

**REVISTA CIDOB d'AFERS  
INTERNACIONALS 84.**

**Migraciones y redes transnacionales:  
Comunidades inmigradas de Europa  
Central y del Este en España.**

Democracia e islamismo: ¿Un matrimonio imposible?  
Ricard Gonzalez Samaranch

# Democracia e islamismo: ¿Un matrimonio imposible?

Ricard Gonzalez Samaranch\*

## RESUMEN

En este artículo se realiza un análisis sobre la visión de la democracia del islamismo político, así como de su acción política en aquellos países donde se ha hecho con el control del Gobierno. El objetivo del trabajo es valorar hasta qué punto es plausible la teoría de que si los partidos islamistas ganan las elecciones impondrán una dictadura de cariz teocrático. Desde un punto de vista discursivo, se aprecia una evolución muy clara entre la mayoría de partidos islamistas durante las últimas décadas hacia la adopción de los principios democráticos. El estudio de los seis casos en los que partidos o movimientos islamistas han accedido al poder no ofrece datos concluyentes sobre la sinceridad del compromiso de la mayoría de movimientos islamistas respecto a la democracia. Sin embargo, el hecho de que en al menos un caso, el del AKP turco, un partido islamista no haya suprimido las elecciones tras más de seis años en el poder sugiere que la transición ideológica del islamismo político es posible.

*Palabras clave: Islamismo, democracia, derecho, religión, modernidad*

Además de la resolución del eterno conflicto árabe-israelí, quizás el principal desafío político planteado hoy en día en Oriente Medio, y buena parte del mundo musulmán, es la transición de sistemas autocráticos a otros de cariz democrático que permitan mayores niveles de participación popular. La mayoría de estudios de opinión llevados a cabo en la región muestran que hay sólidas mayorías en muchos de estos países a favor de la implantación de un sistema democrático<sup>1</sup>. Sin embargo, los procesos de reforma política iniciados

\*Periodista y politólogo  
ricard.gonz@gmail.com

a principios de los años noventa parecen haberse estancado en muchos países, y existe actualmente un marcado escepticismo respecto a su evolución futura.

Las razones de este estancamiento son varias, pero una de las más importantes tiene que ver con la desconfianza por parte de las elites que dirigen estos países, así como de las potencias occidentales, en las credenciales democráticas del segmento de la oposición más popular y mejor organizado en la mayoría de países: el islamismo político. La mayoría de regímenes autoritarios de Oriente Medio se escudan bajo el miedo a que los partidos islamistas ganen las elecciones e impongan una teocracia, para posponer de forma indefinida las reformas de apertura política.

La visión dominante del islamismo político en Occidente ignora la pluralidad de opciones y sensibilidades que se incluyen bajo esta etiqueta, así como la evolución de algunos movimientos islamistas en los últimos años. Así pues, es necesario hacer un análisis más exhaustivo de esta tradición de pensamiento político, tanto de su pensamiento como de su acción de gobierno en los países donde ha alcanzado el poder, antes de aventurarse a concluir su incompatibilidad con los ideales democráticos.

## UN LEGADO CRÍTICO

En general, los teóricos clásicos de la ideología islamista han mostrado una actitud de rechazo hacia la democracia, y sobre todo a lo que consideran el modelo “occidental” de democracia. A menudo, la crítica a la democracia de estos autores se funde con la crítica al sistema de vida y valores occidentales, como si estos fueran una consecuencia directa de aquella. La democracia sería pues uno más de los elementos de la cultura occidental que ponen en peligro la identidad de las sociedades musulmanas.

En concreto, la crítica central al sistema democrático que comparten todos los pensadores islamistas clásicos es el hecho de que la soberanía popular no tenga ningún límite, de forma que se puedan llegar a aprobar normas contrarias a la sharia, o ley divina. Para estos intelectuales, la soberanía reside en la voluntad de Dios, y ninguna norma que rijan una sociedad humana la puede contravenir. Si bien todos coinciden en esta visión general, su grado de rechazo a la democracia y sus valores es diferente.

Hassan al-Banna, considerado el padre del islamismo y fundador de los Hermanos Musulmanes en Egipto, mantuvo una relación muy ambigua con el sistema democrático. Por un lado, era crítico con la democracia al vincularla a los fracasos que veía en las sociedades occidentales, así como en su propio país como consecuencia de la adopción de los códigos legales y de comportamiento europeos. Por ejemplo, sostenía que, al otorgar demasiados derechos a los individuos, la democracia promueve el egoísmo, el indivi-

dualismo y la falta de responsabilidad con relación a la comunidad (Mitchell 1993). Una de las obsesiones de Al-Banna era la unidad de la nación, que creía que la democracia ponía en peligro, puesto que los líderes de los partidos políticos crean divisiones artificiales dentro de la sociedad para promover sus intereses partidistas (Al-Banna 1985). Al-Banna asimilaba las disensiones de tipo político con el concepto de “fitna” presente en el Corán y que hace referencia a las guerras intestinas dentro de la “ummah”, o comunidad de creyentes. En el Corán, la fitna es uno de los mayores males que amenazan la comunidad de creyentes.

En 1945, Al-Banna se manifestó favorable a la participación de los Hermanos Musulmanes en las elecciones, un tema que suscitó un gran debate en el seno de la organización. Además, en repetidas ocasiones, el ideólogo islamista elogió la libertad de expresión, así como la participación popular en la gestión de los asuntos políticos, pues decía que se correspondía con el principio islámico de la “shura” (o consulta), que deberían seguir los gobernadores. Ahora bien, Al-Banna nunca ofreció una teoría completa sobre cómo canalizar la participación popular en su Estado islámico ideal. Algunos autores, como Richard Mitchell, atribuyen esta ambigüedad a la ausencia de un modelo político legítimo en la historia del islam (Mitchell, 1993), mientras que otros, como David Commins, creen que se debe a su voluntad de no entrar en conflicto con las autoridades egipcias (Commins 1995).

En la franja más radical del islamismo clásico encontramos a Sayyid Qutb, teórico de los Hermanos Musulmanes egipcios en los años sesenta, y fuente de inspiración para el terrorismo islamista de las dos últimas décadas. Qutb creía que el Corán y la sharia formaban un marco legislativo completo que no dejaba espacio para cualquier otra legislación. Por lo tanto, rechazaba cualquier tipo de soberanía popular, y sistema democrático, no tan sólo el *occidental*. Qutb llegó a definir la soberanía popular como “una forma de tiranía porque somete la voluntad de un individuo a las de otros individuos” (Qutb, 1978: 80).

Abu-Ala Mawdudi, fundador del movimiento islamista paquistaní, proponía un sistema ideal islámico que llamaba “teo-democracia”, y que guarda un notable parecido al sistema institucional actual de la República Islámica de Irán. En este Estado utópico, habría instituciones representativas de la voluntad popular, pero su margen de acción se vería circunscrito dentro del marco establecido por la ley islámica (Mawdudi, 1976). Por lo tanto, en caso de choque entre las dos soberanías, la popular y la divina, esta última siempre prevalecería. Mawdudi insiste en el carácter igualitario de su sistema, y en que no sería una teocracia porque el poder no lo ejercería una “clase religiosa, sino la entera comunidad de creyentes”. No obstante, en la práctica, no todos los musulmanes tendrían la misma capacidad de influencia en los asuntos políticos. Quien al final acabaría decidiendo si las leyes positivas son contradictorias o no con las divinas serían los “ulamas”, o sabios de la religión islámica, lo que impone un límite importante a la voluntad popular.

El ayatolá Ruhollah Jomeini, además de ser un respetado líder religioso dentro del chiísmo, fue un astuto y ambicioso líder político, lo que explica las contradicciones existentes en algunos de sus textos y declaraciones con relación a la democracia. Cuando estaba exiliado en las afueras de París, y necesitaba el apoyo de la oposición liberal y secular iraní para derrocar al Sha, así como la aquiescencia de Occidente, se mostró partidario de implantar un sistema democrático de corte liberal en Irán (Chehadi, 1992). Sin embargo, una vez en el poder, diseñó un sistema que se acerca más a los principios esbozados en sus obras anteriores, más en línea con los postulados clásicos del islamismo. Su ensayo titulado *Gobierno Islámico* (Jomeini, 1981) está considerado su principal obra dentro del ámbito de la teoría política. La principal innovación de su obra reside en el concepto conocido como “*uylayat-i-faqih*”, y traducido por como “gobierno de los juristas”. Según el ayatolá Jomeini, los “juristas” –refiriéndose a los grandes expertos en ley islámica– tienen la responsabilidad de liderar la comunidad y aplicar la sharia en ausencia del imán, líder de la comunidad de creyentes, y que los chiíes consideran debe ser un descendiente directo de Mahoma<sup>2</sup>. En su Estado ideal no hay espacio a la participación popular, e incluso se muestra contrario a la existencia de un Parlamento

No obstante, se percibe una clara evolución en su pensamiento en los textos y declaraciones posteriores a la Revolución Islámica, especialmente en su testamento político, un texto que escribió poco antes de morir y dirigió al pueblo iraní<sup>3</sup>. En este texto, califica de crucial la participación de la población en los asuntos políticos: “todo el pueblo iraní desde los grandes ulamas, a los tenderos del bazar, los granjeros, los trabajadores y los funcionarios del Estado deben participar en las elecciones porque son responsables del destino del país y el islam”. Probablemente, esta evolución tiene que ver con el resultado de la Revolución Islámica, y el proceso político que desembocó en la aprobación de la actual Constitución. Ante la popularidad de las fuerzas seculares y de izquierda, Jomeini aceptó la aprobación de una Constitución que establece espacios de participación popular, como la elección por sufragio universal del Parlamento, si bien el poder religioso es en última instancia el dominante.

Más allá de la soberanía popular, otro de los puntos de controversia entre el islamismo y el sistema democrático liberal son los derechos de las minorías religiosas, si bien aquí también vemos diferencias importantes entre los diversos autores. Hassan al-Banna defendía la “tolerancia” como principio básico en la relación con lo que los musulmanes llaman las otras “religiones del libro”, es decir el judaísmo y el cristianismo. De acuerdo con su interpretación de la sharia o ley islámica, los cristianos y judíos, llamados “*dhimmi*”, deberían gozar de libertad de culto y protección en un futuro Estado islámico. Ahora bien, no habría una completa igualdad de derechos entre musulmanes y *dhimmi*. Por ejemplo, los *dhimmi* no podrían llegar a ocupar la jefatura del Estado, ni formar parte del ejército. Más que una hostilidad abierta hacia las minorías, Al-Banna muestra una actitud paternalista y un cierto complejo de superioridad. Por su parte, Sayyid Qtub tenía una posición mucho más hostil respecto a las minorías religiosas, pues considera que hay un enfrentamiento de tipo existencial entre las diversas religiones que sólo puede acabar con la victoria de una sobre las otras.

## LOS MOVIMIENTOS ISLAMISTAS ACTUALES

Los movimientos islamistas actuales presentan una gran heterogeneidad respecto a su visión de la democracia, así como a las estrategias para llevar a cabo sus objetivos políticos. En la franja más radical del islamismo, se sitúa Al Qaeda y las organizaciones yihadistas vinculadas a ella, movimientos armados que rechazan de forma categórica la democracia. En el otro lado del espectro político islamista, se encuentran los partidos que participan en los procesos electorales que se celebran en sus respectivos países, como los Hermanos Musulmanes en Jordania, o el Partido de la Justicia y el Desarrollo en Turquía (AKP). Entre estos dos bloques, hay un grupo de partidos, como el Nahda tunecino o los Hermanos Musulmanes sirios que están prohibidos, pero que apoyan la democratización de sus países.

Al Qaeda y sus diferentes filiales siempre han manifestado una oposición frontal al sistema democrático. En la mayoría de sus comunicados, Al Qaeda realiza duras críticas a Occidente en general, y a los Estados Unidos en particular, pero raramente ofrece detalles de su programa político más allá de vagas menciones al reestablecimiento del Califato. Algunas de estas críticas son directamente dirigidas al sistema democrático. Su posición y argumentos son muy parecidos a los de Sayyid Qtub, uno de los pensadores que más ha influido a la cúpula de Al Qaeda y a la franja más radical del islamismo. Por ejemplo, como Sayyid Qtub, Al Qaeda considera que la sharia constituye un sistema perfecto, por lo que no es necesario promulgar ninguna otra ley. La radicalidad de su oposición a la democracia es evidente en frases como esta de Abu Musab al-Zarqawi, en la que compara la democracia a una religión rival al islam: “Cuando uno adora [a los legisladores], en el sentido de que les obedeces después de que han permitido lo que Dios prohíbe, o prohibido lo que Dios permite, ¿no significa eso que a quién adoras es a ellos y no a Dios?”<sup>4</sup>. En otra declaración, el ex líder de Al Qaeda en Irak llegó a proclamar una “guerra amarga contra el principio de la democracia, y todos aquellos que buscan ponerla en práctica”<sup>5</sup>.

En cambio, la mayoría de partidos y movimientos políticos islamistas contemporáneos han mostrado durante la última década un apoyo explícito al sistema democrático en sus declaraciones y programas políticos. A diferencia de algunos autores islamistas clásicos, aprueban la existencia de parlamentos, y su capacidad de legislar. Aunque, probablemente, su ideal de democracia no se corresponda exactamente con el modelo liberal dominante en Occidente, no encontramos la censura habitual entre los pensadores islamistas clásicos hacia la “democracia occidental”. De hecho, estos partidos muestran una actitud positiva respecto a principios propios de la democracia liberal como la libertad de expresión y la existencia de sistemas multipartidistas. Incluso las organizaciones herederas directas de la doctrina de Hassan al-Banna, no están obsesionadas con los peligros de la

fitna, sino que aceptan el pluralismo político. Por ejemplo, en la declaración programática de los Hermanos Musulmanes egipcios, conocida como “La iniciativa de los Hermanos Musulmanes: Principios generales de la reforma en Egipto”, elaborado en 2004, existe un compromiso con la creación de un sistema “democrático, constitucional, parlamentario, y presidencial, dentro del marco de los principios islámicos”<sup>6</sup>. En el mismo capítulo, también se defiende la importancia de una serie de libertades individuales, como la de opinión, asociación, manifestación, etc. Aunque no aparece en el programa el concepto de “derechos humanos”, considerados para muchos islamistas como una construcción occidental, sí hay una condena expresa de la tortura.

Algunos de los argumentos que utilizan estos partidos para justificar su apoyo a la democracia son comunes, y están basados en su compatibilidad con algunos principios incluidos en la herencia que han dejado más de quince siglos de pensamiento islámico. Por ejemplo, todos estos partidos hacen referencia al principio de shura (traducido como “consulta”) en la gestión de los asuntos públicos, y algunos también a los principios de ijma (consenso), o incluso ijthihad (innovación)<sup>7</sup>. En cambio, otra serie de argumentos varían en función del contexto político en el que se mueve cada uno de estos partidos, ya que su base territorial son sus respectivos estados. Por ejemplo, Hamas insiste en la importancia de la democracia a la hora de fortalecer la resistencia a la ocupación israelí (Hroub, 1992). En cambio, para Hezbolá es fruto del reconocimiento del pluralismo inherente a la sociedad libanesa, formada por 17 comunidades religiosas diferentes, y donde la voluntad de supremacía de una sobre las otras sólo puede desembocar en una nueva guerra civil (Hamzeh, 2004). En el caso de Al-Nahda, el principal partido islamista tunecino, la asunción del sistema democrático es consecuencia de la existencia de una sociedad civil donde están arraigados los valores liberales, lo que obliga al partido a adaptarse a los deseos de la ciudadanía.

Todos estos partidos aprueban la existencia de parlamentos y su capacidad de legislar, pero a la vez, consideran que las leyes positivas deben estar inspiradas en la sharia. Sin embargo, existen diferencias entre ellos, e incluso entre las diversas facciones dentro de cada partido, en el momento de teorizar sobre qué posición debe ocupar la sharia en el sistema legal del país. El partido que presenta una mayor evolución con relación a la ideología islamista clásica es el AKP turco, que considera que la soberanía popular no puede verse constreñida por la ley islámica. En consecuencia, si bien la sharia influye en su acción política, y su posición en aquellos asuntos que ésta recoge, no pretenden imponer la sharia como marco de referencia en el sistema político del país que vincule también a las otras fuerzas políticas, ya que consideran que su seguimiento es una decisión privada del individuo. En teoría, el Nahda tunecino tiene una posición muy parecida en este asunto a la del AKP, y su líder en el exilio, Rachid Gannouchi, sostiene que la soberanía popular debe estar por encima de la sharia<sup>8</sup>. Sin embargo, es difícil colocar a ambos partidos en una misma categoría, pues, debido a la fuerte represión del régimen

de Ben Ali, los canales de comunicación normales de los líderes con sus bases han sido cortados, por lo que es posible que en un contexto de mayor libertad las bases obligaran a radicalizar el programa del partido.

En todo caso, la visión del AKP es aún minoritaria. La mayoría de partidos islamistas considera que el sistema legal del país debe certificar la primacía de la sharia, de forma que, para entrar en vigor, las leyes positivas no deben contradecirla. Ahora bien, no existe consenso sobre qué órgano ha de interpretar las leyes, y decidir si existe o no conflicto entre ambas normas. Para algunos dirigentes, como Sader Addin Bayanouni, líder de los Hermanos Musulmanes sirios, el propio Parlamento debe ser el encargado de decidir si hay contradicción entre ambas normas. Los ulamas deben tener tan sólo un papel asesor, y es el Parlamento el que tiene la capacidad última de interpretar la sharia. Este es el modelo que establece la actual Constitución de Irak, que declara la sharia como “fuente de la ley”, pero otorga al Congreso la capacidad de decidir cómo incorporar el espíritu de la ley islámica en las normas que aprueba. En cambio, Hezbolá se adhiere al modelo iraní, según el cual es un cuerpo de “ulamas”, o sabios religiosos, el que debe tener la última palabra sobre qué leyes deben entrar en vigor.

Por lo que respecta a los Hermanos Musulmanes egipcios, su posición es ambigua y contradictoria. Mientras su líder, Mohammed Mahdi Akef, y otros dirigentes como Abu Foutuh, han realizado declaraciones apoyando un modelo similar al de Irak, que da una preeminencia al Parlamento<sup>9</sup>, en el borrador provisional de la Plataforma Política de otoño de 2007 el partido se manifiesta a favor de la creación de un órgano que supervise la adecuación de la legislación a la ley islámica. El borrador ya fue fruto de un intenso debate interno, que sólo se acentuó tras ser publicado (Brown & Hamwawy, 2008). Por esta razón, aún es pronto para considerar esta posición como la oficial del partido. Si al final acaba triunfando, significará una involución en el pensamiento político de la organización, y demostrará que las elites del partido encuentran una fuerte resistencia entre las bases a la hora de modificar la doctrina política del partido. Por consiguiente, hay que ser conscientes de que, a pesar de que los partidos islamistas están evolucionando, siempre es posible un retorno a los orígenes como respuesta al vértigo que producen los cambios.

Otro ámbito en el que estos partidos han evolucionado es en el reconocimiento de los límites del Estado actual como terreno de juego de su acción política. En teoría, excepto el AKP, todos estos partidos defienden la construcción de un Califato que comprenda todo el mundo islámico, de acuerdo con los postulados islamistas clásicos. No obstante, en la práctica, los movimientos islamistas moderados han aceptado sus respectivos estados como legítimos, pues en sus declaraciones públicas y mítines raramente apelan a la creación del Califato (Roy, 2004). Esto no significa que sus líderes hayan abandonado del todo esta idea, sino que reconocen que es una utopía, pues la mayoría de los ciudadanos a los que se dirigen sí han internalizado la existencia del Estado y sienten su identidad vinculada a él.

En conclusión, podemos decir que existe una clara evolución por parte de un sector del islamismo político, el de los partidos políticos que participan en las elecciones, o aquellos que están prohibidos y, al menos retóricamente, apoyan la democracia. Esto demuestra que la ideología islamista no es inmutable al estar basada en una religión, y, por lo tanto, en un dogma, sino que es moldeable y se adapta al contexto político en el que se mueve.

## DE LA TEORÍA A LA PRÁCTICA

No obstante, muchos analistas occidentales y diplomáticos, así como las elites que ejercen el poder en Oriente Medio, no creen que el cambio de discurso de los islamistas sea sincero y que estén realmente comprometidos con el sistema democrático. Sostienen que el apoyo a la democracia es una simple estrategia por parte de los islamistas para llegar al poder, pues han llegado a la conclusión de que no son capaces de derrocar los regímenes seculares a través de la movilización popular o la lucha armada. Una vez, en el poder, argumentan, implantarán una dictadura. Este es el paradigma popularizado por Bernard Lewis y Edward Djerejian con la expresión “un hombre, un voto, una vez”, y es el responsable de que los países occidentales se muestren reticentes a mantener contactos fluidos con los partidos islamistas (Lewis, 1994; Djerejian, 1996). Estos análisis parten a menudo de la premisa de que la diferenciación entre islamistas radicales y moderados, como la realizada en el apartado anterior, son incorrectas, pues todos estos grupos persiguen unos mismos objetivos, y sus discrepancias o bien son tácticas, o responden a una “división del trabajo” (Pipes, 2002; Toumi, 1988).

Los recelos sobre el compromiso de los partidos islamistas con el sistema democrático no son infundados. A menudo, estos partidos proclaman su apoyo al sistema democrático como el mejor sistema posible dado el contexto político actual, y aseguran que es compatible con el islam. No obstante, no lo equiparan a su Estado islámico ideal. Este Estado islámico ideal, que es de esperar que intentarán construir si llegan al poder, es definido de forma vaga, esbozado tan sólo a partir de una serie de principios generales. Muchos de los líderes islamistas actuales califican ese Estado ideal de “democrático”, aunque no explican en detalle su diseño institucional. Por ejemplo, no precisan cómo el principio de participación popular, o “shura”, se canalizaría en este Estado islámico, ni tampoco qué límites tendría el principio de libertad de expresión, al que, como hemos visto, también se adhieren los partidos y movimientos islamistas actuales. Por lo tanto, ese Estado islámico podría ser tan sólo nominalmente una democracia, como lo eran las llamadas “democracias populares” del bloque soviético, donde las elecciones fueran manipuladas y se reprimiese a la oposición.

Así pues, es necesario evaluar hasta qué punto la realidad empírica ofrece razones para dudar de la retórica prodemocrática de los partidos islamistas. De hecho, en parte, los argumentos del paradigma de “un hombre, un voto, una vez” se sostienen en algunos ejemplos de partidos o movimientos islamistas que han llegado al poder y han impuesto una dictadura teocrática. Si bien no existen suficientes casos como para que podamos llegar a conclusiones estadísticamente relevantes, su estudio puede ayudar a comprender mejor las entrañas ideológicas de estos partidos. En total, existen seis casos de partidos o movimientos islamistas que han accedido al poder en un Estado: Irán (1979), Sudán (1989), Afganistán (1997)<sup>10</sup>, Turquía (1996 y 2002) y Palestina (2006). Hay otros estados que se han reclamado islámicos, como el Pakistán del general Zia-ul-Haq o Arabia Saudita, desde el mismo momento de su fundación. Sin embargo, en ninguno de los dos casos podemos considerar que el Gobierno estuviera en manos de partidos islamistas, sino más bien de unas elites tradicionales que han utilizado la religión como vehículo de legitimación de su poder. Curiosamente, algunos de los que alertan de los peligros del islamismo citan el ejemplo de la transición democrática en Argelia, que acabó en una cruenta guerra civil. Sin embargo, en el fondo, este caso no sirve para confirmar sus argumentos, puesto que los militares en el poder optaron por cancelar el proceso electoral después de que los islamistas del Frente Islámico de Salvación (FIS) hubieran ganado la primera vuelta. Por lo tanto, no permitieron que se pudiera comprobar hasta qué punto el FIS estaba comprometido con la democracia.

De los seis casos mencionados, en tres de ellos la asunción del poder llegó a través de una revolución, una guerra civil o un golpe de Estado (Irán, Afganistán, y Sudán), mientras en los otros dos fue mediante las urnas (Palestina, y en Turquía dos veces). Esta distinción es pertinente porque los regímenes que resultaron en ambos casos son bastante diferentes. Tan sólo en los tres casos en los que se llegó al poder a través de unas elecciones, los gobiernos mostraron su voluntad de respeto de los principios y procedimientos democráticos. En los otros tres, se implantaron sendas dictaduras. Sin embargo, el grado de represión de la ciudadanía y el espacio permitido para el debate público ha sido diferente en estas tres experiencias de Gobierno islamista. Mientras la República Islámica de Irán incluye algunas instituciones representativas y permite un cierto margen de crítica al Gobierno, el régimen de Jartum se convirtió en un verdadero régimen policial y de terror, comparable a la dictadura totalitaria de los talibanes en Afganistán, si bien esta última realizaba una interpretación de los textos religiosos aún más conservadora y obscurantista<sup>11</sup>. De estos tres casos, sólo dos –Sudán e Irán– cumplen algunas de las premisas del paradigma de “un hombre, un voto, una vez”, mientras que los talibanes afganos no se ajustan a éstas para nada. Desde su creación en las madrasas paquistanés, el movimiento talibán ha mostrado siempre una actitud de menosprecio hacia la democracia, por lo tanto, la teocracia que implantaron en la zona de Afganistán que llegaron a controlar no debería haber sorprendido a nadie. Los talibanes crearon el sistema que habían prometido en todos sus textos y declaraciones, y si de una cosa no se les puede acusar es de haber engañado a nadie.

En el caso de Irán, las cosas no están tan claras. Aunque la presente estructura de la República Islámica no contradice el esbozo del Estado islámico hecho por el ayatolá Jomeini en sus obras previas a la revolución de 1978, sí resulta contradictorio con sus discursos y declaraciones durante sus últimos meses de exilio en las afueras de París. Según Chehadi (1991), estas declaraciones fueron tácticas, y tenían como objetivo mantener unida la coalición de los diversos grupos de la oposición contra el Sha. Por lo tanto, el ejemplo de Jomeini se corresponde con los recelos sobre el compromiso de los islamistas con la democracia. Sin embargo, hay que decir que las proclamas a favor de la democracia de Jomeini duraron poco tiempo, apenas unos meses. Cualquiera que hubiera analizado su obra se habría dado cuenta de la contradicción. Esta situación es bastante diferente de la de los movimientos islamistas actuales, cuyo apoyo de la democracia ha sido consistente durante al menos la última década, y en algunos casos durante cerca de veinticinco años.

El caso del Sudán del presidente Omar al-Bashir también cumple parcialmente los argumentos de aquellos que recelan del islamismo. Hassan al-Turabi es considerado el principal ideólogo detrás del régimen sudanés instalado en los años noventa después de un golpe de Estado militar. Al-Turabi es una figura contradictoria y ambigua, pues en sus textos es capaz de ofrecer una interpretación abierta y moderna del islam —por ejemplo, considera que las mujeres deben ser libres de llevar o no el hijab—, y a la vez ofrecer protección dentro de las fronteras de Sudán a Al Qaeda y a otros grupos yihadistas que defienden una interpretación muy diferente de la suya. La concepción del Estado de Al-Turabi, de 76 años, está a caballo de la de los pensadores islamistas clásicos, y la de la mayoría de movimientos contemporáneos (Morrison, 2001). Por ejemplo, no considera que el Estado islámico sea asimilable a la democracia, un término que él asocia al imperialismo occidental, y del que no tiene una opinión demasiado positiva. No obstante, como la mayoría de partidos islamistas contemporáneos, en sus textos defiende la participación popular, o shura, y la libertad de expresión. Incluso, a diferencia de Jomeini, no considera que la interpretación de los textos islámicos deba quedar en manos de los sabios, sino del conjunto de la comunidad. Es decir, no aboga por un Estado democrático, pero sí por un sistema que permita la participación de la población y el respeto a las libertades individuales.

En consecuencia, la disonancia entre los valores que Al-Turabi proclama para su Estado islámico ideal y las políticas del régimen sudanés, uno de los peores del mundo en cuanto a la violación de derechos humanos y represión de la oposición, es enorme. Aunque es posible argumentar que Al-Turabi no ha podido moldear las instituciones estatales según su ideología, ya que el poder, en última instancia, ha residido siempre en el presidente, el general Omar Hassan al-Bashir, la verdad es que el líder islamista no se distanció de éste hasta el año 2004, y en 1996 llegó a asumir la presidencia del Parlamento.

Por lo que respecta a los casos turco y palestino, éstos presentan importantes diferencias entre ellos. La primera vez que el islamismo, representado entonces mayoritariamente por el partido Refah, ganó unas elecciones en Turquía fue en el año 1996. Su líder, Necmettin Erbakan fue nombrado primer ministro. Sin embargo, el Gobierno islamista duró sólo varios meses, puesto que Erbakan fue forzado a dimitir por el Ejército en un golpe de Estado que fue calificado de “posmoderno”. Al año siguiente, en 1998, el partido fue ilegalizado. Debido al corto período de gobierno del Refah, es difícil hacer una evaluación de su respeto y compromiso con los ideales democráticos. La segunda victoria del islamismo turco llegó en 2002 de la mano de un nuevo partido, el AKP. A diferencia de la experiencia del Refah, el Gobierno del AKP sí ha durado un tiempo suficiente como para poder analizar su actuación y su compromiso con la democracia. Después de casi seis años de gobierno del AKP en Turquía, es difícil poner en duda las credenciales democráticas del partido y Gobierno de Recep Tayyip Erdogan, tal como hace una parte de la elite secular del país. El Gobierno turco no sólo ha respetado escrupulosamente la Constitución y los principios democráticos, siendo reelegido en unas elecciones reconocidas como totalmente limpias por los observadores y la prensa internacionales, sino que ha hecho las reformas políticas más importantes de profundización de la democracia de la historia reciente de Turquía. Por ejemplo, ha aprobado nuevas leyes para garantizar una mayor protección de los derechos de expresión y reunión, además de abolir la prohibición de utilizar la lengua kurda en los medios de comunicación. Algunas de estas reformas se iniciaron poco antes de su entrada en el Gobierno, pero el AKP ha profundizado en ellas. Es decir, el caso del AKP turco refuta claramente la teoría sobre la incompatibilidad del islamismo y la democracia, así como la presunta hipocresía de estos movimientos.

El caso de Hamas es mucho más complejo de analizar por diversas razones. En primer lugar, porque su victoria se produjo hace sólo dos años, por lo que no hay suficiente tiempo para hacer una evaluación definitiva. En segundo lugar, por el contexto político excepcional que vive el pueblo palestino, marcado por la ocupación, los bombardeos habituales de la aviación israelí, y la falta de un Estado propio con fronteras definidas. En un escenario como éste, donde reina la violencia y lucha de liberación nacional, es siempre complicado que los principios y actitudes democráticas se consoliden. Desde Al-Fatah, el partido que rivaliza por dominar el panorama político palestino, se han presentado los incidentes que tuvieron lugar en la franja de Gaza en junio del 2007, y que incluyeron violentos enfrentamientos entre las milicias de ambos partidos, como el ejemplo de la falta de compromiso con la democracia del partido islamista. Sin embargo, si analizamos las prácticas de Al-Fatah en el Gobierno, tras la constitución de la Autoridad Nacional Palestina, en 1994, podemos concluir que dejaron mucho que desear desde el punto de vista democrático. En el fondo, ambos partidos parecen tener una concepción instrumental y sectaria del Estado y sus instituciones, por lo que es difícil atribuir las deficiencias democráticas de Hamas a su ideología islamista.

Puesto que sólo hay dos casos que confirman parcialmente la teoría sobre hipocresía de los movimientos islamistas (Sudán e Irán), mientras que otro la refuta claramente (Turquía), no es posible llegar a ninguna conclusión clara con relación a la actitud de los partidos islamistas respecto a la democracia una vez acceden al poder. En todo caso, lo que sí parece sugerir el estudio de estos cinco casos es que los partidos o movimientos islamistas que acceden al poder a través de un golpe de Estado o un proceso revolucionario no implantan un sistema democrático.

## MÁS ALLÁ DEL PARADIGMA “UN HOMBRE, UN VOTO, UNA VEZ”

Muchos de los autores y analistas que advierten del peligro que supondría una victoria islamista para la democracia no sólo se basan en los ejemplos que ofrece la realidad empírica, sino también en lo que consideran la naturaleza intrínseca de la ideología islamista. Por ejemplo, este es el caso de los autores orientalistas y neo-orientalistas. Estos autores han aplicado a los partidos islamistas y a su ideología un enfoque similar al de Oriente Medio en general (Bernard Lewis, 1994; Daniel Pipes, 2002; Martín Kramer, 1996). Es decir, sostienen una visión esencialista del islamismo político, al que describen como una ideología estática y arcaica, incapaz de evolucionar y cambiar. De acuerdo con estos autores, el islamismo está tan ligado a la tradición y al dogma religioso que no puede transformarse de acuerdo con los cambios sociales que experimenta su entorno. En sus textos, hay una oposición natural entre el islamismo político y la modernidad. En consecuencia, consideran que el islamismo debe ser derrotado para que la región pueda seguir el camino hacia la modernidad trazado anteriormente por los países occidentales.

Sin embargo, la experiencia histórica de otras ideologías nos sugiere que esta evolución es posible. A lo largo de la historia hemos visto fusiones entre ideologías con principios y planteamientos, en teoría, completamente opuestos, como el liberalismo y el socialismo. A pesar de que en el pasado sus seguidores llegaron incluso a enfrentarse en violentos conflictos, hoy una buena parte de la izquierda europea se define como “socio-liberal” sin que ello parezca una contradicción. En general, las ideologías políticas, como los elementos químicos, son materiales susceptibles de fusión y fisión. Todo depende del contexto en el que se desarrollen. O dicho de otra manera, de la existencia de los catalizadores adecuados que desencadenen un proceso de mutación. El hecho de que el islamismo sea una ideología de carácter religioso no debería convertirle en una

excepción. De hecho, existen precedentes de otras ideologías vinculadas a una religión que han sabido evolucionar en función de las características de su entorno, y han sido capaces de poner al día la interpretación de los textos o creencias religiosas relativas a la justificación del poder. Este es el caso de la democracia cristiana europea, que se ha ido adaptando a la evolución de la sociedad europea aunque esto haya significado, a veces, romper con los intereses o deseos de la iglesia. Y es que todos los partidos políticos tienen una cosa en común, independientemente de su ideología, la búsqueda del poder como objetivo prioritario. El islamismo no tendría por qué ser diferente.

Por otro lado, hay que decir que el propio islam no es una religión tan estática como los autores orientalistas nos quieren hacer creer. Tanto los líderes de los partidos islamistas, como muchos ulamas, ya han demostrado en varias ocasiones que son capaces de interpretar los textos religiosos y adaptarlos al contexto actual (Burgat, 2003). Por ejemplo, muchos partidos islamistas, así como ulamas, se muestran contrarios a aplicar el “hudud”, o parte de la sharia que prescribe castigos corporales. Su argumentación es que sólo se deberían aplicar una vez se haya conseguido una sociedad totalmente justa, donde toda la población vea sus necesidades cubiertas. Como este estadio es casi utópico, en la práctica, significa renunciar a una parte de la ley divina vista como excesivamente cruel por muchos creyentes. Además, a causa de su enorme potencial de crecimiento –hay más de 1.000 millones de musulmanes en el mundo pertenecientes a cerca de 60 estados con estructuras sociales y políticas diferentes– hay muchas posibilidades de que el islamismo evolucione de forma diferente en regiones o países con realidades diferentes. De hecho, como ya vimos en el segundo apartado de este ensayo, los diversos contextos políticos en los que se mueven los partidos islamistas actuales les han llevado a justificar de forma diferente su apoyo a la democracia. Por lo tanto, al menos desde el punto de vista discursivo, el islamismo no es un bloque monolítico de ideología inmutable, sino que se adapta a su contexto político.

Además, más allá de sus discursos, existen varios ejemplos de partidos o movimientos islamistas que, en situaciones donde había una contradicción entre sus intereses políticos, y su visión de la sociedad o sus objetivos religiosos, han decidido dar prioridad a la política. Y no sólo ha sucedido en los casos de islamistas moderados, sino también de algunos líderes considerados radicales. Un buen ejemplo lo representa el ayatolá Jomeini, que aprobó un edicto a finales de los años ochenta que concedía al Guía Supremo de la República Islámica la capacidad de crear normas contrarias a la sharia, siempre y cuando sea en el interés del “mantenimiento del Estado islámico”<sup>12</sup>. Es decir, de acuerdo con el edicto de Jomeini, el líder supremo de la República Islámica puede decidir no aplicar la ley divina cuando haya razones políticas que lo aconsejen. Su implicación es muy clara, en caso de contradicción entre la política, o la “razón de Estado”, y la religión, la primera prevalece.

Igualmente, el partido Jamat-i-Islami paquistaní, fundado por Abu Ala Mawdudi, proporciona otro interesante ejemplo de un partido islamista que antepone sus intereses políticos a sus objetivos religiosos. El Jamat-i-islami, que durante décadas ha sido el principal partido islamista de Pakistán, se convirtió en el pilar ideológico del régimen dictatorial del general Zia-ul-Haq instaurado en 1978. Zia-ul-Haq es responsable de la islamización de Pakistán en ámbitos como la educación y el sistema legal, gracias a la imposición de la sharia como ley suprema del país. Sin embargo, el general no dio a los islamistas las riendas del poder del Estado, como ellos deseaban, sino cargos gubernamentales menores, lo que generó fuertes tensiones dentro del Gobierno. Cuando la popularidad del general empezó a desvanecerse, el Jamat-i-islami abandonó su apoyo al régimen militar y se sumó a la oposición democrática que pretendía derrocarlo. La oposición acabó triunfando, la democracia volvió a Pakistán a finales de los años ochenta, y como era de esperar, eso puso fin al proceso de islamización llevado a cabo por el dictador, si bien algunos de los cambios implantados por el Zia ul-Haq se mantuvieron. Así pues, ante la disyuntiva de llevar a cabo su programa ideológico, o bien perseguir sus intereses partidistas, el Jamat-i-islami decidió que estos últimos eran más importantes.

Quizás el mejor ejemplo de la primacía de lo político sobre lo religioso lo representa el AKP turco. El actual primer ministro turco, Recep Tayyip Erdogan, y otros jóvenes políticos del ilegalizado Partido del Bienestar decidieron crear un nuevo partido a principios de esta década que se ajustara a las líneas rojas establecidas por la República a través del Tribunal Supremo y a la realidad de la sociedad turca actual. Así, pues, rompieron con algunos de los postulados clásicos de la ideología islamista, como, por ejemplo, la conversión de la sharia en la ley suprema del país. De hecho, actualmente, incluso llegan a rechazar la etiqueta de “partido islamista”, y prefieren identificarse con la derecha conservadora europea. Algunos de estos dirigentes, como el propio Erdogan, no formaban parte del ala más moderada del ilegalizado Partido del Bienestar de Necmettin Erbakan, e incluso pasaron un tiempo en la cárcel. Aunque Erdogan dice que su conversión ideológica es fruto de un camino de maduración política y personal, seguramente no sólo responde a un cambio de sus convicciones políticas, sino a la interiorización de los límites que el Estado y la sociedad turca presentan para un partido con una ideología islamista clásica. Es decir, son las condiciones del entorno las que han forzado al islamismo político en Turquía a evolucionar y a soltar parte de su lastre ideológico si quería cumplir su objetivo último, llegar al poder (Fuller, 2008).

Tal es el grado de evolución de algunos movimientos islamistas, con el AKP a la cabeza, respecto a los postulados clásicos del islamismo en su discurso e ideología, que algunos autores han creado una nueva categoría ideológica: el postislamismo (Gilles Kepel, 2000; Olivier Roy, 2004; Asef Bayat, 2005). Aunque su definición del término no es exactamente la misma, el planteamiento de todos ellos parte de una misma pre-

misa: que algunos movimientos islamistas han evolucionado lo suficiente como para dar lugar a un nuevo concepto ideológico. Además, todos coinciden en la dirección de este cambio: la adopción y apoyo de conceptos de origen occidental, especialmente de la ideología liberal. La posibilidad de que la evolución del AKP turco pueda ser paradigmática del camino a seguir por otros partidos islamistas es una cuestión abierta. Por un lado, los orígenes ideológicos del AKP no son muy diferentes de los del resto de partidos islamistas. Han bebido de las mismas fuentes y, por lo tanto, pueden evolucionar en un mismo sentido. Pero, por el otro, el contexto político turco es único en el mundo musulmán. Además, por razones históricas, los países que estuvieron bajo el control del Imperio otomano nunca han querido que Turquía sirviera de espejo en el que mirarse, por lo que no está claro que sus partidos islamistas estén dispuestos a hacerlo (Taspinar, 2003). En todo caso, está claro que sería positivo para estimular la democratización de la región que los intentos de ilegalizarlo por parte de la elite secular turca fracasasen, y que el AKP se consolidase en el futuro como un partido capaz de gobernar.

Sea como fuere, se pueden extraer algunas lecciones del caso turco sobre las condiciones del contexto político que favorecen la evolución del islamismo político hacia posturas más liberales y acorde con los principios democráticos. La primera condición es la existencia de un Estado fuerte, con unas instituciones consolidadas, capaz de marcar unas líneas rojas a las que los partidos islamistas se deben ajustar si quieren tomar parte en el proceso político. Estas líneas rojas deberían ser los principios básicos sobre los que se basa el sistema político del país, y que son fruto del consenso entre las diversas formaciones políticas y grupos sociales. Estas condiciones serán probablemente diferentes en cada Estado, de acuerdo con su historia y realidad política y religiosa<sup>13</sup>.

La segunda condición es la existencia de unos incentivos poderosos, de una recompensa creíble, para los partidos islamistas que emprendan el camino de la modernización de sus postulados. Esta recompensa difícilmente puede ser otra que su aceptación como fuerza política legítima dentro del sistema de partidos en un sistema democrático, que distribuya el poder a través de unas elecciones libres y justas. Los partidos islamistas deben percibir que, si respetan las normas básicas del Estado, serán capaces de recibir parcela de poder proporcional a su fuerza electoral y representatividad social, que en muchos de los países musulmanes es importante.

Finalmente, la tercera condición es la existencia de una próspera clase media que haya surgido en una economía abierta de mercado. Su riqueza no debe estar vinculada al Estado, y más concretamente, a su explotación de los recursos minerales del país, sino a la competitividad de sus compañías dentro de la economía internacional y a la capacidad de atraer inversiones extranjeras. En el caso de Turquía, la principal base de apoyo del AKP es una nueva clase media religiosa, de origen rural, aparecida gracias al rápido desarrollo económico del país. Los intereses económicos de esta nueva

clase social, cuyas creencias y valores contrastan con los de la clase media tradicional, radicalmente secular, pasan por la conversión de Turquía en un país estable<sup>14</sup>. Como en cualquier país capitalista, esta clase media es reacia a cualquier medida que pueda llevar caos e inestabilidad al país, y suponer su aislamiento internacional, por lo que nunca apoyará una revolución islámica, como muy bien saben Erdogan y los otros dirigentes del AKP.

En la medida en que una clase media de este tipo aparezca en otros países musulmanes, probablemente constituirá también la base de apoyo de los partidos islamistas, y estimulará a sus líderes a moderarse. De hecho, contra lo que pueda parecer en Occidente, los cuadros de la mayoría de partidos islamistas provienen de la clase media, y no de los barrios más degradados (Roy, 1992; Ayubi, 1990). Sin embargo, esta es una clase media frustrada por su incapacidad de encontrar trabajos que respondan a sus expectativas, o bien cuyo dependiente del Estado, y no del sector privado, hace que su interés sea hacerse con los resortes del Estado y beneficiarse de sus recursos. Más allá de sus intereses económicos, estas clases medias parecen haber interiorizado los principios democráticos, por lo que si el AKP iniciara un proceso de deriva autoritaria, buena parte de su apoyo se perdería. Algo parecido podría pasar en otros países musulmanes, donde las encuestas dicen que existe un apoyo mayoritario a la democracia. Así pues, incluso aunque los líderes islamistas de muchos países no sean sinceros en su apoyo a la democracia, con sus discursos están consolidando el apoyo a este sistema entre la población, y podría forzarles en el futuro a cumplir sus promesas.

El cumplimiento de estas tres condiciones no siempre llevará automáticamente a la evolución esperada. Hay otras variables que son importantes además de las tres condiciones sugeridas. Además, al fin y al cabo, aunque el contexto pueda empujar a los líderes políticos en una determinada dirección, son ellos los que deben dar el paso. Pero los ejemplos antes mencionados demuestran que los líderes islamistas son capaces de distanciarse de su legado ideológico, siempre y cuando eso sirva para avanzar sus intereses políticos. Y ahí reside la clave de la posible evolución futura del islamismo.

## CONCLUSIÓN

En contra de la opinión de muchos analistas y diplomáticos occidentales, el islamismo es una ideología viva, capaz de evolucionar. Sin duda, sus fundadores tenían una visión negativa de la democracia, a la que consideraban un producto intelectual occidental contrario a las doctrinas del islam. A diferencia de los movimientos armados

como Al Qaeda y las organizaciones yihadistas a ella vinculada, durante los últimos años, la inmensa mayoría de los partidos políticos islamistas ha ido asumiendo el respaldo de forma explícita a la democracia y sus principios básicos.

Es cierto que, como señalan sus más feroces detractores, eso no implica realmente un verdadero compromiso con la democracia, pues podría ser una mera estrategia para conseguir el poder. No obstante, no hay elementos suficientes que nos permitan afirmar que esa transición ideológica sea imposible. La realidad empírica no nos permite extraer conclusiones definitivas sobre la sinceridad de los partidos islamistas, pues no existen suficientes casos de movimientos islamistas que hayan conseguido el poder.

Ahora bien, sí existe al menos un caso, el del AKP turco, en el que se observa una evolución clara respecto a los postulados del islamismo clásico y un compromiso sincero con la democracia. La evolución del islamismo turco responde a las características propias del contexto político de este país, bastante diferente del de otros países musulmanes, por lo que no está claro que pueda servir de espejo a partidos de otros países. Sin embargo, sí sirve para demostrar que ese camino es posible, y que el islamismo político no es diferente a cualquier otra ideología en su capacidad para mutar, adaptando conceptos ajenos a su legado histórico, e incluso llegar a procesos de simbiosis con otras ideologías. El islamismo, como cualquier otra ideología política, tiene como objetivo conseguir el poder. Si las condiciones del contexto político le empujan, por interés propio, a adoptar la democracia y a comprometerse con el respeto de sus reglas de juego, es muy posible que lo haga.

Para aquellos que consideren la democratización de los países musulmanes que viven bajo una dictadura como un objetivo deseable, el estudio de cuáles son las condiciones del contexto político que pueden estimular al islamismo político a transitar hacia una aceptación sincera de la democracia debería ser una prioridad. No hay que olvidar que en muchos países musulmanes, el islamismo es hoy en día la ideología política mayoritaria. El ejemplo turco proporciona algunas sugerencias sobre qué condiciones favorecen la evolución ideológica del islamismo. Entre ellas, la existencia de un Estado fuerte, con unas instituciones capaces de hacer respetar las reglas del juego; de unas recompensas creíbles para aquellos que decidan integrarse plenamente en el sistema político; y el florecimiento de una clase media religiosa que asocie su prosperidad a la estabilidad del sistema, y a su integración en la economía mundial.

Probablemente, los procesos de transición democrática en los que el islamismo asuma un papel relevante no llevarán a la creación de sistemas políticos que sean meras réplicas de los occidentales. La fusión del islamismo con los principios democráticos transformará esta ideología, pero también quizás los modelos de democracia al uso en Occidente. Por ejemplo, es muy posible que la sharia esté inscrita en la Constitución como “fuente de la ley”, como en la Constitución iraquí.

Notas

1. Véase el estudio del Pew ResearchCenter: "Views of a Changing World 2003": (<http://people-press.org/report/185/views-of-a-changing-world-2003>)
2. Esta justificación teológica está restringida a la doctrina religiosa chií mayoritaria, y no puede ser aplicada al islam sunní. Los chiíes creen que el imán se encuentra oculto desde hace siglos, y que algún día volverá a la tierra para imponer un mundo justo.
3. Es posible leer su testamento traducido al inglés en esta dirección: <http://www.irna.ir/occasion/ertehal/english/will/Imnew1.htm>
4. El extracto forma parte de una declaración realizada por Al-Zawahiri el 30 de enero de 2005, titulada "Juicio legal sobre la democracia y sus defensores", y que se puede leer íntegramente en la página web: <http://www.almjah.net/vb>
5. Esta declaración es del 22 de enero de 2005, y también se puede leer en la página web: <http://www.almjah.net/vb>
6. Es posible tener acceso a una versión de los documentos y declaraciones de los Hermanos Musulmanes en inglés en la página web: [www.ikhwanweb.com](http://www.ikhwanweb.com)
7. Los conceptos de ijma e ijthad forman parte de los principios que pueden constituir fuente de derecho islámico.
8. Entrevista realizada en la oficina del partido Nahda en Londres el 6 de noviembre de 2007.
9. Véase entrevista publicada a Mohammed Mahdi Akef en *El Mundo*, 29 de agosto de 2006.
10. En 1997 los talibanes conquistaron Kabul, pero nunca llegaron a dominar el país entero.
11. Tanto el régimen de Sudán como el talibán han obtenido la peor puntuación posible en el índice anual que elabora la institución Freedom House, y que mide el grado de respeto a los derechos políticos de los ciudadanos y de sus libertades civiles. En cambio, desde la fundación de la República Islámica, su puntuación en estas dos categorías ha oscilado entre el 5 y el 7 de valoración, siendo este último el peor posible en la escala.
12. Véase el artículo de Fouad Ajami "Burying Khoemini", *New York Times*, 21 de enero de 1999.
13. Por ejemplo, la mayoría de las fuerzas políticas y movimientos sociales no islamistas en Egipto consideran que es necesario que los partidos tengan objetivos exclusivamente políticos, y que entre ellos no figure el proselitismo religioso, puesto que es visto como una amenaza por la minoría copta (ICR Report, 2004).  
Véase el artículo de Fouad Ajami "Burying Khoemini". *New York Times* (21 de enero de 1999).
14. Véase el artículo de Omar Taspinar "Fears of Islamization are overblown", *Today's Zaman*, 24 de septiembre de 2007.

## Referencias bibliográficas

- AL-BANNA, Hassan. *Five tracts of Hassan Al-Banna*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. ISBN 978-0520095847.
- AYUBI, Nazih. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London: Routledge. 1990. ISBN 0-415-05442-7.
- BAYAT, Asef. "What is post-islamism?". *ISIM Review*. No.16 (otoño 2005).
- BROWN, Nathan y HAMZAWY, Amr. "The Draft Platform of the Egyptian Muslim Brotherhood: Foray Into Political Integration or Retreat Into Old Positions" (Enero 2008) Carnegie Endowment Paper: <http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=2619&l=4>
- BURGAT, François. *Face to Face with Political Islam*. London: I.B. Tauris, 2003. ISBN 1860642136.
- CHEHADI, H. E. "Religion and Politics in Iran: How Theocratic is the Islamic Republic", *Daedalus*. No. 120. P. 69-92.
- COMMINS, David. "Hassan al-Banna '(1906-1949)'". En: RAHNEMA, Ali. *Pioneers of Islamic Revival*. London: Zed Books, 2005 P. 133-144. ISBN 978-1842776155.
- DJEREJIAN, Edward. "One man, one vote, one time is not democracy". *New Perspectives Quarterly* (septiembre 1996). P. 48-50.
- FULLER, Graham. *The new Turkish Republic: Turkey as a pivotal state in the Muslim world*. Washington DC: United States Institute of Peace Press, 2008. ISBN 978-1601270191.
- HAMZEH, Ahmad Nizar. *In the Path of Hizbullah*. New York: Syracuse University Press, 2004. ISBN 978-0815630531.
- HROUB, Khaled. *Hamas: Political Thought and Practice*. Washington DC: Institute for Palestinian Studies, 2000. ISBN 978-0887282768.
- INTERNATIONAL CRISIS GROUP. "Islamism in North Africa II: Egypt's opportunity". *Middle East/ North Africa Briefing*. No. 13 (2004).
- KEPEL, Gilles. *La yihad: expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Ediciones Península, 2000. ISBN 8483073617.
- LEWIS, Bernard. *The shaping of the Modern Middle East*. New York: Oxford University Press, 1994. ISBN 978-0195072822.
- KHOMEINI, Ruhollah. *Islam and Revolution I: Writings and declarations of Imam Khomeini (1941-1989)*. Berkeley: Mizan Presse, 1981. ISBN 978-0710300980.
- KRAMER, Martín. *Arab Awakening and Islamic Revival: the Politics of ideas in the Middle East*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1996. ISBN 1560002727.
- MAWDUDI, Abu Ala. *Political Theory of Islam*. En: AHMAD, Kurhid. *Islam, its meaning and message*. London: Islamic Council of Europe, 1976. P. 159-161 ISBN 978-0860372875.
- MORRISON, Scott. "The Political Thought of Hassan al-Turabi of Sudan". *Islam and Muslim-Christian Relations*. Vol. 12, No. 2 (abril 2001). P. 153-160.
- MITCHELL, Richard. *The Society of the Muslim Brothers*. New York: Oxford University Press, 1993. ISBN 978-0195084375.

## Democracia e islamismo: ¿Un matrimonio imposible?

QTUB, Sayyid. *Milestones*. Chicago: Kazi Publications, 1993. ISBN 978-1567444940.

PIPES, Daniel. *Militant Islam reaches America*. New York: W. W. Norton, 2002. ISBN 0393052044.

ROY, Olivier. *Globalized Islam: the Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press, 2004. ISBN 978-0231134996.

ROY, Olivier. *The failure of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1994. ISBN 0674291409.

TASPINAR, Omer. "An Uneven Fit? The Turkish Model and the Arab World". (Agosto 2003). Brookings Institution paper:

[http://www.brookings.edu/papers/2003/08islamicworld\\_taspinar.aspx](http://www.brookings.edu/papers/2003/08islamicworld_taspinar.aspx)TUOMI, Mohsen. *La Tunisie de Bourguiba a Ben Ali*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.