islámica.

Queremos que sea un país donde la corriente islámica y todas las corrientes nacionalistas jueguen un papel activo en la construcción de la comunidad (la *umma*) y la patria sin marginaciones ni exclusiones.

Queremos que sea un país donde florezca la economía y en el que la repartición de riquezas sea justa. Un país donde el ciudadano tenga derecho a la educación, la vivienda, la atención médica, el trabajo y la seguridad social en caso de incapacidad o vejez.

Queremos que sea un país donde todos sean iguales ante la ley, sin que nadie goce de inmunidad ante la ella, sea presidente o presidido.

¹¹³⁹ El texto está disponible en: <http://goo.gl/y1DDRi>

Queremos que sea un país donde gobierne la ley y donde la seguridad de la sociedad esté por encima de la preservación del poder, un país donde las leyes de emergencia no ocupen el lugar de las leyes ordinarias.

Queremos que sea un país donde las mujeres sean hermanas de los hombres, a los que son iguales en su dignidad humana y con quienes se complementan en sus funciones y obligaciones.

Queremos que sea un país dotado de un ejército nacional al que todo ciudadano tenga derecho a pertenecer, según sus capacidades y cualificaciones, y que no esté restringido a un único sector social.

Queremos que sea un país que salvaguarde el potencial nacional y atraiga el potencial de aquellos que han emigrado y de otros árabes.

Queremos que sea un país donde dominen los procedimientos administrativos modernos y donde los medios desarrollados por la revolución tecnológica e informática se utilicen en las escuelas, universidades, instituciones de investigación científica y las instituciones públicas y privadas.

Queremos que sea un país con métodos educativos que refuercen la identidad árabe e islámica, algo necesario para el renacimiento. Un país donde las futuras generaciones se eduquen en el enaltecimiento y fortalecimiento del valor de la libertad y la responsabilidad. También deben concienciarse del apoyo a los oprimidos, la defensa de los derechos humanos y las bases del diálogo. Dicha educación ha de garantizar la convivencia en la diferencia y la protección contra el recurso a la violencia como medio para poner fin a la divergencia.

Queremos que sea un país donde los medios de información trabajen con libertad y que apoye y refuerce las libertades de expresión, pensamiento, creación y desarrollo. Un país en armonía con la identidad cultural y civilizacional de la comunidad.

Queremos que sea un país que se comprometa de verdad con las cuestiones de la comunidad islámica y la patria y se enfrente al proyecto sionista en la Palestina ocupada.

Queremos que sea un país con un proyecto árabe e islámico exitoso, que parta de la unidad nacional para lograr una colaboración regional, árabe e islámica donde todos se complementen.

Queremos que sea un país que trabaje por el fortalecimiento de la cooperación internacional como intercambio de intereses entre los pueblos y una manera de apoyar la paz mundial basada en la justicia.

Queremos que sea un Estado que algún día pase a formar parte de los Estados Árabes Unidos, donde todos nos complementemos para fortalecer a nuestra *umma* en todos los ámbitos y aumentar nuestra energía constructiva y liberadora.

Queremos que sea un Estado que, a fin de lograr la unidad islámica, busque la coordinación, el acercamiento, la creación de bloques y la integración; un Estado que aspire a ser parte de los Estados Islámicos Unidos, para lograr con ello el equilibrio, la estabilidad y la paz mundial, garantizando a nuestra comunidad islámica sus intereses, reforzando sus capacidades y su posición, y haciendo de ella un socio principal en las decisiones internacionales.

Por último, No podemos más que decir que las ideas y programas incluidos en este proyecto islámico exigen una aplicación práctica en la realidad para poder servir positivamente a la Siria del futuro.

Los Hermanos Musulmanes asumen su responsabilidad de comenzar con la ejecución práctica de este proyecto, por lo que exigen a todos que asuman también sus responsabilidades tendiendo una mano a aquello que hace bien a la patria y a los ciudadanos de Siria en un ambiente de libertad y competencia democrática honrada.

ANEXO III: Documento-Pacto para la Siria del Futuro¹¹⁴⁰, publicado en marzo de 2012:

En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso,

Por una patria libre y una vida digna para todos los ciudadanos, por todos los sirios, en esta etapa determinante de la historia de Siria, cuando el alba nace del útero del sufrimiento y el dolor de los héroes de Siria –hombres, mujeres, jóvenes, niños y ancianos- que dirigen una revolución nacional en la que todos los componentes de nuestro pueblo toman parte, los Hermanos Musulmanes de Siria presentamos este documento y este pacto a todos los hijos de nuestra patria. Lo hacemos partiendo de los principios de nuestra religión islámica, basada en la libertad, la justicia, la tolerancia y el aperturismo, y lo presentamos como un pacto que garantiza los derechos y como un documento que elimina los miedos, a fin de tranquilizar a las distintas partes y sembrar la confianza y la satisfacción.

Este pacto y documento representa una visión nacional y unos denominadores comunes que los Hermanos Musulmanes de Siria adoptan y presentan como base para un nuevo contrato social, que ponga las bases de una relación nacional de carácter contemporáneo y que garantice la seguridad entre todos los componentes de la sociedad siria, sea cual sea su religión, confesión, etnia o corriente de pensamiento y política.

Los Hermanos Musulmanes se comprometen a trabajar para que Siria sea:

1. Un estado civil moderno, basado en una Constitución civil que emane de la voluntad del pueblo sirio, redactada por una Asamblea Constituyente, por consenso, elegida libremente y de forma transparente. Una Constitución que proteja los derechos fundamentales del individuo y la comunidad de cualquier arbitrariedad o exceso, y que garantice la representación justa de todos los componentes de la sociedad.
2. Un Estado democrático, plural y basado en la alternancia, según los principios más elevados a los que ha llegado el pensamiento moderno, y con un gobierno republicano parlamentario en el que el pueblo elija a sus representantes y gobernantes por medio de las urnas en elecciones libres, justas y transparentes.
3. Un Estado basado en la ciudadanía y la igualdad en la que todos los ciudadanos sean iguales al margen de las diferencias étnicas, religiosas, sectarias o de pensamiento. Un Estado basado en el principio de ciudadanía, que es la base de los derechos y los deberes, en el que todo ciudadano tenga el derecho de llegar a los más altos estamentos, según sus capacidades y sus resultados en las elecciones. Un Estado en que hombres y mujeres sean iguales en dignidad humana y civil y en el que la mujer goce de todos sus derechos.
4. Un Estado comprometido con los derechos humanos -tal y como los ratificaron las leyes celestiales y los documentos internacionales. Derechos tales como la dignidad, la igualdad, la libertad de pensamiento y expresión, la libertad de credo y práctica religiosa, la libertad de prensa, la libertad de participación política, la igualdad de oportunidades, la justicia social, y la satisfacción de las necesidades básicas para una vida digna. Un Estado en que ningún

¹¹⁴⁰ <http://goo.gl/h3jRp> [Consulta: 18/04/2014]

ciudadano sea molestado por su creencia o religión, ni reciba ningún tipo de presión, un Estado que rechace la discriminación y prohíba y penalice la tortura.

5. Un Estado basado en el diálogo y la participación, y no la polémica, la exclusión o el dominio de unos sobre otros, y en el que todos sus componentes participen en condiciones de igualdad para construirlo y protegerlo, además de gozar de sus riquezas y bienes. Un Estado en que todos los ciudadanos se comprometan a respetar los derechos de todos los componentes étnicos, religiosos y sectarios y la particularidad de cada uno de ellos en todas sus dimensiones civilizacionales, culturales y sociales, además de respetar su derecho a expresar dicha particularidad, considerando que la diversidad enriquece y que es resultado de una larga historia de convivencia en el marco de la tolerancia humana digna.

6. Un Estado en que la soberanía la detente el pueblo, por lo que sea él quien toma las decisiones y elija el camino hacia el futuro, sin que un gobernante dictatorial, un partido único o un grupo dominante lo hagan por él.

7. Un estado que respete las instituciones, y se base en la separación de los poderes legislativo, judicial y ejecutivo, cuyos responsables estén al servicio del pueblo y cuyas prerrogativas y mecanismos de control estén definidos en la Constitución. Un Estado en que las fuerzas armadas y los servicios de seguridad se dediquen a proteger a la patria y al pueblo, y no a proteger a las autoridades o a un régimen, por lo que no han de entrometerse en la competición política entre los partidos y las fuerzas nacionales.

8. Un Estado que huya del terrorismo y luche contra él, que respete los pactos, documentos y acuerdos internacionales y que sea un factor de estabilidad en su entorno regional e internacional. Un Estado que establezca relaciones de paridad con sus hermanos, empezando por el vecino Líbano, cuyo pueblo ha sufrido –igual que el pueblo sirio- las desgracias del régimen de la corrupción y la dictadura. Un Estado que trabaje para lograr los intereses estratégicos de su pueblo y para recuperar las tierras ocupadas por todos los medios legítimos, y que apoye el legítimo derecho de su hermano el pueblo palestino.

9. Un Estado donde la justicia y la ley sean soberanas, y donde no haya lugar para los rencores ni las venganzas, incluso contra aquellos cuyas manos se hayan manchado con la sangre del pueblo, sean del sector social que sean, pues su derecho es tener juicios justos ante un tribunal íntegro, libre e independiente.

10. Un Estado donde los hijos de la gran familia siria estén unidos por la colaboración, la ayuda mutua y el amor en el marco de un pacto nacional global. Un Estado donde no tengan cabida los pretextos falsos en los que se ha apoyado el régimen de la corrupción y la dictadura para enfrentar a unos contra otros para mantener su gobierno y su dominio sobre todos los ciudadanos.

Esta es nuestra visión y nuestra aspiración para el mañana, y este es nuestro pacto y nuestro documento ante Dios, ante nuestro pueblo y ante todo el mundo. Una visión que hoy afirmamos tras una intensa historia de acción nacional que ha durado décadas desde que la Hermandad fue fundada por el doctor Mustafa al-Siba'í en 1945. Una visión cuyos rasgos ya

habíamos presentado claramente en el Pacto de Honor Nacional en 2001, en nuestro proyecto político de 2004 y en los documentos oficiales que la Hermandad tiene como base en lo referente a las diversas cuestiones sociales y nacionales.

Abrimos nuestros corazones y tendemos nuestras manos a todos nuestros hermanos y compañeros en la querida patria, para que esta ocupe su justo lugar entre las sociedades humanas civilizadas.

(Ayudaos unos a otros a practicar la piedad y el temor de Dios, no el pecado y la violación de la ley. ¡Y temed a Dios! Dios castiga severamente) (Azora de la mesa servida 5:2)¹¹⁴¹

Hermanos Musulmanes de Siria

25/03/2012

¹¹⁴¹ Traducción de Julio Cortes (2005), Herder, Madrid: 106.

ANEXO IV: Pacto de Honor Revolucionario de las Facciones Combatientes, publicado el 5 de mayo de 2014¹¹⁴²

Las facciones combatientes, conscientes de la gravedad de la situación por la que pasa nuestra bendita revolución y con el objetivo de unir filas en el marco de una colaboración que sirva a la revolución siria, se comprometen a defender lo siguiente:

1. Que los principios y reglas de nuestra acción revolucionaria parten de lo estipulado por nuestra religión verdadera (*hanif*), lejos del extremismo y la exacerbación religiosa.
2. Que la revolución armada siria tiene como objetivo político el derrocamiento del régimen, con todos los que lo representan y lo mantienen y que serán presentados ante un juicio justo en que no dominen la venganza y el rencor.
3. Que la revolución tiene como objetivo militar el régimen que ha ejercido el terrorismo contra nuestro pueblo con sus fuerzas del ejército regular, así como otras fuerzas militares, además de aquellos que los apoyan en calidad de mercenarios provenientes de Irán, Hezbollah, la Legión de Abu al-Fadl al-Abbas, y todos los que atacan a nuestra gente y los consideran infieles como Daesh. Esta acción militar se limita al territorio sirio.
4. Las acciones destinadas a derrocar al régimen son acciones en las que participan todas las fuerzas revolucionarias. Conscientes de las dimensiones regional e internacional de la crisis siria, aceptamos reunirnos y colaborar con las partes regionales e internacionales que se solidaricen con la tragedia que vive el pueblo sirio, si ello va en beneficio de la revolución.
5. Que el mantenimiento de la unidad territorial siria y la prohibición de todo proyecto que la divida es un principio revolucionario innegociable.
6. Que nuestras fuerzas revolucionarias se apoyan en el potencial sirio para llevar a cabo su acción, y creen que es preciso que la decisión política y militar en la revolución sea exclusivamente siria, por lo que rechazan toda dependencia del exterior.
7. Que el pueblo sirio tiene por objetivo la creación del Estado de la justicia, la ley y la libertad, al margen de las presiones y los dictados.
8. Que la revolución siria es una revolución con ética y valores que pretende lograr la libertad, la justicia y la seguridad para todos los que conforman el tejido social sirio, incluyendo a todas las partes confesionales y étnicas.
9. Que la revolución siria se compromete a respetar los derechos humanos que defiende nuestra religión verdadera (*hanif*).
10. Que rechazamos la política del régimen de atacar a los civiles con todo tipo de armas, incluidas las armas químicas, e insistimos en nuestra política de dejar al margen del enfrentamiento a los civiles, y en que no tenemos ni utilizaremos armas de destrucción masiva.

¹¹⁴² El texto está disponible en: <http://www.almoslim.net/node/209955> [Consulta: 18/05/2014]

11. Que todo lo que se recupere de manos del régimen es propiedad del pueblo sirio, y las fuerzas revolucionarias lo utilizarán para hacer realidad la demanda del pueblo sirio de derrocar al régimen.

A tenor de lo anterior, invitamos al resto de fuerzas sobre el terreno en Siria a que firmen este comunicado para ser un solo cuerpo en nuestros esfuerzos por derrocar al régimen.

Firmado:

Unión Islámica de los Soldados de Siria

Legión de Al-Sham

Ejército de los Muyahidines

Legiones del Furqan

El Frente Islámico

ANEXO V: Comunicado fundacional del Partido Nacional de la Justicia y la Constitución¹¹⁴³:

Teniendo en cuenta el momento histórico que vive nuestra querida patria siria estos días, un momento que comenzó con la revolución de nuestro heroico pueblo a mediados de marzo de 2011 para lograr la libertad y la dignidad, y para liberarse del despotismo y la corrupción...

A la luz de las confluencias políticas, la polarización local, árabe e internacional y la dudosa orientación de las políticas internacionales...

En estos momentos dolorosos por los que atraviesa la revolución siria, cuando se intensifica la lucha entre las fuerzas populares que anhelan la libertad y la dignidad, y la fuerzas del despotismo y la dictadura, y ante el sufrimiento de nuestro pueblo que vive horrores insoportables y sin parangón en la historia...

Partiendo de nuestra profunda fe en la necesidad de trabajar con firmeza de cara a la construcción de un Estado civil sirio, cuyo pilar sea el principio de ciudadanía, a fin de que todos gocen de igualdad al margen de su confesión, etnia, u orientación política o de pensamiento, y que sus derechos y su libertad de expresión de sus ideas y creencias queden garantizados...

Dada nuestra firme convicción de que la pluralidad política y el principio de que la alternancia en el poder por medio de las urnas garantiza que no se vuelva a caer en la dictadura política...

Y dada nuestra visión del islam como método, cultura, historia, factor de renacimiento, motor de fuerza de trabajo y construcción, y como marco ético de los valores de justicia e igualdad...

Nosotros en el Partido Nacional de la Justicia y la Constitución (*Wa'd*, promesa) anunciamos – desde nuestra querida patria Siria- el inicio de las actividades de nuestro partido, que ha adoptado un programa de trabajo realista para apoyar la revolución de nuestro heroico pueblo sirio. Dicho programa pretende participar en el deseado proceso de cambio y en la construcción de un Estado sirio moderno sobre la base de la ciudadanía y la pluralidad política. Por ello, nuestro partido ofrece su ayuda a todas las fuerzas políticas sirias para construir la Siria del futuro.

Nuestro Partido Nacional de la Justicia y la Constitución (*Wa'd*), después de asentar sus bases políticas y de pensamiento, y de completar su estructura organizativa, además de celebrar su conferencia fundacional en Estambul entre el 25 y el 27 de julio de 2013, se presenta como un partido sirio patriótico e independiente, apoyado en una referencia islámica moderada (*wasatiyya*), que trabaja para cimentar los principios de la libertad y la justicia por medios democráticos.

Nuestro partido anuncia también su inserción en las actividades políticas que se están desarrollando de cara a diseñar el futuro del país, y que así se hagan realidad los intereses de nuestro pueblo y los principios de su gloriosa revolución. Nuestro partido no escatimará esfuerzos para ayudar a esta revolución en todo lo que pueda, ni se detendrá antes de que

¹¹⁴³ Disponible en: <http://www.wadsy.org/?p=2215> [Consulta: 08/02/2015]

nuestro pueblo recupere su dignidad. Así mismo, trabajará para hacer realidad la unidad nacional por medio de un diálogo transparente, intentando cerrar las heridas que ha dejado abiertas la dictadura de la etapa pasada, y apoyando a las fuerzas revolucionarias a fin de que se reconozcan entre sí y aúnen sus voluntades y banderas.

La eternidad para nuestras víctimas inocentes, y la victoria y la libertad para nuestro heroico pueblo.

Viva Siria Libre

Comité ejecutivo del Partido Nacional de la Justicia y la Constitución (*Wa'd*)

01 de junio de 2014

BIBLIOGRAFÍA:

FUENTES PRIMARIAS

Entrevistas realizadas por la autora, ordenadas por orden alfabético por apellidos

1. Aachi, Assaad: Ex miembro de la Coalición Nacional y actual director de la Unidad de Coordinación de Asistencia en Gaziantep:
-Beirut, 4 de abril de 2013.
2. Al-Amin, Ali: Periodista experto en relaciones suníes-chiíes libanés, director de *Al-Majallah al-Yanubiyya*:
-Beirut, 13 de marzo.
3. Al-Arbawi, Nur al-Din: Miembro del buró político de Ennahda:
-Túnez, 7 de diciembre de 2011.
4. Al-Bayanouni, Ali Sadr al-Din: Ex líder de la Hermandad y miembro ex miembro de la Coalición Nacional para las Fuerzas de la Revolución y la Oposición Sirias:
-Londres, 1 de agosto de 2011.
-Estambul: 13 de agosto de 2014.
5. Al-Hajj, Abd al-Rahman: Opositor sirio especializado en corrientes islamistas:
-Conversación telefónica: 3 de junio de 2012.
6. Al-Hashimi, Hassan: Miembro del buró político de la Hermandad:
-Telefónica: 25 de junio de 2013.
-Telefónica: 11 de julio de 2013.
-Estambul, 16 de agosto de 2014.
7. Al-Jamali, Najwa: Activista de Homs, encarcelada por su actividad durante un mes en Siria:
-Beirut, 2 de marzo de 2013.
8. Al-Masry, Ibrahim: Secretario general de la Yama'a Islamiyya libanesa:
-Beirut, 31 de enero de 2013
-Beirut, 21 de febrero de 2013.
9. Al-Olabi, Ibrahim: Joven miembro de la Hermandad activo en la redacción de *Al-Ahd* y *Al-Fachr*:
-Telefónica, 27 de septiembre de 2013.
-Estambul, 14 de agosto de 2014.
10. Alony, Tayseer: Periodista de Aljazeera de origen sirio:
-Granada: 17 de junio de 2011.
11. Al-Sarraj, Abed: Ex empleado de Masar Press, cercano a los jóvenes de la Hermandad:
-Estambul, 22 de agosto de 2014.
12. Al-Sarraj, Amr Moaz: Investigador sirio:

-On-line, 25 de septiembre de 2014.

13. Al-Tufayli, Subhi: Ex líder de Hezbollah:

-Ayn Burday, 5 de abril de 2013.

14. Fares, Obeida: Miembro de la Hermandad con fuerte relación con miembros de Hamas:

-Londres, 4 de agosto de 2011.

15. Itani, Fidaa: Periodista libanés especializado en islamismo y en la revolución siria:

-Beirut, 24 de enero de 2013.

-Beirut, 7 de marzo de 2013.

16. Kaileh, Salameh: Pensador marxista palestino que vivió más de tres décadas en Siria y fue encarcelado por su oposición al régimen:

-Beirut, 9 de abril de 2013.

17. Marra, Ra'fat: Representante de Hamas en Líbano:

-Beirut, 28 de enero de 2013.

18. Mushaweh, Omar: Director de la Oficina de Medios de los Hermanos Musulmanes sirio y del periódico *Al-Ahd*:

-Telefónica, 27 de junio de 2013

-Telefónica, 9 de julio de 2013

-Estambul, 13 de agosto de 2014.

19. Nachar, Karam: Activista, analista e hijo de Samir Nachar:

-Beirut, 30 de marzo.

20. Nachar, Samir: Miembro de la Declaración de Damasco y del Consejo Nacional Sirio

-Estambul, 15 de agosto de 2014.

21. Nahas, Obeida: Ex miembro de la Hermandad y miembro fundador del Grupo de Acción Nacional:

-Londres, 4 de agosto de 2011.

22. Najm, Wael: Representante de medios de comunicación de la Yama'a Islamiyya:

-Beirut, 12 de marzo.

23. Rashid Issa, Khawla: Directora de edición de *al-Ahd* y miembro del buró político de la Hermandad:

-On-line, 11 de julio de 2013.

24. Riad Shaqfa, Muhammad: Ex líder de los Hermanos Musulmanes sirios:

-Estambul, 15 de agosto de 2014.

25. Salim, Zuhair: Portavoz hasta agosto de 2013 de los Hermanos Musulmanes sirios:

-Londres, 29 de julio de 2011.

-Londres, 11 de junio de 2012.

26. Sarmini, Muhammad: Miembro de los Hermanos Musulmanes:

-Conversación telefónica, 5 de julio de 2013.

-Conversación telefónica, 9 de julio de 2013.

27. Tayfur, Faruq: Director de la Organización Siria para la Ayuda Humanitaria y el Desarrollo, y vicepresidente de la Coalición Nacional Siria:

-Estambul, 14 de agosto de 2014.

28. Entrevista a un miembro del CNS bajo condición de anonimato:

-Beirut, 22 de enero de 2013.

29. Entrevista a ex preso político en Siria bajo condición de anonimato:

-Estambul, 22 de agosto de 2014.

Documentos emitidos por la Hermandad siria en orden de mayor a menor antigüedad

1. *Al-Mashru' al-siyasi li-Suriya al-mustaqbal*. Londres, edición propia de la Hermandad, 2004.

2. *Al-Qadiyya al-kurdiyya: ru'yat yama'at al-ijuan al-muslimin fi Suriya*, 17 de mayo de 2005.

Disponible en:

https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=289103567803706&id=166704280043636 [Consulta: 15/04/2014]

3. Comunicado de rechazo a la designación de Al-Nusra como grupo terrorista, 12 de diciembre de 2012. Disponible en: <http://www.elaph.com/Web/news/2012/12/779536.html?entry=arab> [Consulta: 18/05/2014]

4. Comunicado para desmentir las palabras de Fahd al-Masry, 22 de febrero de 2013. Disponible en: <http://goo.gl/oO9VIH> [Consulta: 14/05/2014].

5. Comunicado "Nanhaz ila al-shar'iyya al-dusturiyya wa nad'u ilà al-mazid min al-jutuwat al-dimuqratiyya" (Nos posicionamos con la legitimidad constitucional y pedimos más medida democráticas), como reacción al golpe militar en Egipto, 6 de julio de 2013. Disponible en: <http://goo.gl/Eti4Nn> [Consulta: 20/05/2014] También se publicó en *Al-Ahd*, n.10 :9, bajo el título de "Hawla al-inqilab 'ala al-shar'iyya al-dusturiyya fi-Misr".

6. Comunicado de rechazo a las acusaciones de negociación con el régimen, 15 de febrero de 2014. Disponible en: <http://goo.gl/gIBHvP> [Consulta: 14/05/2014].

7. Comunicado de rechazo a la condena a muerte de los Hermanos egipcios, 29 de abril de 2014. Disponible en: <http://goo.gl/r957WH> [Consulta 01/07/2014].

8. Comunicado de rechazo a la felicitación por parte de Ahmad Yarba a Abdel Fattah al-Sisi, 11 de junio de 2014. Disponible en: <http://goo.gl/sLO7JB> [Consulta: 02/07/2014].

9. Comunicado de valoración de la decisión internacional de bombardear posiciones de Daesh en Siria, 16 de septiembre de 2014. Disponible en: <http://goo.gl/aV6Lmh> [Consulta: 22/09/2014]

Documentos emitidos por otras ramas de la Hermandad o la Organización Internacional de los Hermanos Musulmanes en orden cronológico

1. Comunicado de los Hermanos Musulmanes egipcio condenando los acontecimientos en Siria, 23 de junio de 2011. Disponible en: <http://www.muslm.org/vb/archive/index.php/t-441441.html> [Consulta: 21/10/2014].

2. Respuesta de la Organización Internacional de los Hermanos Musulmanes a Arabia Saudí tras incluir a los Hermanos Musulmanes en la lista de organizaciones terroristas, 8 de marzo de 2014. Disponible en castellano en: <http://hermanosmusulmanes.wordpress.com/2014/03/08/respuesta-internacional-de-los-hhmm-a-arabia-saudi/> [Consulta: 19/10/2014].

Otros documentos en orden cronológico:

1. Comunicado de la primera reunión de ulemas en Damasco 6-8 de agosto de 1938: <http://goo.gl/ZlxQ0w> [Consulta: 26/10/2013]

2. Comunicado oficial del gobierno sirio sobre el cambio de la Constitución, 11 de junio de 2000. Disponible en: <http://www.news-bank.net/cached-version.aspx?id=hrm-236943> [Consulta: 12/10/2014].

3. *Bayan al-muthaqafin al-99* (Declaración de los 99), diciembre de 2000, Damasco. Disponible en: <http://www.all4syria.info/Archive/945> [Consulta: 12/10/2014]

4. *A Wasted Decade: Human Rights in Syria during Bashar al-Assad's First Ten Years in Power*, 16 de julio de 2010, informe de Human Rights Watch. Disponible en: <http://www.hrw.org/en/reports/2010/07/16/wasted-decade-0> [Consulta: 18/10/2014].

5. Decreto presidencial sirio para la liberación de presos políticos, 31 de mayo de 2011. Disponible en: http://www.syria-news.com/readnews.php?sy_seq=133249 [Consulta: 12/05/2014]

6. Constitución de la República Tunecina, enero de 2014. Disponible en: http://www.marsad.tn/uploads/documents/TnConstit_final_1.pdf [Consulta: 01/06/2014]

7. Comunicado oficial del gobierno saudí sobre la ampliación de la lista de grupos terroristas, 7 de marzo de 2014. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=H913SICzqyw> [Consulta: 03/07/2014].

8. Comunicado del Organismo de Fundamentación Legal con motivo de la publicación del pacto de honor revolucionario, 19 de mayo. Disponible en: <http://islamicsham.org/letters/1769> [Consulta: 20/05/2014]

FUENTES SECUNDARIAS.

Aachi, A. (2013). Reflexión en Facebook, 24 de septiembre. Sin enlace.

Abboud, H. (2014). Intervención en Orient TV sobre el Pacto de Honor Revolucionario, 19 de mayo. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=QIOjllfCSBU&feature=youtu.be> [Consulta: 20/05/2014]

Abboud, H (2013). Entrevista de Tayseer Alony en *Al-Yazira*, 9 de junio. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=GRPb4nFU2UA> [Consulta: 26/09/2014]

Abd al-Hakim, O. *Al-thawra al-islamiyya al-yihadiyya fi Suriya: al-tayriba wa-l-ibra* (La revolución islámica yihadista en Siria: experiencia y aprendizaje). Sin lugar ni fecha de edición.

Abd Allah, M. A. (2005), "Al-ajta' al-talatha" (Los tres errores). En *Shafaf al-Sharq al-Awsat*, 17 de julio. Disponible en: http://www.mettransparent.com/old/texts/mohamed_ali_abdullah_three_mistakes_of_president_assad.htm [Consulta: 10/04/2014].

Abd Allah, U. (1983), *The Islamic Struggle in Syria*. Berkeley, Mizan Press.

Abd Allah, Y. (2013). "A ma ana li-l-rawabit al-'ilmiyya wa-l-hay'at al-islamiyya insha' hizb siyasi muwahhad?" (¿No es hora de que los círculos de conocimiento y las organizaciones islámicas funden un partido político unido?). En *Al-Ahd*, n. 19, 15 de diciembre: 6.

Abd al-Raziq, A. (2007). *El islam y los fundamentos del poder: Estudio sobre el califato y el gobierno en el islam*. Granada, Editorial Universidad de Granada.

Abd al-Razzaq, Y. (2001). *Al-Dustur wa-l-barlaman fi-l-fikr al-siyasi al-shi'i* (La Constitución y el Parlamento en el pensamiento político chii). Beirut, Dar Al-Hadi li-l-tiba'a wa-l-nashr wa-l-tawzi'.

Abu Fajr, Sh. (2014). "Tarayu' al-Nahda: fashl li-mashru'" (El retroceso de Ennahda: el fracaso de un proyecto). En *Sana*, 30 de octubre. Disponible en: <http://goo.gl/SySmEu> [Consulta: 29/11/2014].

Abu-I-Jalil, H. (2012). *Al-ijuan al-islahiyyun* (Los Hermanos reformistas). El Cairo, Dar Dawwin.

Abu Ruman, M. (2013). *Al-Islamiyyun, wa-l-din wa-l-thawra fi Suriya* (Los islamistas, la religión y la revolución en Siria). Beirut, Friedrich Ebert Stiftung.

Abu Zayd, H. (2014). "Al-islam wa-l-dimuqratiyya" (El islam y la democracia). En *Al-Fajr*, n. 11: 8-9

Abu Zayd, K. (2013). "Al-silah. Tafarrud wa ikrah am tasharuk wa la ikrah" (Las armas. Monopolizarlas y coaccionar o colaborar sin coaccionar). En *Al-Ahd*, n.3, 1 de abril: 8.

Ahmad, M. (1996). "Islam and Democracy: the emerging consensus". En *Middle East Affairs Journal*, n. 4: 29-38.

- Akyol, M. (2014): "Can Islamists Be Liberals?". En *The New York Times*, 14 de mayo.
- Al-Abbar, I. (2014). "Hal ma yazal al-islam huwa al-hall?" (¿Sigue siendo el islam la solución?). En *Al-Ahd*, n.27, 15 de abril.
- Al-Abdallah, M. y Al-Sayyid, F. (2013b). "Qari'u abwab al-hurriyya: mu'assisu safhat al-thawra al-suriyya 'ala safahat Al-Ahd" (Los que llamaron a las puertas de la libertad: los fundadores de la página de la Revolución Siria en las páginas de *Al-Ahd*). Entrevista en *Al-Ahd*, n. 2, 15 de marzo: 12.
- Al-Achcar, G. (2013), *Al-sha'b yurid: bahth yidri fi-l-intifada al-arabiyya*. Beirut, Dar al-Saqi.
- Al-Ahd (2014). "Tahni'at al-Yarba li-l-Sisi tuthir rudud fi'l fi-awat al-mu'arada al-suriya" (La felicitación de Yarba a Sisi provoca reaccione en la oposición siria), n. 31, 15 de junio: 2.
- Al-Ahd (2013c). "Akrad Suriya: al-hadir wa-l-mustaqbal bayna al-inqisam al-dajili wa majatir al-taqsim" (Los kurdos de Siria: presente y futuro entre la división interna y los peligros de la división territorial), n. 12, 15 de agosto: 8-9.
- Al-Ahd (2013d). "Thawratuna laysat mithl al-thawrat kulliha" (Nuestra revolución no es como las demás), n. 11, 1 de agosto:6, en la sección de cartas de los lectores
- Al-Albani, N. D. (2013). *Fatwa hawla al-intima' li-l-yama'at wa-l-ajzab* (Fatua sobre la pertenencia a grupos y partidos). Disponible en: <http://www.assakina.com/fatwa/fatwa1/34773.html> [Consulta: 17/11/2014].
- Al-Anani, K. (2013). "The Power of the Jama'a: The Role of Hasan al-Banna in Constructing the Muslim Brotherhood's Collective Identity". *Sociology of Islam*, n. 1: 41-63.
- Al-Anani, K. (2012). "Rethinking the Islamists". En *Al-Ahram Weekly*, n. 1089, 15-21 marzo.
- Al-Arab (2013). "Qatar tarfa' yadaha 'an al-malaf al-suri ba'd dughut amrikiyya" (Catar abandona el expediente sirio tras las presiones estadounidenses), 8 de mayo. Disponible en: <http://www.alarab.co.uk/?p=34749> [Consulta: 21/10/2014]
- Al-Asad, B. (2011). Discurso primero tras el inicio de la revolución, 30 de marzo. Disponible en: <http://sana.sy/ara/2/2011/03/30/339278.htm> [Consulta: 18/10/2014].
- Al-Asad, B. (2000). Discurso de investidura, 17 de julio. Disponible en: <http://all4syria.info/newcd/speech/5.html> [Consulta: 09/04/2014].
- Al-Aswani, A. (2011). "Hal tasmah al-dawla al-madaniyya bi tatbiq al-shari'a?" (¿Permite el Estado civil la implantación de la sharía?). En *Al-masry al-yaum*, 14 de junio.
- Al-Banna, H. *Mudhakkirat al-da'wa wa-l-da'iya* (Memorias de la predicación y el predicador). Edición on-line, sin fecha de edición: 69. Disponible en: <http://www.daawa-info.net/books1.php?id=1455&bn=135&page=69> [Consulta: 17/11/2014]

Al-Banna, H. (1939). Carta de la Quinta Conferencia de los Hermanos Musulmanes. El Cairo. Disponible aquí: <http://www.daawa-info.net/books1.php?id=5128&bn=195&page=6> [Consulta: 23/09/2013].

Al-Bayanouni, A. S. (2012a). "Al-thawra al-suriyya bi-haya ila al-silah al-naw'i wa mudad li-l-ta'irat" (La revolución siria necesita armamento desarrollado y antiaéreo). Entrevista de Izz al-Din Abdo en *Al-Nashr*, 18 de septiembre. Disponible en: <http://goo.gl/u9KQh0> [Consulta: 20/10/2014].

Al-Bayanouni (2012b). Rueda de prensa de presentación del Documento-Pacto Nacional, 25 de marzo. Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=ONmJqCgUOM&feature=related> [Consulta: 14/05/2014].

Al-Bayanouni, A. S. (2012c). Entrevista en *al-Muytama'*, 23 de febrero. Disponible en: <http://goo.gl/cTHNvF> [Consulta: 21/05/2014]

Al-Bayanouni, A. (2011). Entrevista en el canal *Al-Hiwar*, 13 de mayo. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Vtjh6XvUDTc> [Consulta: 21/10/2014].

Al-Bayanouni, A. (2010). "La yahaqq li-muraqib ijuan Suriya taghiir ism al-yama'a" (El líder de los Hermanos sirios no puede cambiar el nombre del grupo). Entrevista en *Al-Quds al-Arabi*, 2 de febrero, disponible en: <http://www.alqabas.com.kw/node/549230> [Consulta: 21/10/2014].

Al-Bayanouni, A. S. (2009a). Entrevista en el canal *Al-Hiwar*, 15 de noviembre. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Sqe23pnBx7o> [Consulta: 21/10/2014].

Al-Bayanouni, A. S. (2009b). Entrevista en *Al-Quds Press*, 8 de abril. Sin enlace.

Al-Bayanouni, A. S. (2008). Entrevista en *Al-Arabiya*, 2 de mayo. Sin enlace.

Al-Braizat, F. (2002). "Muslims and Democracy: An Empirical Critique of Fukuyama's Culturalist Approach". En *International Journal of Comparative Sociology*, vol. 43, n. 3: 269-299.

Al-Charif, M. (2000). *Rihanat al-Nahda fi-l fikr al-arabi* (Los pilares de la Ilustración (Nahda) en el pensamiento árabe). Damasco, Dar al-Mada l-il thaqafa wa-l nashr.

Ackerly, B. A. (2005). "Is Liberalism the Only Way toward Democracy? Confucianism and Democracy". En *Political Theory*, vol. 33, n. 4: 547-576.

Al-Dai', A. D. (2013). "Nahu rabi' fikri" (Hacia una primavera intelectual). En *Al-Fajr*, n. 0: 3.

Al-Dorar al-Saniyya. "Alaqat Hezbollah bi-Iran" (La relación de Hezbollah con Irán). Sin fecha de publicación ni autor. Disponible en: <http://www.dorar.net/enc/firq/1917> [Disponible en: 17/11/2014].

Al-Droubi, M. (2014), "Hiwar ma'a sahat al-Ahd hawla mashru' "Akmil dirasataka" min mujayamat al-layi'in al-suriyin fi yanub Turkiya" (Entrevista con el periódico *Al-Ahd* sobre el proyecto 'Termina tus estudios' desde los campamentos de refugiados del sur de Turquía). Entrevista de Arwa Abd al-Aziz en *Al-Ahd*, 15 de septiembre, n. 36: 8.

Al-Droubi, M. (2013). "Al-qiyadi al-ijuani Molhem al-Droubi yaftah awraqahu al-jassa li-sahifat Al-Ahd" (El líder ijuaní Molhem al-Droubi descubre sus cartas en el periódico *Al-Ahd*), n.1, 1 de marzo: 8.

Al-Fajr (2014). "Al-'alaqat al-jariyya wa-l-fikr al-siyasi lada yama'at al-ijuan al-muslimin" (Las relaciones exteriores y el pensamiento político en la organización de los Hermanos Musulmanes), n.10: 5-9.

Al-Gadban, H. (2013) Entrevista en *Ijuan Suriya Press*, 29 de septiembre. Disponible en: <http://goo.gl/WW6nN1> [Consulta: 21/10/2014].

Al-Gadban, M. (2011). Entrevista en *Al-Yazira*, 8 de septiembre. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=SCSI7UgoF3g> [Consulta: 21/10/2014].

Al-Gadban, M. (2007), "Mabda' al muwatana 'inda al-duktur Mustafa al-Siba'i" (El principio de la ciudadanía según el doctor Mustafa al-Siba'i). *Markaz Dimashq li-l-dirasat al-nazariyya wa-l-huquq al-madaniyya*. Enlace disponible en: <http://www.mokarabat.com/s2859.htm> [Consulta: 18/10/2014].

Al-Gadban, M. (2006). *Suriya fi qarn*. Sin lugar de edición.

Al-Gannushi, R. (2014). "Nahnu didda al-tadajjul al-aynabi li-darb Daesh wa-l-nahda turahhib bi-l-ijuan al-ragibin al-iqama fi-tunis" (Estamos contra la intervención extranjera contra Daesh, y Ennahda recibirá a los Hermanos que quieran residir en Túnez). En *Al-Sabah*, 29 de septiembre. Disponible en: <http://goo.gl/L9TT3m> [Consulta: 21/11/2014].

Al-Gannushi, R. (2013a). "Mada misdaq da'wa fashl al-islam al-siyasi?" (¿Hasta qué punto es son correctas las alusiones al fracaso del islam político?). En *Aljazeera*, 24 de octubre. Disponible en: <http://goo.gl/ozUxWU> [Consulta: 17/11/2014].

Al-Gannushi, R. (2013b). "Ahdaz Misr fadiha kubra" (Lo sucedido en Egipto es un auténtico escándalo). En *Alarab*, 16 de agosto. Disponible en: <http://www.alarab.net/Article/554987> [Consulta: 29/11/2014].

Al-Gannushi, R. (2013c) "Al-yihad fi Suriya laysa tagriran bi-l-shabab" (La yihad en Siria no es un engaño para los jóvenes). En *Al-Hasri*, junio. Disponible en: <http://goo.gl/NQ0WTr> [Consulta: 22/11/2014].

Al-Gannushi, R. (2013d). "Al-Gannushi yanfi tawarrut al-Nahda bi-irsal yihadiyyin ila Suriya" (Gannushi niega la implicación de Ennahda en el envío de yihadistas a Siria) *Al-Bawaba*, 25 de marzo. Disponible en: <http://goo.gl/OJMr8C> [Consulta: 22/11/2014].

Al-Gannushi, R. (2012a). "Tunis ta'tarif bi-l-machlis al-watani al-suri al-mu'arid al-jamis" (Túnez reconocerá al Consejo Nacional Sirio el jueves). En *Al-yawm al-sabi'*, 21 de febrero. Disponible en: <http://goo.gl/ou3YQb> [Consulta: 22/11/2014].

Al-Gannushi, R. (2012b). Delcaración sobre los sucesos en Siria. En *On TV*, enero. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=debrBWKjbcw> [Consulta: 22/11/2014].

Al-Gannushi (2012c). "Al-Gannushi yu'akkid suqut al-nizam al-suri: Al-Asad sayulaki masir Ben Ali wa Mubarak" (Gannushi afirma la caída del régimen sirio: Asad e enfrentará al mismo destino que Ben Ali y Mubarak). En *Al-Hadaz*, 1 de diciembre. Disponible en: <http://www.alkhabarnow.net/news/21242/2012/12/01/> [Consulta: 22/11/2014].

Al-Gannushi, R. "Al-islamiyyun fi ma'zaq al-musharaka aw al-infirad bi-l-hukm" (Los islamistas en el abismo entre la participación o el aislamiento en el poder). En *On-Islam*, sin fecha. Disponible en: <http://goo.gl/OplmQ0> [Consulta: 17/11/2014].

Al-Gannushi, R. "Hiwar ma'a al-mufakkir Rashid al-Gannushi" (Diálogo con el pensador Rashid al-Gannushi). En *Ikhwan-wiki*, sin fecha de publicación. Disponible en: <http://goo.gl/uhwySe> [Consulta: 17/11/2014].

Al-Gawi, R. (2001). "Michel Kilo l-l-Sharq al-Awsat: fuyi'na bi- tasrib wathiqat al-muthaqafin al-suriyin ila suhuf jariyya". En *Al-Sharq al-Awsat*. Disponible en: <http://classic.aawsat.com/details.asp?article=21803&issueno=8085#.VEPnO1czfP5> [Consulta: 12/10/2014].

Al-Hadaz (2012). "Al-Gannushi qaliq min al-da'm al-irani li-l-ra'is al-suri Bashar al-Asad" (Gannushi está preocupado por el apoyo iraní a Bashar al-Asad). 7 de marzo. Diponible en: <http://www.alhadathnews.net/archives/19743> [Consulta: 22/11/2014].

Al-Haj, A. (2012), "Al-islam al-siyasi wa-l-thawra al-suriyya" (El islam político y la revolución siria). En *Marzak al-Jazeera li-l dirasat*: <http://studies.aljazeera.net/reports/2012/05/2012521101415565424.htm> [Consulta: 19/05/2014].

Al-Haj, A. (2011). "Min al-tali'a al-muqatila ila qa'idat al-yihad al-'alami" (De la Vanguardia combatiente a la base (Al-Qaeda) de la yihad mundial). En (sin editor) *Al-Ijwan al-muslimun fi Suriya: mumana'at al-ta'ifa wa 'unf al-haraka* (Los Hermanos Musulmanes en Siria: la resistencia del grupo confesional y la violencia del movimiento). Dubai, Markaz Al-Mesbar li-l-dirasat wa-l-buhuth: 283-332.

Al-Hamid, M. (1962). *Natharat fi kitab ishtirakiyyat al-islam* (Reflexiones sobre el libro 'El socialismo del islam'). Sin lugar de edición.

Al-Hayat (2001). "Yad'am mubadarat al-Asad... wa-l-sulta tastabiquhu bi-ilgha' al-ahkam al-'urfiyya. Bayan al-alf yutalib bi-l-dimuqratiyya wa ihiya' al-muytama' al-madani fi Suriya" (Apoya la iniciativa de Asad... Y las autoridades se adelantan eliminando el derecho consuetudinario. La Declaración de los 1000 exige democracia y la resurrección de la sociedad civil en Siria), 12 de enero. Disponible en: <http://goo.gl/FOKpZF> [Consulta: 12/10/2014].

Al-Homsi, M. U. (2013). "Al-shari'a al-islamiyya wa atharuha fi bina' al-hadara al-sahiha" (La sharía islámica y su influencia en la construcción de la civilización correcta). En *Al-Ahd* n.15, 1 de noviembre: 7.

Al-Hudaybi, H. (1977). *Du'at, la qudat: abhath fi-l-'aqida al- islamiyya wa manhay al-da'wa ila Allah* (Predicadores, no jueces: estudio sobre la doctrina islámica y el cómo predicar la fe en Dios). El Cairo, Dar al-Nashr wa-l-tawzi'.

Al-Khatib, M. (2012). Discurso en la reunión de Amigo del Pueblo Sirio de Marrakech, 12 de diciembre. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=oSQh3qA_y0o [Consulta: 18/05/2014]

Al-Ibrahim, I. (2013). "Thawra wa shabab" (Revolución y jóvenes). En *Al-Fajr*, n. 1: 13-14.

Al-Ladhikani, M. D. (2009). Intervención en *Al-Yazira*, 5 de abril. Sin enlace.

Al-Malluhi, R. (2014). "Al-mar'a bayna al-midmar al-siyasi wa tahadiyyat al-muytama'" (La mujer entre el campo político y los desafíos sociales). En *Al-Ahd* n.27, 15 de abril: 6.

Al-Malluhi, R. (2013). "'Ilmaniyya aw din yadid?" (¿Laicismo o una nueva religión?) En *al-Ahd*, n.20, 1 de mayo: 6.

Al-Malluhi, U. (2014). "Al-usus al-mu'assisa li-l-nathra al-islamiyya li-Suriyat al-mustaqbal" (Las bases fundacionales de la mirada islámica de cara a la Siria del futuro). En *Al-Ahd*, n. 32, 1 de julio: 10.

Al-Mayalla (2012). "Ijuan Suriya tantaqid musharakat Hezbollah fi mu'tamar al-Nahda al-tunisi" (Los Hermanos sirios critican la participación de Hezbollah en la conferencia del tunecino Ennahda). 12 de julio. Disponible en: <http://www.majalla.com/arb/2012/07/article55236999> [Consulta: 22/11/2014].

Al-Maydani, M. (2014). "Al-Ahd, min al-hiwaya ila-l-ihtiraf, ragm al-mu'awiqat" (El periódico *Al-Ahd*, de la afición a la profesionalidad, a pesar de las dificultades). En *Al-Ahd*, n.23, 15 de febrero: 4.

Al-Mu'ayata, S. (2008). *Al-Ijwan wa-l-dawla 1999-2008, qira'a tahliliyya* (Los Hermanos y el Estado 1999-2008: un estudio analítico). Amán, Markaz al-Quds li-l-dirasat al-siyasiyya.

Al-Muhandis, R. (2013). "Fi liqa' jass ma'a al-Ahd, 'adu al-layna al-tanfidiyya li-l-hizb al-watani li-l-adala wa-l-dustur: al-sayyida Rafah al-Muhandis" (En exclusiva para *Al-Ahd*, la miembro del comité ejecutivo del Partido Nacional de la Justicia y la Constitución: la señora Rafah Muhandi). Entrevista de Rashida al-Rashid en *Al-Ahd*, n. 17, 1 de noviembre: 9.

Al-Nu'aymi, M. (2013). "Al-tahazzub fi-l-mantiq al-a'wach" (El partidismo según la lógica deformada). En *Al-Ahd*, n. 19, 15 de diciembre: 6

Al-Olabi, I. (2014). "Shumuliyyat al-islam tadbut al-hadara al-islamiyya, la tasna'uha (2)" (El carácter global del islam organiza la civilización islámica, no la crea (2)). En *Al-Ahd*, n. 30, 1 de junio: 7

Al-Olabi, I. (2014b). "Shumuliyat al-islam tadbūt al-hadara al-islamiyya, la tasna'uha (1)" (El carácter global del islam organiza la civilización islámica, no la crea (1)). En *Al-Ahd*, n. 29, 15 de mayo: 14.

Al-Olabi (2013). "Al-islam wa-l-dimuqratiyya: tadajul am tasadum" (El islam y la democracia: interrelación o conflicto). En *Al-Fajr*, n. 2: 16.

Al-Omar, S. (2015). "Al-Muraqib al-'am al-yadid li-juan Suriya: li-l-Quds al-arabi: Natafahham masaliha Rusia lakinna didda baqa' Al-Asad wa-al-alawiyyun irtakabu jat'an kabiran bita'yiidihim li-l-nizam" (El nuevo líder de los Hermanos sirios: Entendemos los intereses de Siria, pero nos oponemos a que Asad se quede, y los alauíes han cometido un craso error al apoyar al régimen), 21 de enero. Disponible en: www.alquds.co.uk/?p=283462 [Consulta: 28/01/2015].

Al-Qabach, H. (2014). "Al-ta'awun bayna al-yama'at al-islamiyya 'inda al-sheij al-Albani" (La colaboración entre los grupos islámicos según el sheij Al-Albani). En *Hawiya Press*, 17 de enero. Disponible en: <http://howiyapress.com/index.php/kotab-alraey/2856-2228.html> [Consulta: 17/11/2014].

Al-Qaradawi, Y. (1997) *Min fiqh al-dawla fi-l-islam: makanatuha, ma'alimuha, tabi'atuha wa mawqifuha min al-dimuqratiyya wa-l-ta'addudiyya wa-l-mar'a wa gayr al-muslimin* (De la jurisprudencia sobre el Estado en el islam: su lugar, sus rasgos, su naturaleza y su postura frente a la democracia, el pluralismo, la mujer y los no musulmanes). Beirut, Dar al-shuruq: 88.

Al-Quds al-Arabi (2013). "Rahid al-Gannuhi yanfi intijabahu ra'isan li-l-maktab al-siyasi li-l-tanzim al-'alami li-l-juan al-mulimin", 16 de julio. Disponible en: <http://www.alquds.co.uk/?p=63603> [Consulta: 02/07/2014]

Al-Sabah (2011). "A Five Kilometer 'No Fly Zone' Along the Border", 17 de noviembre. Disponible en: <http://www.dailysabah.com/politics/2011/11/17/a-fivekilometer-no-flight-zone-along-the-border> [Consulta: 20/10/2014].

Al-Sa'idani, A. (2014). "Qiyadi fi harakat al-Nahda al-tunisiyya yantaqid huyum Al-Mu'allim 'ala al-Ijuan" (Un líder del movimiento tunecino Ennahda critica el ataque de Muallim contra los Hermanos). En *Al-Sharq al-Awsat*, 23 de enero. Disponible en: <http://classic.aawsat.com/details.asp?section=4&article=758685&issueno=12840#.VGeX9leDrP5> [Consulta: 22/11/2014].

Al-Sayyid, F. (2014). "Dawr al-mar'a fi rasm Suriya al-mutaqbal" (El papel de la mujer en el diseño de la Siria del futuro). En *Al-Ahd*, n. 24, 1 de marzo: 10.

Al-Sayyid, F. (2013). "Al-muwatana: wich-hat nathr islamiyya (4)" (La ciudadanía: un punto de vista islámico (4)). En *Al-Ahd*, n. 19, 15 de diciembre: 10

Al-Sayyid, F. (2013b). "Al-muwatana: wich-hat nathr islamiyya (3)" (La ciudadanía: un punto de vista islámico (3)). En *Al-Ahd*, n. 18, 1 de diciembre: 10.

Al-Siba'i, M. (2000). *Aalam wa aamal: silsilat maqalat nushirat fi mayallat al Fath al qahiriyya* (Dolores y esperanzas: serie de artículos publicados en la revista cairota *Al-Fath*). Beirut, Dar al-Warraq

Al-Siba'i, M. (1982). *Al-Sunna wa makanatuha fi-l-tashri' al-islami* (La sunna y su lugar en la legislación islámica). Beirut, Al-Maktab al-islami.

Al-Sibai, M. (1962). *Hakadha 3alamatni al-hayat* (Así aprendí de la vida). Versión digitalizada disponible en: http://www.4shared.com/office/TnL1yrhv/_____.html [Consulta: 16/11/2013]

Al-Siba'i, M. (1960), *Ishtirakiyyat al-islam* (El socialismo del islam). Damasco, Imprenta de la Universidad de Damasco.

Al-Shishani, M. (2011). "Abu Mus'ab al-suri wa-l-yil al-thalith min al-salafiyyin al-yihadiyyin" (Abu Mus'ab al-Suri y la tercera generación de salafistas yihadistas). En (sin editor), *Al-Ijwan al-Muslimun fi Suriya: mumana'at al-ta'ifa wa 'unf al-haraka* (Los Hermanos Musulmanes en Siria: la resistencia del grupo confesional y la violencia del movimiento). Dubai, *Markaz Al-Masabir li-l-dirasat wa-l-buhuth*: 125-157.

Al-Suri, A. M. *Mulahazat hawla al-tayriba al-yihadiyya fi Suriya* (Observaciones sobre la experiencia yihadista en Siria). Sin fecha ni lugar de edición. Disponible en: <http://www.tawhed.ws/r?i=5vyty2zp> [Consulta: 22/03/2014]

Al-Tartusi, A. B. (2013). "Mudhakkirat ma'a al-sheij Abi Basir al-Tartusi" (Memorias del sheij Abu Basir al-Tartusi). En Al-Hiwar. Varios capitulos en el mes de febrero.

Al-Turabi, H. (2003). *Al-islam wa-l-hukm: al-nuzm al-sultaniyya bayna al-usul wa sunan al waqi'* (La política y el gobierno: los sistemas sultánicos entre las raíces y la realidad). Beirut, Dar al-Saqi.

Al-Turabi, H. (sin fecha): *Al-Mustalahat al-siyasiyya fi-l-islam* (Conceptos políticos en el islam). Londres, Saqi.

Álvarez-Ossorio, I. (2011). "Las paradojas del islam político en Siria". En *Revista CIDOB d'Affers Internacionals*, núm. 93-94: 163-178.

Álvarez-Ossorio, I. (2009). *Siria contemporánea*. Madrid, Síntesis.

Álvarez-Ossorio, I. (2006). "Siria en el Rubicón. Lucha por la supervivencia de una dinastía". En *Política Exterior*, vol. 20, n. 109: 39-44.

Álvarez-Ossorio, I. y Gutiérrez de Terán, I. (2009). "La república hereditaria siria: el fracaso de una transición". En Izquierdo, F. (coord.). *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona, Bellaterra: 265-299.

Álvarez-Ossorio, I. y Ramírez, N. (2013), "Los Hermanos Musulmanes en Siria: entre la confrontación y la concertación". En Izquierdo, F. (ed.), *Islam político en el Mediterráneo: radiografía de una evolución*. Barcelona, Bellaterra: 121-150.

A-Yamal, M. A. (2013). "Ayuha al-islamiyyun al-siyasiyyun" (Oh, islamistas políticos). En *Al-Ahd*, n.15, 1 de noviembre: 6.

Al-Yazira (2014). Documental *Al-Sanduq al-Aswad: Hama 1982* (La caja negra: Hama 1982). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=7iX12yljpyc> [Consulta: 21/10/2014].

Al-Yazira (2005). "Tahaluf yadid li-l-mu'arada fi-Suriya yad'u ila taghiir shamil" (Una nueva alianza de la oposición siria llama a un cambio global). Disponible en: <http://www.aljazeera.net/news/pages/4b6687a2-6bac-4983-a2f1-ae8cb52bf872> [Consulta: 07/06/2014].

Al-Yunaidy, B. (2013). "Qissat asdiqa' Seidnaya: Aqwa thalathat riyal fi Suriya al-yawm" (La historia de los tres amigos de Seidnaya: los tres hombres más fuertes de Siria hoy). En *Al-Jumhuriyya*, 16 de octubre. Disponible en: <http://therepublicqs.net/19328> [Consulta: 23/09/2014].

Amin, H. (2014). "Al-muyahidun al-tunisiyyun fi Suriya: jiffat al-hichra fi zill al-ta'shira al-turkiyya wa tahta 'ayun al-Nahda" (Los yihadistas tunecinos en Siria: supuesta emigración con visado turco y con el beneplácito de Ennahda). En *Al-Hayat*, 29 de octubre. Disponible en: <http://goo.gl/UYn28V> [Consulta: 22/11/2014].

A'rab, I. (2000). *Al-islam al-siyasi wa-l-hadatha* (El islam político y la modernidad). Casablanca, Afriqiya al-Sharq.

Ardener, Bowman, G. (1988). 'Tales of the Lost Land: Palestinian Identity and the Formation of National Consciousness'. En *New Foundations*, n. 5: 31-52.

Ardito, A. (2010). "Les cercles féminins de la Qubaisiyya à Damas". En *Le Mouvement Social*, n. 231: 77-88.

Arjomand, S. A. (1986): "Iran's Islamic Revolution in Comparative Perspective". En *World Politics*, vol. 38, n. 3: 414.

Associated Press (2014). "Syrian President Bashar al-Assad calls overthrow of Egyptian Leader the end of 'political Islam'", 4 de Julio. Disponible en: http://www.syracuse.com/news/index.ssf/2013/07/syria_president_bashar_assad_p.html [Consulta: 19/09/2014].

Ayoob, M. (2005). "The future of political Islam: the importance of external variables". En *International affairs*, vol. 81, n. 5: 951-961.

Ayubi, N. (1998). *Política y Sociedad en Oriente Medio: la hipertrofia del Estado árabe*. Barcelona, Bellaterra.

Ayubi, N. (2000). *El islam político: Teorías, tradición y rupturas*. Barcelona, Bellaterra.

Badaro, S. (1987). *The Islamic revolution in Syria (1979-1982): class relations, sectarianism and socio-political culture in a national progressive state*. Tesis doctoral.

- Barut, M. Y. (1994), *Yathrib al-yadida: al-harakat al-islamiyya al-rahina*, (La nueva Yathib: los movimientos islámicos actuales). Londres, Dar al-Rayyes: 99-100.
- Batatu, H. (1999), *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics*. Princeton, Princeton University Press.
- Bayanouni, A. H. (2013). "Ayatuha al-suriya, hal 'a'dadti nafsaki?" (Mujer siria, ¿te has preparado?) En *Al-Ahd*, n.3, 1 de marzo:12.
- Bayat, A. (ed.) (2013). *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. Oxford, Oxford University Press.
- Bayat, A. (1996), "The Coming of a Post-Islamist Society". En *Critique: Critical Middle East Studies*, n.9: 43-52.
- Bayat, A. (2012), The 'Arab Street'". En Sowers, J. y Toensing, C. (eds.). *The Journey to Tahrir: Revolution, Protest, and Social Change in Egypt*. Londres, Verso: 73-84.
- BBC (2007). "Syrians unmoved by chance to vote", 22 de abril. Disponible en: http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/6580517.stm [Consulta: 18/10/2014].
- Beaugran, C. (2013). "L'engagement des monarchies du Golfe contre le régime de Bachar al-Assad". En Burgat, F. y Paoli, B. *Pas de printemps pour la Syrie*. París, La Découverte. Edición Kindle.
- Beck, C. J. (2009). "State-building as a Source of Islamic Political Organization". En *Sociological Forum*, vol. 24, n.2: 337-356.
- Beining, J. (2012). "The Working Class and the Popular Movement in Egypt". En Sowers, J. y Toensing, C. (eds.). *The Journey to Tahrir: Revolution, Protest, and Social Change in Egypt*. Londres, Verso: 92-106.
- Ben al-Tihami (2014). "Hal intahat al hudna bayna al-adl wa-l-ihsan al-magribiyya wa-l-hukuma?" (Se ha terminado la tregua entre el grupo marroquí Justicia y Caridad y el gobierno). En *Elaph*, 3 de noviembre. Disponible en: <http://www.elaph.com/Web/News/2014/11/954750.html> [Consulta: 21/11/2014].
- Benkorich, N. (2012). "La tentation de la lutte armée contre le pouvoir baasiste en Syrie : Passé (1982) et présent (2011)". En *Le Débat*, n. 168: 155-167.
- Ben Thabit, A. "Bayna shabab al-haraka wa harakat al-shabab" (Entre los jóvenes del movimiento y el movimiento de los jóvenes). En *Al-Fajr*, n. 7:4-5.
- Boubekeur, A. y Roy, O. (eds.) (2012). *Whatever Happened to the Islamists? Salafis, Heavy Metal Muslims and the Lure of Consumerist Islam*. Londres, Hurst and Company.
- Browsers, M. (2009). *Political Ideology in the Arab World: Accommodation and Transformation*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Brown, N., Hamzawy, A. y Ottaway, M. (2006). "Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab World: Exploring the Gray Zones". En *Carnegie Endowment*, documento 67. Disponible en: <http://carnegieendowment.org/2006/03/08/islamist-movements-and-democratic-process-in-arab-world-exploring-gray-zones> [Consulta: 21/10/2014].
- Brumberg, D. (2002). "Democratization in the Arab World: the Trap of Liberalized Autocracy". En *Journal of Democracy*, vol. 13, n. 4: 56-68.
- Burgat, F. (2011). "Le mot 'islamiste' ne veut plus dire grand-chose". En *Rue 89*, 17 de diciembre. Disponible en <http://www.rue89.com/2011/12/17/le-mot-islamiste-ne-veut-plus-dire-grand-chose-227603> [Consulta: 20/10/2013].
- Burgat, F. (1996). *El islamismo cara a cara*. Barcelona, Bellaterra.
- Burgat, F. y Paoli, B. (2013). *Pas de Printemps pour la Syrie*. París, La Découverte.
- Carré, O. y Michaud, G (1983). *Les Frères Musulmans: 1928-1982*. París, Gallimard/Julliad.
- Charfi, M. (2011). *Islam y libertad: el malentendido histórico*. Granada, Almed.
- Commins, D. (2008). "Le Salafisme en Arabie Saoudite". En Rougier, B., Commins, D., Lacroix, S., Thomas, D., Hegghammer, T., Lahoud, C., Bonnefoy, L., Lenfant, A., Tourabi, A., Adraoui, M., Amghar, S., & Caillet, R. (eds.) *Qu'est-ce que le salafisme ?* París, Proche-Orient : 25-44.
- Conde, G. (2014). "El callejón sin salida: insurrección, represión, ideología y guerra civil en Siria". En *Foro Internacional* 217, n. 54, vol. 3: 577–607.
- Conde Zambada, G. (2012). "Framed between change and stability: Syria between people's revolution and regime survival". En *Regions & Cohesion*, n.2 vol. 3: 118–138.
- Dawwudi, O. (2013). "Bedna hurriya, wa lakin..." (Queremos libertad, pero...). En *Al-Ahd*, n.3, 1 de abril: 5.
- Dibo, M. (2013). "Ijuan Suriya, hikayat fashl tawil" (Los Hermanos sirios: la historia de un largo fracaso). En *Maaber*, 13 de mayo. Disponible en: http://www.maaber.org/issue_may13/lookout3.htm [Consulta: 12/10/2014].
- Doherty, D. y Mecellem, J. "Procedural and Substantive Conceptions of Democracy on Four Arab Countries". Sin fecha ni lugar de publicación, disponible (con variaciones de título debido a su carácter de publicación no oficial en internet presentada en varios congresos). Puede consultarse en: http://pol.illinoisstate.edu/downloads/conferences/2012/3A_MECELLEMCOnceptions%20of%20Democracy.pdf [Consulta: 08/10/2014].
- Dot-Pouillard, N. (2013). "Le mouvement national palestinien et la crise syrienne: une division contenue". En Burgat, F. y Paoli, B., *Pas de Printemps pour la Syrie*. París, La Découverte. Edición Kindle.
- El Affendi, A. (2013). "Islamism in Sudan: Before, After, in Between". En Bayat, A. (2013). *Political Islam, The Changing Faces of Political Islam*. Oxford, Oxford University Press: 301-320.

El Comercial (2012). "Erdogan inicia su gira en busca de liderar la primavera árabe", 13 de septiembre. Disponible en:

http://www.elcomercial.com.ar/index.php?option=com_telam&view=deayuno&idnota=102624&Itemid=116 [Consulta : 18/02/2014]

El Corán (2005). Traducción de Julio Cortés, Barcelona, Herder.

Errazzouki, S. (2012). "Chomsky on the Western Sahara and the 'Arab Spring'". En *Jadaliyya*, 30 de octubre. Disponible en: <http://www.jadaliyya.com/pages/index/8093/chomsky-on-the-western-sahara-and-the-%E2%80%9Carab-spring> [Consulta: 23/09/2014].

Esposito, J. (2000). "Introduction: Islam and Secularism in the Twenty-First Century". En Esposito, J. y Tamimi, A. *Islam and Secularism in the Middle East*. Nueva York, New York University Press: 1-12.

Esposito, J. L. y Voll, J. O. (1995). *Islam and Democracy*. Nueva York, Oxford University Press.

Fajri, Z. (2013). "Mustafa al-Siba'i: Al-Qa'id al-Fadh" (Mustafa al-Siba'i: el líder inusitado). En *Al-Ahd*, n. 12, 15 de agosto: 12.

Fares, M. A. (2013). "Ayn Yalut, ma'raka ramadaniyya zafira" (Ayn Yalut, una batalla victoriosa de Ramadán). En *Al-Ahd*, n. 11, 1 de agosto: 12.

Filali-Ansary (2004). *Repensar el islam: los discursos de la reforma*, Barcelona, Bellaterra.

Firro, K. M. (2005). "The 'Alawī's in Modern Syria: From Nuṣayrīya to Islam via 'Alawīya". En *Der Islam*, vol. 82, n. 1: 1-31.

Fransis, G. (2011). *Qalami wa alami:mi'at yawm fi Suriya* (Pluma y dolor: cien días en Siria). Beirut, Dar al-Saqi.

Friedman, Y. (2009). *The Nuṣayrī-ʿAlawī's: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*. Leiden, Brill.

Friedman, Y. (2001). Al-Husayn ibn Hamdān al-Khasī bī : A Historical biography of the Founder of the Nusayrī -Alawite sect. En *Studia Islamica*, n. 93: 91-112.

Fronden, B. (2009). *The Muslim Brotherhood in Egypt, Jordan and Syria: A Comparison*. Tesis del Naval Postgraduate School. Edición electrónica.

Fuentelsaz, J. (2010). *La imposible adaptación de los Hermanos Musulmanes al sistema egipcio: su relación con el régimen durante del mandato de Muhammad Mahdi 'Akif (enero de 2004-enero de 2010)*. Tesis doctoral.

Fuentelsaz, J. y Soage,A.B. (2010). "The Muslim Brothers in Egypt". En *The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*. Nueva York, Palgrave McMillan: 39-56.

- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. Nueva York, Free Press.
- Fuller, G. (2009). "The Spectrum of Islamic Politics". En Martin, R. y Barzegar, A. *Islamism: Contested Perspectives on Political Islam*. Stanford, Stanford University Press: 51-56.
- Gadban, U. (2014) "Intizar al faray ibada?" (¿Esperar que llegue lo bueno es parte de la fe?). En *Al-Ahd* , n.28, 1 de mayo: 7.
- Gannouchi, Rached (2014): "El Estado que llamáis laico, nosotros lo llamamos islámico". Entrevista realizada por Lucía El Asri. En *M'Sur*, 4 de junio. <http://msur.es/2014/06/04/rached-ghannouchi/> [Consulta: 28/01/2015].
- Garib, H. J. "Al-majatir al-idiuluyiyya li-harakat al-islam al-siyasi 'ala harakat al-taharrur al-siyasi" (Los peligros ideológicos de los movimientos del islam político sobre el movimiento de liberación árabe). En *Shabakat Diqar*, sin fecha de publicación. Disponible en: <http://www.dhiqar.net/Art.php?id=30284> [Consulta: 17/11/2014].
- George, A. (2003). *Syria: Neither Bread, Nor Freedom*. Londres, Zed Books.
- Ghalioun, B. (1990): *Nitham al-ta'ifa: min al-dawla ila al-qabila* (El sistema confesional: del Estado a la tribu). Beirut, Al-Markaz al-thaqafi al-'arabi.
- Ghalioun, B. (1999). *Islam y política: las traiciones de la modernidad*. Barcelona, Bellaterra.
- Gilbert, J. (2009). "Liberalism does not imply democracy". En *Open Democracy*, 26 de septiembre. Disponible en: <https://www.opendemocracy.net/blog/ourkingdom/jeremy-gilbert/2009/09/26/liberalism-does-not-imply-democracy> [Consulta: 17/11/2014]
- Gobe, E. (2011). *The Gafsa Mining Basin between Riots and a Social Movement: meaning and significance of a protest movement in Ben Ali's Tunisia*. Sin más datos de edición. Disponible aquí: <http://goo.gl/11mx4L> [Consulta: 22/09/2014].
- Gómez García, L. (2012). "Post-Islamism, the Failure of an Idea: Regards on Islam and Nationalism from Khomeini's Death to the Arab Revolts". En *Religion Compass* 6/10. Blackwell: 451-466.
- Gómez, L. (2011) "Vers un islamo-nationalisme". En *Confluences Méditerranée*, n. 76, vol.1: 23-36.
- Gómez, L. (2009). *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid, Espasa Calpe.
- González, R. (2006). "Democratización e islamismo". En *Política Exterior*, n.13: 63-75.
- Gutiérrez de Terán, I. (2011). "La somalización del islam político: El punto de inflexión del choque entre islamismos en África". En *Revista CIDOB d'afers internacionals*, n. 93-94: 129-146.
- Gutiérrez de Terán, I. (2003). *Estado y confesión en Oriente Medio: el caso de Siria y Líbano. Religión, taifa y representatividad*. Madrid, Cantarabia.

Habib, R. (2009). "Understanding the Riddle of the Modern Civil State". En *Ikhwanweb*, 11 de septiembre. Disponible en: <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=20968> [Consulta: 11/10/2014].

Hamid, Sh. (2014a). "Islamists, Democracy and a New Middle East". Ponencia en Chatam House, 4 de junio. Transcripción disponible en: http://www.chathamhouse.org/sites/files/chathamhouse/field/field_document/20140604IslamistsDemocracy.pdf [Consulta: 03/10/2014].

Hamid, Sh. (2014b): "The Future of Democracy in the Middle East: Islamist and Illiberal". En *The Atlantic*, 6 de mayo. Disponible en: <http://www.theatlantic.com/international/archive/2014/05/democracys-future-in-the-middle-east-islamist-and-illiberal/361791/> [Consulta: 03/10/2014].

Hawa, A. (2013). "Wilayat al-mutagallib" (La autoridad del 'mutagallib'). En *Al-Fajr*, n. 6: 89.

Hawa, S. (1992). *Yund Allah: thaqafatan wa ajlaqan* (Los soldados de Dios: cultura y ética). El Cairo, Maktabat Wahba.

Hawa, Sa'id (1987). *Hadhihi tayribati, hadhihi shahadati* (Esta es mi experiencia, y este es mi testimonio). El Cairo, Dar al-tawthiq al-namudhaiyya.

Hawa, S. (1987b). *Al-Jumayni: shudhudh fi-l-'aqa'id, shudhudh fi-l-mawaqif* (Joemini: aberraciones de la doctrina y en sus posturas). Amán, Dar Ammar li-l-nashr wa-l tawzi'.

Hawa, S. (1979). *Min Ayl Jutwa ila al-Amam 'ala tariq al-yihad al-mubarak* (Por el avance en la senda de la sagrada yihad). El Cairo, Maktabat al-Wahba.

Hawa, S. *Al-iyabat*. Sin lugar ni fecha de edición. Disponible en: <http://goo.gl/3JXV7z> [Consulta: 17/02/2014]

Hammoudi, A. (2007). *Maestro y discípulo: fundamentos culturales del autoritarismo en el mundo árabe*. Barcelona, Anthropos.

Hassan, H. (2014a). "Making Qatar an Offer It Can't Refuse". En *Foreign Policy*, 22 de abril. Disponible en: http://www.foreignpolicy.com/articles/2014/04/22/making_qatar_an_offer_it_cant_refuse_saudi_arabia_gulf_diplomacy [Consulta: 19/05/2014].

Hassan, H. (2014b). "In Syria, the Brotherhood's Influence is on the Decline" En *The National*, 1 de abril. Disponible en: <http://www.thenational.ae/thenationalconversation/comment/in-syria-the-brotherhoods-influence-is-on-the-decline> [Consulta: 15/05/2014]

Hassan, H. (2014c), "A jihadist blueprint for hearts and minds is gaining traction in Syria". En *The National*, 4 de marzo. Disponible en: <http://www.thenational.ae/thenationalconversation/comment/a-jihadist-blueprint-for-hearts-and-minds-is-gaining-traction-in-syria#full> [Consulta: 19/03/2014].

Hassan, H. (2013). "How the Muslim Brotherhood Hijacked Syria's Revolution". En *Foreign Policy*, 13 de marzo. Disponible en: http://www.foreignpolicy.com/articles/2013/03/13/how_the_muslim_brotherhood_hijacked_syria_s_revolution [Consulta: 19/10/2014].

Hatim, A. (2013). "Ahdhiru al-'awda ila hukm al-bistar" (Cuidado con volver a caer bajo el dominio militar). En *Al-Ahd*, n.10, 15 de julio: 5.

Hatina, M. (2010). "An Earlier Sunni Version of Khomeini's Rule of the Jurist: Muṣṭafā I-Ṣibā'ī on 'Ulamā' and Politics". En *Arabica*, n. 57: 455-476.

Hay'at al-ta'sil al-shar'i (2014). "Al-dawla al-madaniyya wa-l-dawla al-diniyya" (El Estado civil y el Estado religioso). En *Al-Ahd*, n. 32, 1 de julio: 8.

Hikmat Walid, M. (2014). "Al-Muraqib al-'amm al-yadid li-l-juan Suriya Muhammad Hikmat Walid: hadafuna isqat al-Asad" (El nuevo líder de los Hermanos sirios, Muhammad Hikmat Walid: Nuestro objetivo es derrocar a Asad). En *Ijuan Suriya Press*, 10 de noviembre. Disponible en: <http://goo.gl/YreBpr> [Consulta: 22/11/2014].

Hill, P. (2013). "The 'Civil' and the 'Secular' in Contemporary Arab Politics". En *Muftah*, 26 de febrero. Disponible en: <http://muftah.org/the-civil-and-the-secular-in-contemporary-arab-politics/#.VDWlq1czfP4> [Consulta: 11/10/2014]

Hinnebush, R. (2012). "Syria: from 'authoritarian' upgrading to revolution?". En *International affairs*, n.88 vol.1: 95-113.

Hinnebusch, R. (2002). *Syria: revolution from above*. Nueva York, Routledge.

Hinnebusch, R. (1990). *Authoritarian Power and State Formation in Ba'thist Syria: Army, Party and Peasant*. Colorado, Westview Press.

Hinnebusch (1982). "The Islamic Movement in Syria: Sectarian Conflict and Urban Rebellion in an Authoritarian-Populist Regime". En Hillal Dessouki, A. (ed.). *Islamic Resurgence in the Arab World*. Nueva York, Praeger: 138-169.

Hokayem, E. (2013). *Syria's Uprising and the Fracturing of the Levant*. Londres, Routledge.

Husein, T. Y. (2013). "Hal fashila al-mashru' al-islami fi idarat nizam al-hukm?" (¿Ha fracasado el proyecto islámico en la gestión del gobierno?). En *Al-Ahd*, n.12, 15 de agosto: 6.

Husein, T. Y. (2013b) "Bayna al-yasar wa-l-yamin, Suriya ila ayna?" (Entre la izquierda y la derecha, ¿hacia dónde va Siria?) En *Al-Ahd*, n. 8, 15 de junio: 5.

Hourani, A. (1991). *A history of the Arab Peoples*. New York, Central Grand Publishing.

Hroub, K. (ed) (2010). *Political Islam*. Londres, Saqi.

Huntington, S. (1991). *The Third Wave: Democratization in the Twentieth Century*. Oklahoma, University of Oklahoma.

Huntington, S. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York, Simon & Schuster.

Ibrahim, A. (2007). "Ba'd 'am min mu'tamariha al-ta'sisi... Jabhat al-jalas al-watani ila ayna?" (Un año después de su creación, ¿hacia dónde va el Frente de Salvación Nacional?) En *Markaz Dimashq li-l-dirasat al-nathariyya wa-l-huquq al-madaniyya*, 5 de agosto. Disponible en: <http://www.dctcrs.org/s2646.htm> [Consulta: 12/10/2014].

Ijuan Suriya Press (2013). "Suriya nuqtat tahawwul mawqif al-yaish al-masri mi Mursi" (Siria: punto de inflexión de la postura del ejército egipcio hacia Mursi), 3 de julio. Diponible en: <http://goo.gl/lqzl6j> [Consulta: 02/07/2014]

Ismail, S. (2009). "Changing Social Structure, Shifting Alliances and Authoritarianism in Syria". En Lawson, Fred, (ed.). *Demystifying Syria*. Londres, Saqi: 13-28.

Itani, F. (2003). *Al-yihadiyun fi Lubnan: min quwat al-fyjr ila Fath al-Islam* (Los yihadistas en Líbano: de Quwat al-Fayr a Fath al-Islam). Beirut, Dar al-Saqi.

Izquierdo, F. (2008). *Poder y felicidad: una propuesta de sociología del poder*. Madrid, La Catarata.

Jalf al-Shihab, M. (2014) "Wa jadalana al-ijuan al-muslimun!" (¡Y los Hermanos no engañaron!). En *Al-Ahd*, n. 22, 1 de febrero: 6.

Jalifa, M. (2008). *Al-Qawqa'* (La concha). Beirut, Dar al-Adab.

Jalil, M. (1970), *Suqut al-Yulan* (La caída del Golán), Ammán.

Jamal, A. (2010). "Democratizing state-religion relations: a comparative study of Turkey, Egypt, and Israel". En Haynes, J. (ed.). *Religion and Democratizations*. Nueva York, Routledge: 103-131.

Jomeini, R. (1970). *Al-Hukuma al-islamiyya* (El gobierno islámico). Beirut, Mu'assasat al-Alaimi l-il majtutat.

Kalyvas, S. (1997): "Religion and democratization: Belgium and Algeria". Working paper 1997/107, Fundación Juan March.

Kamali Dehghan, S. (2012). "Bahrein Attacks Iran over Mistranslating Morsi's Speech on Syria". En *The Guardian*, 3 de septiembre. Disponible en: <http://www.theguardian.com/world/iran-blog/2012/sep/03/bahrain-iran-mistranslating-morsi-syria-speech> [Consulta: 03/10/2014].

Kandil, H. (2015). *Inside the Brotherhood*. Cambridge, Polity Press.

Kanz Feder, R. (2014). "The 'Civil State' in Political Discourse after the Arab Spring". En *Tel Aviv Notes*: 2. Disponible en: http://www.dayan.org/sites/default/files/Rachel_Kantz_Feder_TA_NOTES_Civil_State_Discourse_26052014.pdf [Consulta: 11/10/2014].

- Katbeh, A. (2012). "The Civil State- The New Political Term of the Arab World", 1 de junio. Disponible en: http://www.internationalpeaceandconflict.org/profiles/blogs/the-civil-state-the-new-political-term-of-the-arab-world?xg_source=activity [Consulta: 11/10/2014].
- Kaylani, M. D. (2014). "Al-islam wa-l-muwatana" (El islam y la ciudadanía). En *Al-Ahd*, 25, 15 de marzo: 7.
- Kazimi, N. (2010). *Syria Through Jihadist Eyes: A Perfect Enemy*. Stanford, Hoover Institution Press.
- Kedourie, E. (1994). *Democracy and Arab Political Culture*. Londres, Frank Cass.
- Keilah, Salameh (2013), *Al-Thawra al-suriyya: waqi'uha, sayruratuha wa afaquha* (La revolución siria: su realidad, proceso y horizontes). El Cairo, Dar Atlas li-l-nashr wa-l-tawzi'.
- Kepel, G. (2000), *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard.
- Khatib, L. (2011). *Islamic Revivalism in Syria: The Rise and Fall of Ba'thist Secularism*. Nueva York, Routledge.
- Khoury, P. S. (1987). *Syria and the French Mandate, the politics of Arab nationalism 1920-1945*. Princeton, Princeton University Press.
- Knysh, A. (2007). "Contextualizing the Salafi-Sufi Conflict (from the Northern Caucasus to Hadramawt). En *Middle Eastern Studies*, vol. 43, n.4: 503-530.
- Krummrich, S. (2007). *Shaping Jihadism: How Syria Shaped the Muslim Brotherhood*. California, Naval Postgraduate School. Tesis de máster.
- Kurzman, C. (2012). "The Arab Spring: Ideals of the Iranian Green Movement, Methods of the Iranian Revolution". En *International Journal of Middle East Studies*, n. 44: 162-165.
- Lampridi, A. (2011). "Los Hermanos Musulmane: ¿una fuerza centrífuga o centrípeta?". En *Revista CIDOB d'afers internacionals*, n. 93-94: 111-127.
- Landis, J. (2009). "Muslim Brotherhood breaks with Khaddam and NSF". En *Syria Comment*, 6 de abril. Disponible en : <http://www.joshualandis.com/blog/muslim-brotherhood-breaks-with-khaddam-and-nsf/> [Consulta : 12/10/2014]
- Landis, J. (2006). "Damascus Declaration Leaders Confused by MB-Khaddam Front". En *SyriaComment*, 19 de marzo. Disponible en: <http://faculty-staff.ou.edu/L/Joshua.M.Landis-1/syriablog/2006/03/damascus-declaration-leaders-confused.htm> [Consulta: 12/10/2014]
- Lavrov, S. (2014). "Tashkil tanzim badil li-l-i'tilaf al-suri li-l-tadajjul al-askari" (Formación de un organismo alternativo a la Coalición siria de cara a una intervención militar). En *Al-Alam*, 17 de febrero. Disponible en: <http://goo.gl/uVFNVW> [Consulta: 03/07/2014].
- Lefèvre, R. (2014). "A Revolution in Syria's Muslim Brotherhood?" En *Carnegie Endowment*, 23 de enero. Disponible en: <http://carnegieendowment.org/syriaincrisis/?fa=54287> [Consulta: 19/09/2014].

Lefevre, R. (2013a), "The Brotherhood Starts Anew in Syria". En *Al-Majalla*, 19 de agosto. Disponible en: <http://www.majalla.com/eng/2013/08/article55244734> [Consulta: 23/09/2014].

Lefèvre, R. (2013b). "The Rise of the Muslim Sisterhood". En *Carnegie Endowment*, 25 de abril. Disponible en: <http://carnegieendowment.org/sada/2013/04/25/rise-of-syrian-sisterhood/g177> [Consulta: 19/05/2014]

Lefèvre, R. (2013c). *Ashes of Hama: The Muslim Brotherhood in Syria*. Londres, Hurst&Co.

Lesch (2005). *The New Lion of Damascus: Bashar al-Asad and Modern Syria*. New Haven, Yale University Press.

Leverett, F. (2005). *Inheriting Syria: Bashar's Trial by Fire*. Washington DC, The Brookings Institution.

Lewis, B. (2011). "Islam and Liberal Democracy". En *The Atlantic*, 11 de mayo. Disponible en: <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1993/02/islam-and-liberal-democracy/308509/> [Consulta: 21/11/2014].

Linz, J y Stepan, A. (2013), "Democratization theory and the 'Arab Spring'", *Journal of Democracy*, vol. 24, n.2: 22-24.

Lund, A. (2012). "Syrian Jihadism". En Swedish Institute of International Affairs, document n. 13.

Martin, V. (2007). *Creating An Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*. Londres, I.B. Tauris.

Martínez Fuentes, G. (2011). "El proceso revolucionario tunecino: tiempos, contextos y actores". En *Informe sobre las revueltas árabes*. Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo: 27-58.

Martini, J. Dassa Kaye, D. y York, E. (2012). *The Muslim Brotherhood, Its Youth and Implications for U.S. Engagement*. California. Edición Kindle.

Marzuq, M. (2014). "Al-ta'awun ma'a Suriya daruri wa na'sif li-qat' al-'alaqat ma'ha" (La colaboración con Siria es necesaria y sentimos haber cortado relaciones con ella). En *Al-hay'a al-'amma li-l-ida'a wa-l-tilifizun*, 1 de noviembre. Disponible en: <http://www.rtv.gov.sy/index.php?d=13&id=162351>

Masar Press (2014). "Qiyadi fi-l-Qa'ida: ma yahduth 'ala yad tanzim al-dawla sababuhu ta'ajjur al-Zawahiri fi-l-inkar 'aleyhim" (Líder de Al-Qaeda: los actos del Estado Islámico son resultado de la tardanza de Al-Zawahiri en renegar de ellos). En *Al-Ahd*, n. 21, 12 de enero: 3.

Mayer, T. (1982). *The Islamic Opposition in Syria: 1961-1982*. Nueva Delhi, Orient.

McGregor, J. (1988) "Liberalism and Democracy". En *Philosophy East and West*, vol. 38, n. 3: 334-346.

Meijer, R. (2012). "The Problem of the Political in Islamist Movements". En Boubekeur, A. y Roy, O., (eds.). *Whatever Happened to the Islamists? Salafis, Heavy Metal Muslims and the Lure of Cosumerist Islam*. Londres, Hurst: 27-60.

Metghalchi, N. (2011). "Is Iran Immune From the Arab Spring?". En *Policy Brief*, documento de trabajo de Fride, n.99.

Middle East On-line (2014). "Al-Nahda al-tunisiyya tabta'id 'an al-ijuan li-hin intiha' mawsim al-intijabat" (El tunecino Ennahda se distancia de los Hermanos hasta el final del período electoral). 5 de octubre. Disponible en: <http://www.middle-east-online.com/?id=185487> [Consulta: 21/11/2014].

Minkenberg, M. (2007). "Democracy and Religion: Theoretical and Empirical Observations on the Relationship between Christianity, Islam and Liberal Democracy". En *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol.3, n.6: 887-909.

Mitchel, R. (1969). *The Society of the Muslim Brotherhood*. Londres, Oxford.

Moaddel, M. (2002). *Jordanian Exceptionalism: A Comparative Analysis of State religion relationships in Egypt, Iran, Jordan and Syria*. Nueva York, Palgrave MacMillan.

Mozzafari, M. (2007). "What is Islamism? History and Definition of a Concept". En *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 8, n.1: 17-33.

Mursi, M. (2013). Discurso en la Conferencia de Apoyo al Pueblo Sirio, 15 de junio. Disponible en: <http://www.elmogaz.com/node/94943> [Consulta: 01/07/2014].

Mushaweh, O. (2014a). "La yumkin li-l-ijuan ta'yiid ay tahaluf duwali li-l-tadajjul fi Suriya duna n takun al-rassasa al-ula fi ra's Al-Asad" (Los Hermanos no pueden apoyar ninguna alianza para intervenir en Siria si la primera bala no va dirigida a la cabeza de Asad). En *Al-Ahd*, n. 36, 15 de septiembre: 14

Mushaweh, O. (2014b). "Tahni'at Al-Yarba li-l-Sisi tunaqid mabadi' al-thawra al-suriya" (La felicitación de Yarba a Sisi va en contra de los principios de la revolución siria). En *Ijwan Suriya*, 12 de junio. Disponible en: <http://goo.gl/A7d2l0> [Consulta: 02/07/2013].

Mushaweh, O. (2014c). "Ra'is tahrir sahifat Al-Ahd Omar Mushaweh fi hiwar jass bi-munasabat murur 'am min intilaqat sahifa Al-Ahd" (El jefe de edición de *Al-Ahd*, Omar Mushaweh en entrevista exclusiva con *Al-Ahd* en el primer aniversario de la publicación de *Al-Ahd*). Entrevista de Hussam Murad en *Al-Ahd*, n. 23, 1 de febrero: 11.

Mushaweh, O. (2013a). "Laqad taraku ma'arakatahum ma'a al-nizam wa tafarragu li-l-ijuan" (Han abandonado la lucha contra el régimen y se han centrado en los Hermanos"). n. 4, 15 de abril: 16.

Mushaweh, O. (2013b). "Al-Ahd, al-shabab wa-l-thawra" (*Al-Ahd*, los jóvenes y la revolución). En *Al-Ahd*, n.1, 1 de marzo: 12.

- Nadi, M. (2012). "Al-Barniz: Al-sha'ab yajtar bayna dawla madaniyya bi-qiyadat Mursi wa dawla 'askariyya bi-ri'asat Al-Mushir" (Al-Baniz: el pueblo elige entre un Estado civil liderado por Mursi y un Estado militar presidido por Al-Mushir). En *Al-Masry al-Yawm*, 11 de julio. Disponible en: <http://www.almasryalyoum.com/news/details/198739> [Consulta: 11/10/2014].
- Nahas, O. (2011). Intervención en *Al-Yazira*, 17 de noviembre. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=hVluVII3iGY> [Consulta: 20/10/2014]
- Nasr, S. V. R. (2005). "The Rise of Muslim Democracy". En *Journal of Democracy* vol. 16 n. 2: 13-27.
- Nasr, S. V. R. (2006). *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future*. Londres, W. W. Norton & Co.
- Omar, U. A. (2013). "D. Mustafa al-Siba'i". En *Al-Fajr*, n. 3: 20.
- Orient TV (2012), *Man huwa Ahmad Ramadán?*, 30 de septiembre. Disponible en: http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=91yHkTLdMUY [Consulta: 14/05/2014]
- Orozco, O. y Lesaca, J. (2009). "Impacto de la crisis económica global en los países árabes: una primera aproximación". Presentado en el Congreso Anual del Club de Madrid. Disponible en: <http://www.casaarabe.es/noticias-arabes/show/impacto-de-la-crisis-en-los-paises-arabes> [Consulta: 15/10/2014]
- Ortega, R. (2012). "Los Hermanos Musulmanes: creación, evolución y objetivos". En Peter, F. y Ortega, R. (eds.). *Los Movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un "islam europeo"*. Barcelona, Bellaterra: 27-34.
- Pargeter, A. (2013): *The Muslim Brotherhood: From Opposition to Power*, Londres, Saqi Books.
- Pargeter, A. (2010). *The Muslim Brotherhood: The Burden of Tradition*. Londres, Saqi Books.
- Perthes, V. (1995). *The Political Economy of Syria Under Asad*. Nueva York, I.B. Tauris.
- Perthes (2004). *Syria Under Bashar al-Asad: Modernisation and the Limits of Change*. Londres, Oxford University Press.
- Philips, C. (2009). "Mustaqbal Yama'at al-Ijwan al-Muslimin fi Suriya: Ma al-qadim?" (El futuro de la organización de los Hermanos Musulmanes en Siria: ¿qué pasará?) En *Al-Majalla*, 17 de octubre. Disponible en: <http://www.majalla.com/arb/2009/10/article558783> [Consulta: 13/10/2014].
- Pierret, T. (2014a). "The Syrian Islamic Council". En Carnegie Endowment, 13 de mayo. Disponible en: <http://carnegieendowment.org/syriaincrisis/?fa=55580> [Consulta : 26/09/2014].

Pierret, T. (2014b). "The Struggle for Religious Authority in Syria". En Carnegie Endowment. Disponible en: <http://carnegieendowment.org/2014/05/14/struggle-for-religious-authority-in-syria/has6?reloadFlag=1> [Consulta: 20/05/2014]

Pierret, T. (2013a). "Les oulémas : une hégémonie religieuse ébranlée par la révolution" en Burgat, F. y Paoli, B., *Pas de Printemps pour la Syrie: Les clés pour comprendre les acteurs et les défis de la crise (2011-2013)*, La Découverte, Paris. Edición Kindle.

Pierret, T. (2013b). *Religion and State in Syria: The Sunni Ulama from Coup to Revolution*, Nueva York, Cambridge University Press.

Pierret, T. (2013c). "Syria's Unusual 'IslamicTrend': Political Reformists, the Ulema, and Democracy". En Bayat, A. (ed.) *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. Nueva York, Oxford University Press: 321-342.

Pierret, T. (2011). "Les mytérieuses Qoubeyssiyyat divisées face à la révolution". En *Médiapart*, 22 de diciembre. Disponible en: <http://blogs.mediapart.fr/blog/thomas-pierret/221211/les-mysterieuses-qoubeyssiyyat-divisees-face-la-revolution> [Consulta: 17/04/2014]

Pierret, T. (2009a). "Sunni Clergy Politics in the Cities of Ba'thi Syria". En Lawson, F. (ed.). *Demystifying Syria*. Londres, Saqi: 70-84.

Pierret, T. (2009b). "Les cadres de l'élite religieuse sunnite en Syrie : espaces, idées, organisations et institutions". En *Maghreb-Machrek*, n. 198 : 5-17.

Pierret, T. y Selvik, K. (2009). "Limits of 'authoritarian upgrading' in Syria: private welfare, Islamic charities, and the raise of the Zayd movement". En *International Journal of Middle East Studies*, n.41: 595-614.

Pinto, P. (2007). "Religions et religiosités en Syrie". En Dupret, B., Ghazzal, Z., Courbage, Y. y Al-Dbiyat, M. *La Syrie au présent: reflets d'une société*. Paris, Actes Sud : 323-358.

Plattner, M. F. (1998). "Liberalism and Democracy: Can't Have One without the Other". En *Foreign Affairs*, marzo/abril. Disponible en: <http://www.foreignaffairs.com/articles/53815/marc-f-plattner/liberalism-and-democracy-cant-have-one-without-the-other> [Consulta: 17/11/2014].

Qadri Makanisi, U. (2013). "Sahifat (Al-Ahd) ljuan Suriya" (El periódico de los Hermanos de Siria, *Al-Ahd*). En *ljuan Suriya*, 27 de febrero. Disponible en: <http://goo.gl/qllt7T> [Consulta: 19/05/2014]

Qahf, A. (2011). "Al-Ijwan al-Muslimun: al tayar al mu'tadil. Muhammad Al-Mubarak namudhayan" (Los Hermanos Musulmanes: la corriente moderada. El ejemplo de Muhammad al-Mubarak). En *Al-Ijwan al muslimun: mumana'at al-ta'ifa wa 'unf al-haraka*. Dubai, Al-Mesbar lil-dirasat wa-l-buhuth: 159-190.

Qasem, N. *Hezbollah: al-manhach, al-tachriba, al-mustaqbal* (Hezbollah: el método, la experiencia, el futuro). Beirut, Dar al-mahacha al-bayda.

Quds Press (2012). "Ijwan Suriya yutalibun duwal al-rabi' al-'arabi bi-mawqif wadih tiyah al-zawra fi-biladihim" (Los Hermanos sirios exigen a los países de la primavera árabe que adopten una postura clara frente a la revolución en su país). 30 de julio. Disponible en: https://ar.facebook.com/permalink.php?story_fbid=402898769757518&id=166704280043636&comment_id=4393531&offset=0&total_comments=3 [Consulta: 29/11/2014].

Quds Press (2011). "Yama'at al-ijwan al-suriyya: musta'iddun li-qabul tadajjul Turkiya li-himayat al-madaniyin fi Suriya" (Los Hermanos sirios: dispuestos a aceptar la intervención de Turquía para proteger a los civiles en Siria), 17 de noviembre. Disponible en: <http://www.alquds.com/news/article/view/id/310416> [Consulta: 20/10/2014].

Outb, S. (2009). *Ma'alim fi-l-tariq*. Doha, Al-Markaz al-Arabi li-l-dirasat wa al-abhath.

Outb, S. (1995). *Al-'Adala al-iytima'iyya fi-l-islam*. El Cairo, Dar al-Shuruq.

Ramadan, T. (2013). "Dépasser l'islamisme" (Superar el islamismo). En *tariqramadan.com*, 5 de agosto. Disponible en: <http://tariqramadan.com/blog/2013/08/05/depasser-lislamisme/> [Consulta : 17/11/2014].

Ramírez, N. (2014). "The Strategy and Goals of the Muslim Brotherhood in the Syrian Revolution". En *Journal of Syrian Studies*, vol. 6, n. 3, pp. 37-61.

Ramírez, N. (2014). "Mustaqbal al-salafiyya al-yihadiyya fi Suriya" (El futuro del salafismo yihadista en Siria). En *Markaz al-Yazira li-l-dirasat*. Disponible en: <http://studies.aljazeera.net/ResourceGallery/media/Documents/2014/1/28/20141288613236734future%20of%20Salafist%20fighters%20in%20Syria.pdf> [Consulta: 18/05/2014]

Ramírez, N. (2013a). "Siria tras el golpe de mano en Egipto: ¿un nuevo modelo de islam político?". En el marco del simposio *Al-Multaqa: un encuentro con la cultura árabe*. Ceuta. El vídeo está disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=CDOOmieSIQU> [Consulta: 18/10/2014].

Ramírez, N. (2013b). "Islam político en Siria: Contradicciones internas e internacionalización impuesta". En González del Miño, P. (coord.). *La primavera árabe ¿una Revolución regional?*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid: 166-185.

Ramírez, N. (2012a). "¿Prudencia?". En *Los Hermanos Musulmanes: un observatorio de la organización islámica*, 21 de noviembre. Disponible en: <http://hermanosmusulmanes.wordpress.com/2012/11/21/prudencia/> [Consulta : 14/05/2014]

Ramírez, N. (2012b). "La mujer, el CNS y la democracia". En *Los Hermanos Musulmanes: un observatorio de la organización islámica*, 9 de noviembre. Disponible en: <http://hermanosmusulmanes.wordpress.com/2012/11/09/la-mujer-el-cns-y-la-democracia/> [Consulta : 14/05/2014]

Ramírez, N. (2012c). "Complejidad y contradicciones en las relaciones entre los grupos islamistas: el caso de Siria". En *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, n. 13". Disponible en: <https://sites.google.com/site/teimrevista/numeros/numero-13-julio-diciembre-2012/complejidad-y-contradicciones-de-las-relaciones-entre-los-grupos-islamistas-el-caso-de-siria> [Consulta: 17/10/2014].

Ramírez, N. (2011a). "Siria: Crónica de una represión anunciada". En *Revista CIDOB d'afers internacionals*, n. 96: 171-189.

Ramírez, N. (2011b). "Los Hermanos Musulmanes apoyan las manifestaciones del día de la ira contra el régimen en Siria". En *Los Hermanos Musulmanes: un observatorio de la organización islámica*, 29 de abril. Disponible en: <http://hermanosmusulmanes.wordpress.com/2011/04/29/los-hermanos-musulmanes-apoyan-las-movilizaciones-del-dia-de-la-ira-contra-el-regimen-en-siria/> [Consulta: 16/05/2014]

Ramírez, N. (2011c). "La campaña mediática de los Hermanos Musulmanes en contra del régimen sirio". En *Los Hermanos Musulmanes: un observatorio de la organización islámica*, 21 de abril. Disponible en: <http://hermanosmusulmanes.wordpress.com/2011/04/21/la-campana-mediatica-de-los-hhmm-en-contra-del-regimen-sirio/> [Consulta: 16/05/2014]

Ramírez, N. (2011d). "Últimas declaraciones de los Hermanos Musulmanes sobre el desarrollo de los acontecimientos en Siria". En *Los Hermanos Musulmanes: un observatorio de la organización islámica*, 19 de abril. Disponible en: <http://hermanosmusulmanes.wordpress.com/2011/04/19/ultimas-declaraciones-de-los-hermanos-musulmanes-sobre-el-desarrollo-de-los-acontecimientos-en-siria/> [Consulta: 14/05/2014].

Riad Shaqfa, M. (2014). Entrevista en *Al-Ahd*, n.23, 15 de febrero: 10.

Riad Shaqfa, M. (2013a). Rueda de prensa en Estambul, 6 de julio. Resumen disponible en: <http://goo.gl/YIWZaX> [Consulta: 30/06/2014].

Riad Shaqfa, M. (2013b). Entrevista en el programa "Dayf al-Mashriq". En canal *Orient*, 6 de junio. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=FcMLevPzXrg> [Consulta: 20/10/2014].

Riad Shaqfa, M. (2013c). "Exiled Muslim Brotherhood Plans to Return to Syria". Entrevista de Rula Khalaf y Abigail Fielding-Smith en *Financial Times*, 25 de abril. <http://www.ft.com/intl/cms/s/0/00a7865a-ad86-11e2-a2c7-00144feabdc0.html#axzz3GclacnYW> [Consulta: 19/10/2014].

Riad Shaqfa (2013d). "Ijuan Suriya: La na'rif al-sirr wara' mawsim al-huyum 'aleyna" (Hermanos en Siria: Deconocemos la por qué se ha desencadenado una campaña contra nosotros). En *Al-Quds*, 6 de abril. Disponible en: <http://www.alquds.co.uk/?p=29223> [Consulta: 20/10/2014].

Riad Shaqfa, M. (2012a). "Lan nantaqim, wa sanuhawir Al-Nusra, wa Tlass istayaba li-nasihatina". (No nos vengaremos, dialogaremos con Al-Nusra y Tlass ha aceptado nuestro

consejo). Entrevista de Abd Allah Raya en *Zaman al-Wasl*, 3 de diciembre. Disponible en: <http://zaman-alwsl.net/readNews.php?id=33598> [Consulta: 18/05/2014]

Riad Shaqfa, M. (2012b). Recuerdo a Mishal Tammo en el aniversario de su asesinato, 7 de octubre. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=B46s812K1ol&feature=plcp> [Consulta: 18/05/2014]

Riad Shaqfa, M. (2012c). Entrevista de Utku Çakırözer en *Cumhuriyet*, 18 de septiembre. Traducción al castellano disponible en: <http://renostan.wordpress.com/tag/hermanos-musulmanes/> [Consulta: 20/10/2014]

Riad Shaqfa (2012d). "Risala maftuha ila qada al-duwal al-mutawayihin li-hudur mu'tamar 'adam al-inhiyaz fi Tehran" (Carta abierta a los líderes de los países participantes en la Conferencia de los No Alineados en Teherán). En *Ijuan Suriya*, 28 de agosto. Diponible en: <http://goo.gl/oO7Fes> [Consulta: 01/07/2014].

Riad Shaqfa (2012e). "Sanusharik fi-l-marhala al-intiqaliyya fi Suriya min al-istibdad ila al-dimuqratiyya" (Participaremos en la etapa de transición de la dictadura a la democracia en Siria). Entrevista de Thaer Abbas en *Al-Sharq al-Awsat*, 26 de marzo. Disponible en: <http://www.v-coderz.org/articles/2012/0312/26031227.html> [Consulta: 20/10/2014].

Riad Shaqfa, M. (2012f). Intervención en *Al-Yazira*, 25 de marzo. Sin enlace.

Riad Shaqfa, M. (2012g). Entrevista en *Al-Quds al-Arabi*, 18 de marzo. Sin enlace.

Riad Shaqfa, M. (2012h). "Taraddud al-garb faqama al-tatarruf" (Las dudas de Occidente han fomentado el extremismo). Entrevista de Abd Allah al-Gadui en *Okaz*, 12 de enero. Disponible en: <http://www.okaz.com.sa/new/issues/20130112/Con20130112563741.htm> [Consulta: 20/10/2014].

Riad Shaqfa, M. (2011a). Entrevista en *Al-Yazira*, 20 de agosto. Sin enlace.

Riad Shaqfa, M. (2011b). Entrevista en *Al-Quds*, 7 de julio. Sin enlace.

Riad Shaqfa, M. (2011c). Entrevista en *France 24*, 12 de mayo. Sin enlace

Roy, O. (1992). *L'échec de l'Islam Politique*. París, Seuil.

Roy, O. (2012b). "Is 'Islamism' a Neo-Orientalist Plot?". En Boubekour, A. y Roy, O. (eds.), *Whatever Happened to the Islamists? Salafis, Heavy Metal Muslims and the Lure of Cosumerist Islam*. Londres, Hurst: 17-26.

Ruiz de Elvira, L. (2013). "Claves para entender la intifada Siria". En González del Miño, P. (coord.). *La primavera árabe ¿una Revolución regional?*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid: 516-534.

Rushd, S. (2005). "The Damacus Declaration... Can it offer a gateway for change in Syria?". En *Cairo Institute for Human Rights and Studies*. Disponible en: <http://www.cihrs.org/?p=4938&lang=en> [Consulta: 05/04/2014].

Saad al-Din (2010). *Shahid 'ala al-'asr* (Testigo de una época). Entrevista en *Al-Yazira*, emitida póstumamente en septiembre y octubre de 2012.

Saad al-Din, A. (2006-2009). *Al-Ijwan al-Muslimun fi-Suriya: Mudhakkirat wa dhikrayat* (Los Hermanos Musulmanes en Siria: recuerdos y memorias). Dar Ammar, Ammán, tomos 1- 5.

Safadi, H. (2013). "Kayfa sa-yaqtahim al-shabab mu'assasat al-yama'a?" (¿Cómo irrumpirán los jóvenes en las instituciones de la organización?). En *Al-Fachr*, n. 1: 11-12.

Safadi, H. (2013b). "Waqi' al-shabab bayna al-thawra wa-l-yama'a: ru'ya min dajil al-ijuan al-muslimin" (La realidad de los jóvenes entre la revolución y la organización: una visión desde dentro de los Hermanos Musulmanes). En *Al-Fachr*, n. 0: 15.

Saleh, H. (2013). "Ishkaliyyat al-dawla al-madaniyya" (La problemática del Estado civil). En *Al-Sharq al-Awsat*, 14 de enero.

Salim, Z. (2013a). "Hal yayuz i'tibar man yajruyun 'ala awamir maktab al-irshad fi tanzim ka-l-ijuan al-muslimin jariyin 'an fikrat al-tanzim nafsihi?" (¿Puede considerarse a quienes no obedecen las órdenes de la Oficina de guía (*Maktab al-Irshad*) en una organización como la de los Hermanos Musulmanes, como apartados de la organización misma como idea?). En *Al-Sharq al-Awsat*, 14 de agosto. Disponible en:

<http://classic.aawsat.com/details.asp?section=52&issueno=12668&article=738833#.U7PmDEC0gpn> [Consulta: 02/07/2014]

Salim, Z. (2013b). "Misr, Misr, Misr" (Egipto, Egipto, Egipto). En *Markaz al-Sharq al-Arabi*, 1 de julio. Disponible en: <http://asharqalarabi.org.uk/m-w/b-mawaqif-966.htm> [Consulta: 01/07/2014]

Salim, Z. (2012a). Reflexión en Facebook, 11 de diciembre. Sin enlace.

Salim, Z. (2012b). "Muslimun, la islamiyyun" (Musulmanes, no islamistas). En *Al-Sharq al-arabi*, 12 de septiembre. Disponible en: <http://www.asharqalarabi.org.uk/m-w/b-mawaqif-879.htm> [Consulta: 17/11/2014]

Salim, Z. (2012c). "Irth Hasan al-Banna idh tuhaddiduhu intisarat al-rabi' al-'arabi" (La herencia de Al-Banna amenazada por las victorias de la primavera árabe). En *Markaz al-Sharq al-Arabi*, 27 de agosto. Disponible en: <http://asharqalarabi.org.uk/m-w/b-mawaqif-872.htm> [Consulta: 01/07/2014]

Salim, Z. (2012d). "Tahni'a li-shab Misr al-azim" (Enhorabuena al gran pueblo de Egipto). En *Facebook*, 18 de junio. Disponible en: https://ar-ar.facebook.com/permalink.php?story_fbid=386419414738787&id=166704280043636&stream_ref=5 [Consulta: 30/06/2013]

Salim, Z. (2012e). "Ta'ammulat fi-l-din wa-l-dawla" (Reflexiones sobre la religión y el Estado). En *Arab Orient Center*, 26 de abril. Disponible en: <http://asharqalarabi.org.uk/ruiah/b-ruiah-647.htm> [Consulta: 09/06/2014].

Salim, Z. (2012f). Entrevista en *Al-Magharibiyya TV*, 14 de marzo. Sin enlace.

- Salim, Z. (2012g). "Laysa difa'an 'an al-'ilmaniyya" (No es una defensa del laicismo). En *Odaba al-Sham*, 12 de febrero. Disponible en: <http://www.odabasham.net/show.php?sid=33448> [Consulta: 14/04/2014].
- Salim, Z. (2011a) Entrevista en *Al-Mustaqilla*, 23 de noviembre. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=twyH5wFhegA> [Consulta: 20/10/2014].
- Salim, Z. (2011b). Entrevista en *Al-Mustaqilla*, 15 de noviembre. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Yavx4RtqGqg> [Consulta: 20/10/2014].
- Salim, Z. (2011c). Entrevista en canal *Al-Hiwar*, 31 de julio. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=FtqgIV0Uu5k> [Consulta: 21/10/2014].
- Salim, Z. (2011d). "Mashru'na fi bu'dihi al-marhali al-musharaka fi bina' dawla ta'addudiyya bi-dustur madani" (Nuestro proyecto en el momento actual es participar en la construcción de un Estado plural con una Constitución civil). Entrevista de Rita Farach en *Al-Ra'i al-Kuwaiti*, 7 de junio.
- Salim, Z. (2011e). Entrevista en *Al-Mustaqilla*, 2 de junio. Disponible en: <http://asharqalarabi.org.uk/ruiyah/b-sharq-262.htm> [Consulta: 19/10/2014].
- Salim, Z. (2011f). Entrevista en *Al-Mustaqilla*, 1 de junio. Disponible en: <http://asharqalarabi.org.uk/ruiyah/b-sharq-263.htm> [Consulta: 19/10/2014].
- Salim, Z. (2009). Entrevista en Quds Press, 9 de abril. Disponible en: <http://www.thisissyria.net/2009/04/09/syriatoday/04.html> [Consulta: 20/10/2014].
- Salzman, P.C. (2011). "When they Proclaim 'Islam is the Answer', What is the Question?: The Return to Political Islam". En *Journal of the Middle East and North Africa*, vol.2, n.2: 129-152.
- Sands, P. (2009). "Syrian Opposition Group Collapses". En *Syria Comment*, 22 de abril. Disponible en: <http://www.joshualandis.com/blog/the-national-salvation-front-folds/> [Consulta: 12/10/2014].
- Sarmini, M. (2013). "Suriyat al-mustaqbal... allati nuriduha" (La Siria del futuro, la que queremos). En *Al-Ahd*, n. 15, 1 de octubre: 10.
- Sartori, G. (2003). *¿Qué es la democracia?* Madrid, Taurus.
- Sarut, A. B. (2014). Palabras antes de salir de Homs, 14 de mayo. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=dY5Wv-YLlx4> [Consulta: 21/05/2014]
- Sayyid Rasas, M. (2013). "Ma'zaq al-Ijuan al-muslimin" (El atolladero de los Hermanos Musulmanes). En *Al-Hayat*, 28 de abril. Disponible en: <http://alhayat.com/Details/507933> [Consulta: 12/10/2014].
- Seale, P. (1989). *Asad of Syria: The Struggle for the Middle East*. Londres, University of California Press: 322.

- Seale, P. (1964). *The Struggle for Syria: A Study in Post-War Arab Politics, 1945-1958*. Londres, Yale University Press: 102.
- Serfi, A. (2014). "Inqilab al-Tu'ma. Inqilab ijuani 'ala al-mu'arada" (El golpe de Tohme, golpe de los Hermanos contra la oposición). En *All 4 Syria*, 29 de junio. Disponible en: <http://all4syria.info/Archive/154673> [Consulta: 03/07/2014].
- Seurat, M. (2012). *Syrie, l'État de la barbarie*. París, Presses Universitaires de France.
- Sezgin, Y. (2002). "The October 1998 Crisis in Turkish-Syrian Relations: A Prospect Theory Approach". En *Turkish Studies*, vol.3 n.2: 44-68.
- Shaijo, Y. (2013) "Mawsim al-huyum 'ala ijuan Suriya" (Tiempo de ataques contra los Hermanos de Siria). En *Al-Ajbar*, 1 de abril. Disponible en: <http://www.al-akhbar.com/node/180951> [Consulta: 13/10/2014].
- Shariati, A. (1982) "Intizar, the religion of protest", traducido por Campbell, R. en Donohue, M. and Esposito, J. (eds.), Mizan Press, Berkeley: 297-304.
- Shurbayi, A. *Memorias*. Sin fecha ni lugar de edición.
- Smith, P. H. y Ziegler, M. R. (2008). "Liberal and Illiberal Democracy in Latin America". En *Latin American Politics and Society*, vol. 50, n.1: 31-57.
- Starr, S. *Revolt in Syria: Eye-witness to the Uprising*. Londres, Hurst.
- Soage, A. B. (2010). "Yusuf al-Qaradawi: The Muslim Brother's Favorite Ideological Guide". En Rubin, B. *The Muslim Brotherhood: The Organization and Politics of a Global Islamist Movement*. Nueva York, Palgrave MacMillan: 19-38.
- Stepan, A. y Robertson, G. B. (2003): "An 'Arab' more than a 'Muslim' Electoral Gap", *Journal of Democracy*, vol. 14, n.3: 30-44.
- Stern, M. (1999). "Is Religion Compatible with Liberal Democracy?". Conferencia del 11 de marzo en el Trinity College. Disponible en: <http://www.trincoll.edu/depts/csrpl/Religion%20and%20Liberal%20Democracy/stern.htm> [Consulta: 21/11/2014].
- Tal, N. (2005). *Radical Islam in Egypt and Jordan*. Eastbourne, Sussex Academic Press.
- Talhami, G. (2001), "Syria: Islam, Arab Nationalism and the Military in Syria", *Middle East Policy* vol. 8, n. 4: 44-68.
- Tamadonfar, M. (1989). *The Islamic Polity and Political Leadership: Fundamentalism, Sectarianism and Pragmatism*. Colorado, Westview Press.
- Tastekin, F. (2013). "Saudi Arabia Vies With Qatar For Influence Post-Arab Spring". En *Al-Monitor*, 16 de abril. Disponible en: <http://www.al-monitor.com/pulse/politics/2013/04/saudi-arabia-qatar-influence-mideast-arab-spring.html> [Consulta: 21/10/2014].

Tayfur, F. (2012). "Suqut nizam al-Asad qabla bidayat al-'am al-muqbil... wa ma yahduh fi Suriya laysa hadathan mahaliyyan" (El régimen de Asad caerá antes del año que viene, y lo que sucede en Siria no es un tema local). Declaraciones en *Ijwan Suriya*, 13 de octubre. Disponible en: <http://goo.gl/hOs6RI> [Consulta: 19/05/2014].

Tessler, M. (2002). "Islam and Democracy in the Middle East: The Impact of Religious Orientations on Attitudes toward Democracy in Four Arab Countries". En *Comparative Politics*, vol. 34, n. 3: 337-354.

Valter, S. (1997). *La construction nationale syrienne: légitimation de la nature communautaire du pouvoir par le discours historique*. Tesis doctoral.

Van Dam, N. (1996). *The Struggle for Power in Syria: Politics and Society Under Asad and the Ba'th*. Londres, I.B. Tauris.

Vargs-Machuca, R. (2008). "Justicia y democracia". En Arteta, A., García, E. y Máiz, R. (eds.). *Teoría política: poder, moral, democracia*. Madrid, Alianza Editorial: 167-195.

Wall Street Journal (2011). *Interview with Syrian President Bashar al-Assad*, 31 de enero. Disponible en: <http://online.wsj.com/articles/SB10001424052748703833204576114712441122894> [Consulta: 19/10/2014].

Walzer, M. (2007). *Thinking Politically: Essays in Political Theory*. Londres, Yale University Press.

Wedeen, L. (1999). *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric and Symbols in Contemporary Syria*. Chicago, Chicago University Press.

Weismann, I. (2007). "Sa'id Hawwa: the Making of a Radical Muslim thinker in Modern Syria". En *Middle Eastern Studies*, vol. 29, n.4: 601-623.

Wieland, C. (2005). *Syria at Bay: Secularism, Islamism and 'Pax Americana'*. Londres, Hurst.

Wiktorowicz, Q. (ed.) (2004). *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Bloomington, Indiana University Press.

Winder, B. (2007). "The Establishment of Islam as the Religion of State in Syria". En *The Muslim World*, vol. 44, n. 3-4: 217-226.

Ya'far Shardub, A. R. (2013). "Liqa' ma'a Hay'at al-Da'wa wa-l-Irshad bi-Halap". En *Al-Ahd*, n. 5, 1 de mayo: 12.

Yassin, A. (2010). "Misr fi haya li-siyagat ru'ya istratiyya li-l-muytama' jilal al-'ishrin a'man al-qadima" (Egipto necesita diseñar una visión estratégica para la sociedad durante los próximos veinte años). Entrevistado por Alaa Abd al-Hadi. En *Masress*, 10 de abril. Disponible en: <http://www.masress.com/elakhbar/2862> [Consulta: 11/10/2014].

Yazbek, S. (2012). *Taqatu' niran: min yawmiyyat al-intifada al-suriyya* (Fuego cruzado). Beirut, Dar al-Adab.

Young, M. (2010) *The Ghosts of Martyr's Square: An Eyewitness Account of Lebanon's Life Struggle*. Nueva York, Simon & Schuster.

Zahid Gul, M. (2013). "Turkiya wa-l-qadaya al-arabiyya al-sajina" (Turquía y las cuestiones árabe candentes). En *Al-Ahd*, n. 5, 1 de mayo: 5.

Zakaria, F. (2007). *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*. Nueva York, W. W. Norton & Company. Edición Kindle.

Zakaria, F. (2004). "Islam, Democracy and Constitutional Liberalism". En *Political Science Quarterly*, vol. 119, n.1-20.

Zarzour, A. (2000). Mustafa al-Siba'i: al-da'iya al-muyaddid (Mustafa al-Siba'i: el predicador renovador). Damasco, Dar al-Qalam.

Zayran, A. (2014). "Ightiyal qadati ahrar al-sham: tasa'ulat wa shukuk" (El asesinato del liderazgo de Ahrar al-Sham: preguntas y dudas). En *Al-Ahd*, n. 36, 15 de septiembre: 6.

Zemni, S. (2007). "9/11: The End of Islamism? Islamism: A Concept in Need of a Definition or the Hermeneutical Fight Over an Object of Study?". En *Middle East and North of Africa Research Group*.

Ziade, R. (2011). *Power and Policy in Syria: Intelligence Services, Foreign Relations and Democracy in the Modern Middle East*. Londres, I.B. Tauris.

Zisser, E. (2005). "Syria, the Ba'th Regime and the Islamic Movement". En *The Muslim World*, vol. 95: 43-65.

Zoubaida, S. (2009). *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*. Nueva York, I. B. Tauris.

PÁGINAS WEB DE INTERÉS:

Al-Tayar al-watani al-suri (La corriente nacional siria): <https://www.facebook.com/SyrianNM/info> [Consulta: 23/09/2014].

Al-Thawra al-suriyya didda Bashar al-Asad (La revolución siria contra Bashar al-Asad): <https://www.facebook.com/Syrian.Revolution/info> [Consulta: 05/05/2013]

Al-Yawm al-tali (The Day After): <http://tda-sy.org/> [Consulta: 23/09/2014].

Foro de expatriados de Hama: <https://www.facebook.com/SYR.DER> [Consulta: 23/09/2014].

Kesh Malek: <http://www.syriauntold.com/ar/work-group/4766> [Consulta: 19/10/2014]

Página web oficial de los Hermanos Musulmanes: www.ikhwansyria.com

Partido Wa'd: <http://www.wadsy.org/>

Periódico *Al-Ahd*: www.al3ahdnewspaper.com

Universidad virtual Rushd: <http://www.roshduni.com/#!scholarships-for-turkish-camps-/c1hxf>
[Consulta: 26/09/2014]

Ward: <https://www.facebook.com/Ward.Team.PSP.Lebanon> [Consulta: 23/09/2014].

Watan: <http://www.watansyria.org/> [Consulta: 23/09/2014].

Wihdat tansiq al-da'm (Assistance Coordination Unit): <http://www.acu-sy.org/HomeAr/>
[Consulta: 23/09/2014].

Yama'at al-adl wa-l-ihsan (Justicia y Caridad):
<http://www.aljamaa.net/ar/document/25082.shtml> [Consulta: 17/11/2014]

Yawm al-ghadab al-suri (El día sirio de la ira): <https://www.facebook.com/DaysOfRage?fref=ts>
[Consulta: 05/05/2013]