

## De islamistas a islamo-demócratas: el caso de Ennahda en Túnez

## From Islamists to Islamo-democrats: the case of Ennahda in Tunisia

---

JOSÉ CARLOS HERNÁNDEZ-GUTIÉRREZ

Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad de Granada. C. Rector López Argüeta, s/n, 18001 Granada

[jchernandez@ugr.es](mailto:jchernandez@ugr.es)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2855-1053>

16-08-2022/22-10-2022

Cómo citar: Hernández-Gutiérrez, José Carlos. 2023. "De islamistas a islamo-demócratas: el caso de Ennahda en Túnez", *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 15 (2023): 38-56.

DOI: <https://doi.org/10.24197/jstr.1.2023.38-56>

---

**Resumen:** La vuelta de las organizaciones islamistas a la política tras la primavera árabe genera una necesidad de examinar el islamismo moderado y su compromiso con la democracia en Túnez. El objetivo es examinar la evolución de los principios de Ennahda desde sus orígenes hasta la actualidad. Tras realizar este estudio de caso, se concluye que, aunque el partido conserva una referencia islámica como fuente de inspiración, ésta puede entenderse como un intento de armonizar el islam y la democracia secular. Además, la moderación de Ennahda es patente desde sus orígenes, llegando en la actualidad a constituir una organización islamo-demócrata.

**Palabras clave:** Ennahda; democracia; islam; primavera árabe; Túnez.

**Abstract:** The return of Islamist organizations to politics after the Arab Spring creates a need to reexamine moderate Islamism and its commitment to democracy in Tunisia. The objective is to examine the evolution of the Ennahda principles from its origins to the present day. After conducting this case study, it is concluded that, although the party retains an Islamic reference as a source of inspiration, it can be understood as an attempt to harmonize Islam and secular democracy. In addition, Ennahda's moderation has been evident since its origins, and today it has become an Islamic-democratic organization.

**Keywords:** Ennahda; democracy; Islam; Arab Spring; Tunisia.

---

Hace algo más de una década se produjo la autoinmolación de Mohamed Bouazizi, un joven vendedor de frutas y verduras de Sidi Bouzid, en el centro de Túnez. El motivo fue la confiscación de su puesto de frutas por parte de la

policía. Este suicidio provocó protestas y manifestaciones masivas, primero en todo Túnez, luego en Egipto, y finalmente sacudió a varios países del mundo árabe. Miles de personas salieron a las calles, protestaron contra gobernantes autocráticos y dictadores y reclamaron libertad, dignidad y justicia social. Así daba comienzo la denominada primavera árabe, proceso que supuso un punto de inflexión histórico, siendo una muestra el derrocamiento de Zine el-Abidine Ben Ali en Túnez y de Hosni Mubarak en Egipto (Maget 2020).

Las primaveras árabes provocaron un cambio en las dinámicas de poder existentes en el mundo árabe (Szmolka 2012, 2015) y propiciaron cambios institucionales que permitieron el regreso de los grupos islamistas a la política. Ben Lazreg (2021) apunta la necesidad de reexaminar el islamismo moderado y su compromiso con la democracia. A este respecto, este artículo selecciona Túnez como estudio de caso analítico por su naturaleza ejemplar (Coller 2000), ya que fue el único país que pasó por un proceso de transición exitoso y actualmente se considera la única democracia del mundo árabe.

El islamismo tunecino, pese a que es de los más pragmáticos y con mayor elaboración teórica, es uno de los movimientos islamistas menos conocidos (Martínez-Fuentes 2011). Quienes se han acercado a este tema han prestado atención fundamentalmente a Ennahda, adoptando dos posturas. Mientras que unos mantienen la duda sobre la solidez de la disposición prodemocrática del partido (Burgat 1996; Fuller 2004; Ghalioun 1997; González 2008; Maddy-Weitzman 2006; Price 1999), otros conceden el beneficio de la duda a su deriva islamo-democrática (Ben Lazreg 2021; Kurzman 2003).

Este trabajo contribuye a este debate y su objetivo es examinar la evolución de los principios de Ennahda desde sus orígenes hasta la actualidad. Además, se harán breves referencias a las alianzas establecidas por el partido durante el periodo democrático al objeto de mostrar la flexibilidad de la organización y su capacidad de adaptación a los diferentes escenarios sociopolíticos. El análisis de la transformación del partido lleva a concluir que, actualmente, esta organización puede ser considerada como islamo-demócrata.

El texto se estructura en tres apartados. El primer apartado se dedica a esbozar algunas consideraciones teóricas sobre islamismo y democracia. El segundo aborda la evolución de los principios de Ennahda, antes y después de la caída de Zine El Abidine Ben Ali. En el tercer apartado se realizan unos comentarios finales.

## 1. ASPECTOS TEÓRICOS SOBRE ISLAMISMO Y DEMOCRACIA

¿Democracia e islamismo son conceptos compatibles? Para responder a esta pregunta, primero hay que definir qué se entiende por islamismo. En este sentido, “podemos definir ampliamente el islamismo como una ideología política que aboga por el control del Estado para imponer un orden islámico bajo la sharía” (McCarthy 2015: 2).<sup>1</sup> El islamismo experimentó un periodo de auge a partir de los años setenta. A partir de este momento se convirtió en una ideología movilizadora que se benefició del declive de otras doctrinas como el panarabismo o el nacionalismo (Moya 2011).

En general, los teóricos clásicos del islamismo han mostrado una actitud de rechazo hacia la democracia. Dichos teóricos ven al modelo “occidental de democracia” como uno de los elementos de la cultura occidental que ponen en peligro la identidad de las sociedades musulmanas (González 2008). La crítica central que comparten todos los pensadores islamistas clásicos respecto a la democracia es que la soberanía popular no tenga ningún límite y, en consecuencia, se puedan aprobar normas contrarias a la sharía. Para estos intelectuales, la soberanía reside en la voluntad de Dios, mientras que la democracia proviene del hombre (Fuller 2004), por lo que la primera ha de prevalecer sobre la segunda en caso de conflicto.

Más allá de la soberanía, otro punto controvertido entre islamismo y democracia liberal son los derechos de las minorías religiosas, tema en el que se encuentran importantes diferencias entre teóricos. El fundador de los Hermanos Musulmanes, Hassan al-Banna, defendía la tolerancia hacia el judaísmo y el cristianismo, aunque no habría completa igualdad de derechos entre los individuos de esas confesiones religiosas y los musulmanes. Por ejemplo, judíos y cristianos no podrían ocupar la jefatura del Estado ni formar parte del ejército. Por su parte, Sayyid Qtub, teórico de los Hermanos Musulmanes egipcios en los años sesenta, tenía una posición mucho más hostil, pues consideraba que entre las distintas religiones hay un enfrentamiento de tipo existencial y que solo podría acabar con la victoria de una sobre las demás (González 2008).

No obstante, aunque en la actualidad el espectro que cubre el islamismo va desde grupos yihadistas violentos a organizaciones mainstream que rechazan el uso de la violencia y buscan alcanzar sus objetivos a través de las urnas (McCarthy 2015), para una serie de académicos occidentales, el islam no es compatible con la democracia (Fuller 2004). Estos autores,

---

<sup>1</sup> Traducción del autor.

denominados orientalistas y neo-orientalista (Kramer 1996; Lewis 1994; Pipes 2002), argumentan que una victoria islamista supondría un peligro para la democracia por la propia naturaleza de la ideología islamista. Para estos autores, el islamismo político se trata de una ideología arcaica y estática, incapaz de evolucionar (González 2008). Paradójicamente, sus puntos de vista se ven reforzados por islamistas radicales del mundo musulmán que de manera similar argumentan la incompatibilidad de estos dos conceptos (Fuller 2004).

Muchos fundamentalistas argumentan que todo en la vida es religión, haciendo teóricamente imposible desvincular el islam de cualquier aspecto de la sociedad, la vida e incluso de la gobernanza. Debido a que el Estado tiene el papel principal en la configuración de la sociedad, es imperativo que el Estado se base estrictamente en principios islámicos para moldear una sociedad islámica guiada por la religión. En esta visión más radical, la religión y el Estado están inextricablemente unidos. No obstante, muchos musulmanes no están de acuerdo con esta incompatibilidad (Fuller 2004). Desde que en 1928 se fundase en Egipto el movimiento de los Hermanos Musulmanes, la experiencia política islamista ha ido evolucionando y experimentando cambios, así como también una gran diversidad de tendencias y corrientes diferentes (Martín 2013). Se pueden diferenciar tres corrientes dentro del espectro islamista. Cada una tiene diferentes visiones del mundo, objetivos y actores.

La corriente principal y mayoritaria es la política-reformista, representada por el movimiento fundador de los Hermanos Musulmanes en Egipto y sus ramificaciones en Oriente Próximo, así como por los movimientos con raíces locales como el Partido de la Justicia y el Desarrollo (PDJ) en Marruecos y Ennahda en Túnez. Estas formaciones políticas aspiran a acceder al gobierno a nivel nacional, actuando dentro del orden constitucional y rechazando el uso de la violencia. “La evolución histórica y la necesaria adaptación a los cambios en el seno de la sociedad han ido imponiendo una mayor politización y pragmatismo en estos movimientos” (Martín 2013: 167).

Una segunda corriente está constituida por los movimientos de predicación. Los más destacados son el movimiento Tablig, de origen paquistaní, y la tendencia salafí. Acceder al poder político no está entre sus objetivos, sino que, mediante el trabajo misionero, buscan preservar la autenticidad islámica, su fe y moralidad. Normalmente son muy conservadores, lo que no significa que no haya diversidad entre visiones de esta tendencia. Dentro de esta diversidad se han dado evoluciones dispa-

por parte de algunos grupos. Así, unos entraron por primera vez en política institucional tras la primavera árabe y otros se pasaron a las filas de la corriente armada y violenta (Martín 2013).

Por último, la tercera corriente está compuesta por quienes defienden la lucha armada y practican el irredentismo violento mediante atentados terroristas. No obstante, incluso dentro de esta tendencia no todos los grupos tienen los mismos objetivos ni el mismo origen. Las primeras ramas se conformaron en los años setenta como consecuencia de la radicalización que produjo entre militantes de los Hermanos Musulmanes la experiencia de la represión a la que fueron sometidos por los regímenes socialistas. Esas ramas rompieron con la organización matriz, reprochando su visión reformista y tras su liberación de las cárceles constituyeron los primeros grupos clandestinos radicales con el objetivo de combatir a los regímenes árabes considerados infieles. A mediados de los años noventa surgió una nueva corriente global cuyo objetivo serían actores externos: occidente, principalmente Estados Unidos. Así nacían al-Qaeda y sus seguidores. Por último, el caso particular de Hamas, movimiento que procede del islamismo político-reformista, pero que en su lucha contra la ocupación israelí de Palestina recurrió a los atentados (Martín 2013).

Algunas de las organizaciones que forman parte de la primera corriente podrían calificarse hoy en día como islamo – demócratas o post-islamistas. El post-islamismo es un intento de caracterizar la transformación de aquellos movimientos islamistas que pasan de querer establecer un Estado islámico regido por la sharía a convertirse en partidos políticos socialmente conservadores que aceptan los derechos humanos y las reglas de un sistema civil, democrático, pluralista y ya no abogan por la imposición de la sharía, aunque mantienen una referencia islámica como inspiración (González 2020; McCarthy 2015). Como se expondrá en las siguientes secciones, Ennahda experimentó un cambio en esta dirección, aunque de una forma bastante gradual, pues dicha transformación comenzó en los años ochenta (González 2020).

## **2. ORÍGENES Y EVOLUCIÓN DE ENNAHDA BAJO LOS REGÍMENES AUTORITARIOS**

Ennahda nace a final de los sesenta, principios de los setenta, como un grupo enfocado en la ética religiosa, el estudio del Corán y el proselitismo (McCarthy 2015; Munteanu 2020). Este grupo estaba formado por estudiantes que se sentían alienados por la política de modernización social de arriba hacia

abajo que el presidente Habib Bourguiba emprendió para secularizar a la sociedad tunecina y que entendían que atentaba contra algunos preceptos del Corán (Jorge 2018). Estos estudiantes se centraban en cuestiones religiosas y solo marginalmente se interesaban por la política (Ben Lazreg 2021).

En un primer momento, sus miembros se dedicaban a organizar grupos de debate en mezquitas y universidades donde discutían las lecturas de pensadores islamistas como Sayyid Qtub o Hasan al-Banna, de los Hermanos Musulmanes egipcios. La ideología del grupo, en este primer momento, se inscribía en la misma línea que la de dicha organización: la del islam como religión que abarca todos los ámbitos de la vida y la defensa de un Estado islámico en el que se aplicaría la sharía o ley islámica (Labrado 2018). A esto hay que añadir que, la entrada en el grupo, al igual que ocurría en el caso de los Hermanos Musulmanes egipcios, requería el apadrinamiento por un miembro y el sometimiento a un proceso de adoctrinamiento (González 2020).

No obstante, la penetración de este grupo en la sociedad tunecina era prácticamente nula, ya que ésta se dividía en aquel momento entre los partidarios del presidente Habib Bourguiba y la oposición de izquierdas, ambos colectivos laicos (Martínez-Fuentes 2013). El grupo revisó sus posturas y en 1981 se constituyó como partido político bajo la denominación de Movimiento de la Tendencia Islámica (MTI) (Ben Lazreg 2021; Munteanu 2020), desafiando al gobierno autoritario de Bourguiba (McCarthy 2015). Al poco tiempo de su nacimiento, el MTI se comprometió rápidamente con el proceso democrático y a final de los ochenta con el trabajo dentro de un Estado civil (McCarthy 2015). En este sentido, podría decirse que fue el primer partido islamista del mundo árabe que apostó por el pluralismo político y renunció al monopolio de la representación y vigilancia del islam, así como al uso de la violencia (Martínez-Fuentes 2011). No obstante, esta transformación no estuvo exenta de críticas internas.

Algunos de los primeros miembros dejaron el movimiento a final de los setenta para formar el pequeño grupo Islamistas Progresistas porque entendieron que el MTI no estaba aún preparado para el camino político. Otra escisión ocurrió a mediados de los ochenta para formar grupos pequeños de línea dura, algunos de los cuales se involucraron en actos de violencia. De nuevo, a inicios de los noventa un pequeño grupo dejó el movimiento en protesta contra lo que vieron como un enfoque demasiado agresivo. Durante las dos décadas siguientes de represión continuaron las tensiones entre los que vivían en el exilio y los que estaban en las cárceles (McCarthy 2015).

El manifiesto con el que el MTI entró en la arena política no hacía referencia a la creación de ningún Estado islámico ni a la aplicación de la sharía, aunque sí trataba aspectos relacionados con el avivamiento cultural y religioso. Lo anterior es una muestra de que este grupo, varios años antes que movimientos similares en otras partes del mundo, se comprometió con el proceso democrático, el pluralismo político, las elecciones libres y la alternancia en el poder por medios pacíficos (Ben Lazreg 2021; McCarthy 2015). Esto quiere decir que hubo elementos propios del post-islamismo o de islamo-democracia que estuvieron presentes desde prácticamente sus orígenes (McCarthy 2015).

El MIT intentó obtener el reconocimiento oficial por parte del gobierno, pero dicho intento se vio frenado como consecuencia del atentado acaecido el 2 de agosto de 1987 en la ciudad de Monastir. Los perpetradores confesaron su pertenencia al MTI pese a que éste negó desde el principio su responsabilidad en el suceso. A raíz de este acontecimiento, su líder Rachid Ghannouchi fue detenido (Jorge 2018), aunque siguió apostando por un enfoque conciliador (Ben Lazreg 2021).

En los ochenta, Ghannouchi publicó una serie de reflexiones en las que intentó buscar una síntesis entre la ideología islamista clásica y los valores y normas derivados del proyecto secularizador de Bourguiba adoptados por la mayoría de los tunecinos. Un ejemplo lo constituye la declaración pública del MTI de su aceptación del Código Personal del año 1956, que otorgaba unos derechos inéditos a la mujer en el resto del mundo árabe y prohibía la poligamia (González 2020).

A finales de los ochenta el MTI se disponía a participar en el experimento de liberalización prometido por el presidente Ben Alí. Cuando éste llegó al poder en 1987 lanzó un Pacto Nacional y un corto periodo de liberalización controlada con el objetivo de reforzarse (Martín 2013). Dentro de este periodo se hicieron concesiones a los islamistas, como la liberación de todos los detenidos, Ghannouchi entre ellos (Jorge 2018). El MTI presentó una demanda al gobierno para constituirse como partido político y, en un guiño al régimen, retiró la referencia a la religión y pasó a denominarse Ennahda (“Partido del Renacimiento”)<sup>2</sup> (Martínez-Fuentes 2011; Munteanu 2020), dejando claro a sus oponentes que no trataba de monopolizar el islam (Ben Lazreg 2021). La moderación de la organización no se vio perturbada ni por

---

<sup>2</sup> La importancia del concepto renacimiento en el islam se puede apreciar incluso en las formaciones políticas islámicas en Europa, como se puede ver en Peña-Ramos (2009), Peña-Ramos y Llera-Ramo (2013) y Peña-Ramos, García-Hípola y Díaz-Montiel (2019).

el comportamiento anti-islamista de la mayoría de los partidos de oposición ni por la negativa del presidente Ben Alí a la legalización del partido (Martínez-Fuentes 2011).

Aunque la formación islamista aún no era legal, el régimen permitió que ésta participase en las elecciones legislativas de 1989 por medio de la figura de candidatos independientes (Martínez-Fuentes 2011; Martín 2013). El partido obtuvo unos excelentes resultados que, además de no verse reflejados en el cómputo oficial, le valieron para alarmar al régimen (Ben Lazreg 2021; Jorge 2018). Poco después, Ben Alí emprendió una dura campaña de represión que escaló el conflicto entre el partido islamista y el régimen (Boubekeur 2016; González 2020; Martínez-Fuentes 2013; Martín 2013). Debido a esta manipulación, junto a la campaña de represión de manifestaciones universitarias afines al partido y la prolongación de una política educativa anti islamista, Ennahda sí radicalizó su postura a principios de los noventa (Martínez-Fuentes 2011).

Ben Alí retrató a Ennahda como una amenaza crítica para Túnez, como hizo su predecesor. Desde 1992, el presidente del país dio por cerrada toda vía de negociación con el partido y el régimen se dedicó a encauzar como terroristas, encarcelar, torturar y/o empujar al exilio a los militantes y a los dirigentes de la organización (Ben Lazreg 2021; Martínez-Fuentes 2011). Esto llevó al partido a reducir sus actividades políticas en Túnez durante los noventa y principios de la siguiente década, aunque Ennahda se centró en rearticular un proyecto islamo-centrista para poder reincorporarse al escenario sociopolítico del país (Martínez-Fuentes 2011). En 1995 se celebró el primer congreso del partido en el extranjero y su líder Ghannouchi lo clausuró invitando a los opositores al régimen a la apertura de un diálogo nacional. En 2001 celebró en Londres el segundo congreso y reiteró su voluntad de diálogo con el resto de la oposición (Martínez-Fuentes 2011). Años más tarde participó en la coalición de oposición de 2005 organizada por el Partido Demócrata Progresista. Esta alianza redactó un texto a finales de 2007 que representó una visión acordada entre partidos de lo que habría de ser un futuro Túnez democrático. Todos los miembros coincidieron en la libertad de organización política, libertad de prensa, libertad de conciencia, los derechos de la mujer, liberación y amnistía de presos políticos y afirmación del lugar del islam en la cultura y la sociedad tunecinas. Aunque esta alianza se disolvió en 2009, Ennahda incorporó muchas de esas demandas para las elecciones de 2011 (Ben Lazreg 2021).

### **3. ENNAHDA: DESDE LA “REVOLUCIÓN DE LOS JAZMINES” A NUESTROS DÍAS**

Ennahda tuvo un tímido papel en la revolución tunecina, también conocida como “revolución de los jazmines” (Álvarez-Ossorio 2012; Gómez 2016; Martínez-Fuentes 2014), pero esto no significa que estuviese ausente en el cuerpo social que se manifestaba (Martín 2013). Una muestra fueron los resultados que este partido obtuvo en las primeras elecciones libres celebradas tras la caída de Ben Alí y el papel que de una forma u otra ha desempeñado en los distintos ciclos políticos que ha experimentado Túnez desde 2011 hasta la actualidad. En la joven democracia tunecina se pueden identificar tres ciclos políticos. El primer ciclo se inició en 2011 con la victoria Ennahda en las elecciones constituyentes. El segundo estuvo dominado por Nidaa Tounes tras obtener la victoria en las elecciones legislativas y presidenciales de 2014. Por último, el tercer ciclo dio inicio tras las elecciones legislativas y presidenciales de octubre y noviembre de 2019 (Gómez 2019).

Ennahda fue legalizado en marzo de 2011 (Ferrero 2016; Marzo y Cavatorta 2016) y el 23 de octubre de ese mismo año se celebraron las elecciones para la asamblea constituyente, órgano que debería redactar la constitución (Gómez 2019; Martínez-Fuentes 2013). En esta convocatoria Ennahda obtuvo el 37% de los votos, 89 escaños y fue el partido más votado en 26 de las 27 circunscripciones nacionales (Martín 2013). Por su parte, el Congreso para la República (CPR) consiguió el 8,7% (29 diputados) y el también islamista Aridha Chaabia obtuvo el 6,7% de los votos (26 diputados). La victoria de Ennahda se explica al menos por dos motivos. En primer lugar, por el fuerte tejido organizativo que los islamistas habían ido creando desde hacía décadas debido a la persecución que sufrieron bajo los regímenes autoritarios. En segundo lugar, porque la oposición política al islamismo llegó debilitada y fragmentada (Gómez 2019; Martínez-Fuentes 2013).

En estas primeras elecciones, Ennahda ya mostró claramente que estaba dispuesto a actuar dentro de un marco democrático y había experimentado una evolución en sus principios. Así, en las elecciones de 2011 a la asamblea constituyente fue el único partido que respetó el requerimiento de alternar hombres y mujeres en su lista de candidatos. También nombró a Meherzia Labidi como vicepresidenta de la asamblea constituyente, el cargo de gobierno más alto de cualquier mujer en el mundo árabe. Además, fueron muchas mujeres las que pasaron a formar parte de los órganos internos del partido (Ben Lazreg 2021).

No obstante, con la victoria de Ennahda se abrió el interrogante sobre si el partido respetaría su programa, en el que contemplaba mantener las libertades conseguidas con la revolución. Algunas voces sospechaban que el partido tenía una agenda oculta, que incluiría la limitación de los derechos de

las mujeres y la imposición de la sharía (Álvarez-Ossorio 2012; Martínez-Fuentes 2013). Sin embargo, pronto se vio que esta alarma era injustificada. El partido se mostró partidario de coordinarse con el resto de las fuerzas opositoras para dejar atrás el autoritarismo y que la transición llegase a buen puerto. Así, al no conseguir la mayoría absoluta, Ennahda, al contrario de lo que se esperaba, invitó a formar un gobierno de unidad al Partido Democrático Progresista, al Partido Comunista Obrero del Trabajo, a Afek Tounes, al CPR y a Ettakatol (Gómez 2016). Como los tres primeros rechazaron, finalmente pactó la formación de gobierno con dos partidos socialdemócratas seculares, el CPR (liderado por Moncef Marzuqi) y Ettakatol (dirigido por Mustafa Ben Ya`afar), dando lugar a una coalición que se conocería como la Troika (Ferreiro 2016; Gómez 2019; Martín 2013).

La coalición de gobierno reveló que Ennahda trascendió la división ideológica, poniendo por delante el éxito de la transición (Marzo y Cavatorta 2016), y se acercó a diferentes partidos para evitar el monopolio de la gobernanza en el periodo postrevolucionario (Ben Lazreg 2021). Durante este periodo, el partido tuvo que hacer varias concesiones y compromisos con el Estado profundo, sus oponentes políticos y la sociedad civil (Martínez-Fuentes 2014). Con este movimiento, los líderes de Ennahda lanzaron un mensaje tranquilizador a los sectores laicos tunecinos y a la comunidad internacional sobre que no pretendían imponer la sharía (Álvarez-Ossorio 2012).

Tres meses después del inicio de las sesiones surgieron discrepancias entre islamistas y laicos en temas como la igualdad entre el hombre y la mujer, la religión en la constitución o el tipo de régimen (presidencialista o parlamentario). Las mayores diferencias se originaron en torno a la posición de la religión en la constitución. En un primer momento, todos estaban de acuerdo en mantener el artículo 1º de la constitución de 1959, que estipulaba la confesionalidad del Estado: *Túnez es un Estado libre, independiente y soberano; su religión es el Islam, su lengua el árabe y su régimen la república.*

Los islamistas reivindicaron que esa declaración se completara con una proclamación para garantizar que toda la legislación que se promulgase estuviese fundamentada en los principios del islam. Habib Ellouze, diputado de Ennahda, propuso introducir un artículo para reconocer a la sharía como la principal fuente de derecho. Frente a estas y otras reivindicaciones islamistas unas 20.000 personas se concentraron para protestar el 19 de marzo de 2012 en la avenida Bourguiba (Ferreiro 2016). Tras un intenso debate interno y la votación de su comité consultivo, Ennahda, a finales de marzo, retiró la

propuesta de que la sharía fuese considerada en la constitución como la principal fuente de derecho. Volvió a la posición inicial de mantener el artículo 1º como estaba redactado en la carta magna de 1959 (Ferreiro 2016), manteniendo la identidad árabo musulmana de Túnez (Gómez 2016).

Otro asunto conflictivo que quedaba por resolver era la igualdad entre hombres y mujeres. Durante el mes de agosto de 2012, Ennahda presentó en la comisión de derechos humanos y libertades de la asamblea constituyente el borrador del artículo 28, que consideraba a la mujer “complementaria” del hombre. En respuesta se llevaron a cabo numerosas manifestaciones para reivindicar la proclamación sin paliativos de la igualdad entre hombres y mujeres. Ennahda dio marcha atrás (Gómez 2016) y la nueva redacción del artículo 28 suprimió la complementariedad de las funciones entre el hombre y la mujer (Ferreiro 2016).<sup>3</sup>

A finales de 2012, la experiencia del partido en el poder le había ocasionado un daño considerable: fue acusado de reproducir la conducta política iliberal de la que había sido víctima durante años; había voces que afirmaban que el partido conspiraba con el salafismo; y el aparato estatal no se mostró receptivo al gobierno encabezado por el partido islamista y bloqueó varias iniciativas (Marzo y Cavatorta 2016).

También hubo partidos que llevaron a cabo una estrategia de crispación contra los islamistas, principalmente el Partido Democrático Progresista (16 escaños) y el Polo Modernista Democrático (5 escaños). Este polo tunecino minoritario tiene unas visiones laicas radicales y anti-islámicas, por lo que la discrepancia se convierte en un virulento antagonismo con el islamismo. Las tensiones en el invierno de 2012 se expresaron en las calles y en las universidades, pero la crispación se desató con los asesinatos de Chokri Belaid el 6 de febrero de 2013 y de Mohamed Brahmi el 25 de julio del mismo año (Ben Lazreg 2021). Tras el asesinato de Chokri Belaid (que el partido islamista condenó), Ennahda aceptó perder peso en la coalición de gobierno que formaba. No obstante, tras el crimen político de Mohamed Brahmi, miles de manifestantes se echaron a las calles y volvieron a acusar a Ennahda (Ferreiro 2016). También el polo laico acusó a Ennahda de este suceso, originando una profunda desestabilización del proceso político (Martín 2013). La repercusión de estos asesinatos, junto con el golpe militar en Egipto contra los Hermanos Musulmanes, aceleraron el alejamiento de Ennahda de sus raíces islamistas y a mediados de 2013 abandonó algunas de sus exigencias

---

<sup>3</sup> También hay que resaltar el importante rol que tuvo el movimiento feminista en la adopción de la paridad en las listas electorales (Martínez-Fuentes 2015).

políticas clave. Estos acontecimientos le hicieron recordar lo precaria que era la posición de los islamistas en el poder (Marzo y Cavatorta 2016).

Así, ante la violencia que vivía el país en 2013, la formación islamista optó por el diálogo y el consenso entrando en el Diálogo Nacional creado en 2013 por el Cuarteto, formado por la Unión Tunecina de Industria, Comercio y Artesanía (UTICA), la Unión General Tunecina de Trabajo (UGTT), la Orden de Abogados de Túnez y la Liga Tunecina de Defensa de los Derechos Humanos (LTDH) (Izquierdo 2014). Fruto de las reuniones se creó una hoja de ruta hasta las próximas elecciones y el nombramiento de un nuevo primer ministro transitorio. Así, el partido islamista consiguió dotar de cierta estabilidad al país por medio de métodos respetuosos con la democracia (Gómez 2016).

El texto constitucional fue adoptado finalmente el domingo 26 de enero de 2014 por 200 votos a favor, 12 en contra y seis abstenciones. Ennahda, al redactar la constitución, se comprometió en varios temas ideológicos: retiró un artículo que habría tipificado como delito la blasfemia; se abstuvo de utilizar un lenguaje que describiera a hombres y mujeres como complementarios; y abandonó los esfuerzos por agregar la sharía como fuente de legislación (Ben Lazreg 2021; Ferreiro 2016). De este modo, la constitución de Túnez es la más liberal y democrática del mundo árabe (Gómez 2016).

En 2014 se celebraron elecciones legislativas y presidenciales. En las legislativas, Nidaa Tounes consiguió 86 de los 217 escaños. Ennahda se convirtió en el principal partido de la oposición con 69 escaños. Pese a su derrota, el partido continuó siendo un actor clave en la escena política tunecina (Ben Lazreg 2021). El 23 de noviembre de 2014 se celebró la primera vuelta de las presidenciales y Ennahda anunció que no presentaría ningún candidato. Solo dos aspirantes pasaron a la segunda vuelta: Mohamed Béji Caïd Essebsi (39,46%) y Moncef Marzouki (33,43%). El 21 de diciembre se celebró la segunda ronda. El primero ganó con más de 11 puntos de ventaja sobre el segundo, que gozaba del apoyo oficioso de Ennahda. El 5 de enero de 2015 el nuevo presidente nombró jefe de gobierno a Habib Essid, quien debía formar gobierno en el plazo de un mes. En un primer momento optó por excluir del gabinete a Ennahda, pese a la voluntad de cooperación que este partido había manifestado. Pero la necesidad de formar un ejecutivo estable lo llevó a reconsiderar su postura e incluir a los islamistas en el gobierno, concediéndoles dos ministerios. Entre los 26 ministros restantes y los 17 secretarios de Estado había miembros de Nidaa Tounes, Afek Tounes y de

Unión Patriótica Libre (sumando 179 escaños entre los cuatro partidos) (Ferreiro 2016).

Nidaa Tounes y Ennahda, de ser enemigos políticos e ideológicos irreconciliables, pasaron a convertirse en socios efectivos de gobierno debido principalmente a la dimisión en bloque de 32 diputados de Nidaa Tounes a finales de 2015. Esta situación provocó que negociar con la bancada islamista dejara de ser un tabú para la coalición secular. Ennahda optó por un perfil bajo, favoreciendo el entendimiento en aras de mantener la estabilidad, lo que además le beneficiaba tácticamente (Gómez 2019).

Ennahda estaba decidido a evitar enfrentamientos con la vieja guardia de Nidaa Tounes. En su lugar participó en la coalición de gobierno con este partido y, además, el líder de Ennahda apoyó la ley propuesta por el presidente de la república sobre reconciliación económica y financiera, pese a las fuertes críticas de la sociedad civil. La coalición de gobierno también le valió al partido para protegerse contra la posible actitud excluyente de la corriente principal de la izquierda secular (Nidaa Tounes y Frente Popular), organizaciones que defendieron la exclusión de los islamistas del gobierno. Este pragmatismo radical generó tensiones en el seno de Ennahda, amenazando su cohesión (Ben Lazreg 2021).

El partido celebró su décimo congreso en mayo de 2016 y decidió convertirse en una organización estrictamente política (González 2016, 2017; Labrado 2018). Más del 80% de los delegados votaron a favor de centrarse totalmente en los asuntos políticos y separar oficialmente el proselitismo de la política (Marzo y Cavatorta 2021). Decidieron especializarse en la política partidaria y dedicar la organización exclusivamente a actividades políticas. Este cambio implicó que el proceso de islamización de la sociedad dirigido por el Estado fuese reemplazado por el proyecto de democratizar el partido y el islam político (Ben Lazreg 2021). Así, desde ese congreso celebrado en 2016, la formación se define como “islamo-demócrata” (González 2020). Sin embargo, el congreso no fue tanto una ruptura con el pasado como un paso más en el camino hacia la moderación iniciado hace más de dos décadas, cuando el partido abrazó los derechos humanos y la democracia (González 2016, 2017).

En 2017, el partido fue uno de los principales defensores de la ley para poner fin a la violencia contra la mujer, ratificada por el parlamento. En contrapartida, hay que decir que el partido, aunque no hizo movimientos para revisar las leyes de familia de Túnez, parecía tener un límite cuando se trataba de apoyar la igualdad de género. Una muestra es que algunos miembros rechazaron una propuesta legislativa del presidente Béji Caïd Essebsi para

establecer la plena igualdad entre mujeres y hombres en la herencia (Ben Lazreg 2021).

Otro tema que no va en la línea del bagaje ideológico de Ennahda es el relacionado con las minorías sexuales, más precisamente con los derechos LGTB. En 2018, Ghannouchi declaró que cada uno es libre de tomar sus propias decisiones y que no le preocupaba lo que la gente hiciera en su casa. No dudó en manifestar su oposición a la criminalización de la homosexualidad. Sin embargo, en 2019, el líder de Ennahda, declaró en el canal Al Zeitouna que “la homosexualidad está prohibida por la ley y la religión. El partido cumple con la ley y la religión.” De estas declaraciones se puede inferir que Ghannouchi el clérigo rechaza la homosexualidad, mientras que el político destaca que no hay necesidad de que se infrinjan las libertades individuales. En este sentido, se identifican al menos dos motivos para la evolución de su pensamiento. Primero, su participación en los debates sociales sobre libertades individuales durante el periodo de la transición. En segundo lugar, gobernar puede tener un efecto debilitador sobre los partidos ideológicos, lo que explicaría la táctica a mantenerse en línea con las normas sociales imperantes (Ben Lazreg 2021).

Finalmente, entre septiembre y octubre de 2019 tuvieron lugar en Túnez las últimas elecciones legislativas y presidenciales. De este proceso resultó el parlamento más fragmentado y con mayor polarización ideológica de la historia democrática de Túnez. En las presidenciales, el candidato declaradamente independiente Kais Saied obtuvo la victoria con una amplia mayoría (72,71% de los votos). Estos resultados son una muestra del rechazo a los partidos tradicionales. No obstante, Ennahda volvió a ser la formación con mayor número de votos (561.132) y de diputados (52 de 217), aunque bien es cierto que se debió en gran parte al demérito de sus rivales. Si se tienen en cuenta los resultados de las elecciones de 2011 y 2014, Ennahda lleva perdidos un millón de votos desde la primera convocatoria y medio millón desde la segunda (Gómez 2020). Además, pese a vencer en los comicios legislativos del pasado octubre, Ennahda perdió el monopolio de la representación de la familia ideológica islamista por primera vez desde 2011. Otros dos partidos islamistas han conseguido acceder al parlamento: Rahma (4 escaños), de orientación salafista y la Coalición Karama, el tercer partido en número de escaños (21), que podría definirse como islamo-revolucionario (González 2020). ¿Cambiará Ennahda la postura conciliadora que ha mantenido hasta ahora para evitar seguir perdiendo peso en la política tunecina?

#### 4. COMENTARIOS FINALES

A lo largo de estas páginas se ha examinado la transformación de Ennahda desde sus orígenes hasta la actualidad. El texto se ha centrado en exponer cómo han ido evolucionando los principios de esta formación desde sus orígenes hasta la actualidad. Aunque se percibe una moderación, lo cierto es que ésta es patente desde sus orígenes (Smolka y del Moral 2019), pues, aunque la evolución ideológica y organizativa se ha acelerado desde la transición lo cierto es que viene desarrollándose desde hace más de tres décadas (González 2020).

La transición del islamismo a la democracia musulmana o islamo-democracia no es mero tacticismo, sino que constituye una profunda adaptación conceptual. Por una parte, representa un intento de repensar el rol del islam en política, así como qué significa ser un partido islámico que compite dentro de un marco democrático secular. Por otra parte, este giro ayuda al partido a distanciarse de otras formas de islamismo violento con mala reputación en occidente (Ben Lazreg 2021).

El partido entendió que, para sobrevivir políticamente y asegurar su presencia activa en la arena política, tenía que adaptarse a los desafíos del escenario sociopolítico de transición. Tanto en sus alianzas, con las que logró trascender las divisiones ideológicas, como en la decisión de constituirse en una organización exclusivamente política demostró una gran flexibilidad. El apoyo de Ennahda a una constitución que acepta la noción de un Estado civil y la inclusión de la libertad de conciencia mientras renuncia a las referencias a la sharía y al establecimiento de un Estado islámico dice mucho de la evolución del partido. No obstante, éste conserva una referencia islámica como su fuente de inspiración que puede entenderse como un intento de armonizar el islam y la democracia secular (Ben Lazreg 2021).

Aunque se trata de un único caso de estudio, este trabajo pone de relieve que no todas las corrientes dentro del islamismo rechazan la democracia secular. En este sentido, islam y democracia no son incompatibles. Futuros trabajos podrían enfocarse en el análisis de la evolución doctrinal de otras organizaciones que forman parte de la corriente política – reformista del islamismo. En tanto que en los países árabes los partidos islamistas cuentan con un importante apoyo social, es vital para la democratización de esos países que se tenga en cuenta a esas organizaciones y que desde occidente se de apoyo a las mismas. ¿O acaso es posible una democracia que excluya a amplios sectores de la sociedad?

**BIBLIOGRAFÍA**

- Álvarez-Ossorio, Ignacio. 2012. "Primavera democrática árabe: ¿otoño islamista?" *Anuario CEIPAZ* 5: 107-122. Consulta 21 de julio de 2021 (<https://ceipaz.org/wp-content/uploads/2020/05/6.IgnacioAlvarez.pdf>).
- Ben Lazreg, Houssein. 2021. "Post-Islamism in Tunisia and Egypt: Contradictory Trajectories." *Religions* 6: 1-22. Consulta 12 de agosto de 2021 (<https://doi.org/10.3390/rel12060408>).
- Boubekeur, Amel. 2016. "Islamists, secularists and old regime elites in Tunisia: Bargained competition." *Mediterranean Politics* 1: 107-127. Consulta 22 de julio de 2021 (<https://doi.org/10.1080/13629395.2015.1081449>).
- Burgat, François. 1996. *El islamismo cara a cara*, Barcelona: Bellaterra.
- Coller, Xavier. 2000. *Estudio de casos*, Madrid: CIS.
- Ferreiro, Juan. 2016. "Primavera árabe en Túnez: hacia un Estado democrático confesional." *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* 32: 381-443. Consulta 10 de septiembre de 2021 ([https://www.boe.es/biblioteca\\_juridica/anuarios\\_derecho/articulo.php?lang=fr&id=ANU-E-2016-10038100443](https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/articulo.php?lang=fr&id=ANU-E-2016-10038100443)).
- Fuller, Graham E. 2004. "Islamists in the Arab world: the dance around democracy." Middle East series 49. Carnegie Endowment for International Peace. Washington, DC.
- Ghalioun, Burhan. 1997. "El islamismo como identidad política: o la relación del mundo musulmán con la modernidad." *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 36: 59-76. Consulta 12 de septiembre de 2021 ([https://www.cidob.org/es/articulos/revista\\_cidob\\_d\\_afers\\_internacionals/el\\_islamismo\\_como\\_identidad\\_politica\\_o\\_la\\_relacion\\_del\\_mundo\\_musulman\\_con\\_la\\_modernidad](https://www.cidob.org/es/articulos/revista_cidob_d_afers_internacionals/el_islamismo_como_identidad_politica_o_la_relacion_del_mundo_musulman_con_la_modernidad)).
- Gómez, Pablo. 2016. "La transición democrática en Túnez: ideologías y partidos." *Historia del presente* 28: 75-87. Consulta 10 de septiembre de 2021 ([http://historiadelpresente.es/sites/default/files/revista/articulos/28/gomezgodoypablo.la\\_transicion\\_democratica\\_entunez.pdf](http://historiadelpresente.es/sites/default/files/revista/articulos/28/gomezgodoypablo.la_transicion_democratica_entunez.pdf)).
- Gómez, Pablo. 2019. "El secularismo político se resquebraja en Túnez." Granada: Global Strategy. Recuperado 12 de julio de 2021

(<http://www.seguridadinternacional.es/?q=es/content/el-secularismo-pol%C3%ADtico-se-resquebraja-en-t%C3%B1ez>).

- Gómez, Pablo. 2020. “La difícil formación de gobierno en Túnez: investidura de Elyès Fakhfakh, o nuevas elecciones.” Granada: Global Strategy. Recuperado 10 de julio de 2021 (<https://global-strategy.org/la-dificil-formacion-de-gobierno-en-tunez-investidura-de-elyes-fakhfakh-o-nuevas-elecciones/>).
- González, Ricard. 2008. “Democracia e islamismo: ¿un matrimonio imposible?” *Revista CIDOB d’Afers Internacionals* 84: 181-200. Consulta 14 de agosto de 2021 (<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2797404>).
- González, Ricard. 2016. “Ennahda abandona las tareas religiosas para centrarse en política.” *El País*, 22 de mayo.
- González, Ricard. 2017. ““El islam no debe imponerse desde arriba, desde el Estado.”” *El País*, 17 de abril.
- González, Ricard. 2020. “Túnez y Egipto, espejos invertidos del islamismo.” Documento de trabajo. Fundación Alternativas. Madrid.
- Izquierdo, María J. 2014. “La Constitución de Túnez de 2014. Incontestable primer efecto de la primavera árabe.” DIEEEA23. Instituto Español de Estudios Estratégicos. Madrid.
- Jorge, Gloria. 2018. “La revolución tunecina: una perspectiva social.” Documento de opinión. Instituto Español de Estudios Estratégicos. Madrid.
- Kurzman, Charles. 2003. “Liberal Islam.” Pp. 191-202 en *Revolutionaries and Reformers. Contemporary Islamist Movements in the Middle East*, editado por B. Rubin. Nueva York: State University of New York Press.
- Labrado, Elena M. 2018. “An analysis of the plurality of Political Islam. The Cases of Tunisia, Turkey and Morocco.” *Journal of the Spanish Institute for Strategic Studies* 11: 193- 216. Consulta 14 de septiembre de 2021 (<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6426400>).
- McCarthy, Rory. 2015. “Protecting the Sacred: Tunisia's Islamist Movement Ennahdha and the Challenge of Free Speech.” *British Journal of Middle Eastern Studies* 4: 447-464. Consulta 04 de julio de 2021 (<https://doi.org/10.1080/13530194.2015.1005055>).

- Maddy-Weitzman, Bruce. 2006. "Maghreb regime scenarios." *The Middle East Review of International Affairs* 3: 1-13. Consulta 15 de septiembre de 2021 (<https://dayan.org/content/maghreb-regime-scenarios-meria>).
- Maget, Franz. 2020. Primavera árabe: ¿una rebelión que no dio frutos? Nueva Sociedad. Consulta 15 de septiembre de 2021 (<https://nuso.org/articulo/la-rebelion-que-no-dio-frutos/>).
- Martín, Gema. 2013. "Democracia e islamismo en las transiciones políticas árabes." *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 30: 163-186. Consulta 10 de agosto de 2021 (<https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/view/47918>).
- Martínez-Fuentes, Guadalupe. 2011. "El islam político tunecino. Conflicto y cooperación electoral en los comicios presidenciales de 2004 y 2009." *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 93-94: 89-109. Consulta 12 de junio de 2021 ([https://www.cidob.org/ca/articulos/revista\\_cidob\\_d\\_afers\\_internacionals/93\\_94/el\\_islam\\_politico\\_tunecino\\_conflicto\\_y\\_cooperacion\\_electoral\\_en\\_los\\_comicios\\_presidenciales\\_de\\_2004\\_y\\_2009](https://www.cidob.org/ca/articulos/revista_cidob_d_afers_internacionals/93_94/el_islam_politico_tunecino_conflicto_y_cooperacion_electoral_en_los_comicios_presidenciales_de_2004_y_2009)).
- Martínez-Fuentes, Guadalupe. 2013. "El islamismo político en Túnez: un paisaje en cambio." Pp. 269-294 en *El islam político en el Mediterráneo: radiografía de una evolución*, editado por F. Izquierdo. Barcelona: CIDOB.
- Martínez-Fuentes, Guadalupe. 2014. "Ennahda ante el cambio político en Túnez: 2011-2013." *Revista de Estudios Internacionales del Mediterráneo (REIM)* 15: 31-53. Consulta 12 de junio de 2021 (<http://hdl.handle.net/10486/670443>).
- Martínez-Fuentes, Guadalupe. 2015. "Política electoral transicional en Túnez (2011-2014): desinstitucionalización del autoritarismo y aprendizaje democrático." *Revista de Estudios Políticos*: 235-265. Consulta 14 de junio de 2021 (<https://doi.org/10.18042/cepc/rep.169.08>).
- Marzo, Pietro y Francesco Cavatorta. 2016. "El viaje de Ennahda." *Afkar ideas: Revista trimestral para el diálogo entre el Magreb, España y Europa* 52: 48-50. Consulta 17 de agosto de 2021 (<https://www.iemed.org/wp-content/uploads/2021/01/El-viaje-de-Ennahda.pdf>).
- Moya, Sergio I. 2011. "Las revueltas árabes: ¿fracaso o recomposición del islamismo?" *Anuario Centro de Investigación y Estudios Políticos* 17: 148-168. Consulta 11 de julio de 2021 (<https://hdl.handle.net/10669/13446>).

- Munteanu, Anca. 2020. “Intégration politique des partis islamistes et processus de «spécialisation»: perspective comparée Tunisie-Maroc.” *L'Année du Maghreb* 22. Consulta 08 de agosto de 2021 (<https://journals.openedition.org/anneemaghreb/6378>).
- Peña-Ramos, José A. 2009. “Hacia la articulación política del islam en España. Una primera aproximación a Renacimiento y Unión.” *Gazeta de Antropología* 25: 1-5.
- Peña-Ramos, José A. y Francisco J. Llera-Ramo. 2013. “El impacto del Partido Renacimiento y Unión de España en el proceso de articulación sociopolítica de los musulmanes en España.” *Revista DEBATES* 7: 137-158. Consulta 12 de julio de 2021 (<https://doi.org/10.22456/1982-5269.38690>).
- Peña-Ramos, José A., Giselle García-Hípola y Alberto Díaz-Montiel. 2019. “Partidos Políticos islámicos en la Unión Europea en el post 11-S: El caso del PRUNE en España (2009-2018).” Pp. 231-256, en *Democracia, administración pública federalismo y sistemas políticos locales*, editado por D. J. de la Garza, E. A. Arroyo, A. A. Hernández y G. Tamez. Ciudad de México: Tirant lo Blanch.
- Price, Daniel E. 1999. *Islamic political culture, Democracy and Human Rights. A comparative study*, Westport: Praeger Publishers.
- Szmolka, Inmaculada. 2012. “Factores desencadenantes y procesos de cambio político en el mundo árabe.” *Documentos CIDOB* 19: 1-27.
- Szmolka, Inmaculada. 2015. “Introducción: actores y dinámicas de cambio en el Norte de África y Oriente Próximo.” *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 109: 7-21.
- Szmolka, Inmaculada y Lucía G. del Moral. 2019. “Una propuesta de tipología de sistemas de partidos para regímenes democráticos y autoritarios pluralistas. Su aplicación a los países del Magreb.” *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 168: 93-110. Consulta 22 de julio de 2021 ([http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS\\_168\\_061564408182806.pdf](http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_168_061564408182806.pdf)).