

Islam, Pluralismo y Política

Islam, Pluralism and Politics

Jeffrey Haynes

Catedrático de la Universidad
Metropolitana de Londres.
jeff.haynes@londonmet.ac.uk

Recibido: Enero, 2007
Aceptado: Febrero, 2007

PALABRAS CLAVE: Islam, democracia, fundamentalismo, al-Qaeda, pluralismo.
KEY-WORDS: Islam, democracy, fundamentalism, al-Qaeda, pluralism.

Abstract. The issue of political pluralism in the 'Islamic world' is a defining concern when addressing the wider issue of democracy among Muslim countries. While some scholars contend that there are inherent factors within Islam that deny the possibility of democracy, others contend that there is nothing within Islam that means that Muslim countries will 'inevitably' have a lack of democratic credentials. The article argues that Muslim countries have few structural characteristics conducive to both democratisation and democracy and that things have been that way for a long time. This situation did not fundamentally change during the two decades of the 'third wave of democracy', from the mid-1970s to mid-1990s, although during this time there were some signs of political liberalisation and democratisation in some Muslim countries, including Turkey, Indonesia, Jordan and Kuwait. To explain the varying picture regarding pluralism and democracy in the Muslim world, the article points to the importance of a combination of both internal and external factors, including the influence of US foreign policy and of al-Qaeda on Muslim societies, with a case study of al-Qaeda's activities in Kenya.

Resumen. Al afrontar el tema de la democratización en los países musulmanes, el pluralismo político en el “mundo islámico” se revela como una preocupación característica. Aunque algunos académicos sostienen que existen factores inherentes en el Islam que imposibilitan la democracia, otros mantienen que nada en el Islam implica que los países musulmanes deban carecer de credenciales democráticas. Este ensayo defiende que los países musulmanes poseen, desde antaño, pocas características estructurales conducentes a la democratización y a la democracia. Las dos décadas de la “tercera ola de la democracia”, de mediados de los 70 a mediados de los 90, no alteraron sustancialmente esta situación, aunque se produjeron algunas señales de liberalización política y democratización en varios países musulmanes, incluyendo a Turquía, Indonesia, Jordania y Kuwait. A fin de explicar la heterogénea imagen que, en términos de pluralismo y democracia, ofrece el mundo musulmán, el presente artículo señala a la importancia de una combinación de factores, tanto internos como externos, (incluyendo la influencia de la política exterior de EE.UU. y de al-Qaeda), sobre las sociedades musulmanas mediante el estudio del caso de las actividades de al-Qaeda en Kenia.

La cuestión del pluralismo político en el mundo islámico, especialmente en los países árabes de Oriente Medio, es el tema por antonomasia de varias obras recientes¹. Ya implícita, ya explícitamente, todos ellos parten de una premisa clave: nada en el Islam imposibilita que los países musulmanes posean credenciales democráticas. De una parte, se mantiene, sin embargo, no sólo que muchos países musulmanes poseen pocas características estructurales propiciadoras de la democratización y de la democracia, sino que ésta no es una situación, en absoluto, nueva; dicho escenario no se alteró sustancialmente en los países musulmanes durante las dos décadas de la “tercera ola de democratización” entre mediados de los años 70 y mediados de los 90². De otra parte, los más de cuarenta países de mayoría musulmanes en el mundo, desde Marruecos en Occidente a Indonesia en Oriente, son hogar colectivo

de más de mil millones de personas y no componen un inmóvil conjunto monolítico no democrático. Este es, asimismo, el tema por excelencia de muchos trabajos recientes sobre la democracia en el mundo musulmán; una aproximación que hace, asimismo, hincapié en que para entender porque algunos países en el mundo musulmán se han democratizado, mientras otros no lo han hecho, debemos buscar explicaciones relativas, tanto a los factores externos, como internos y a sus interacciones mutuas.

En Medio Oriente, la región, tal vez, más comúnmente asociada con la teoría y práctica del “gobierno musulmán” o “gobierno de musulmanes”, podemos destacar tres fases en un período total de 120 años de, a menudo, profundos cambios políticos: de la década de los 60 del siglo XIX a la década de los 30 del siglo XX; de finales de los

años cincuenta a inicios de los años 60; y de la década de los 70 a la década de los 90. La primera fase se caracterizaba por cambios políticos significativos ocurridos en la región durante el gobierno colonial otomano, cemento imperial éste que se disolvería rápidamente al final de la primera Guerra Mundial. Entre la década de los 60 del siglo XIX y los años 30, se crearon asambleas nacionales en un conjunto de países del Norte de África y la península de Arabia. Tras el colapso del imperio otomano en la post-guerra de la primera Guerra Mundial, se crearon una serie de regímenes parlamentarios que, bajo mandato francés o inglés, reflejaban la égida de la Sociedad de Naciones, en un conjunto de países regionales, incluyendo a Egipto (1924-1958) y al Líbano (1946-75). En el segundo período, de finales de los años 50 y principios de los años 60, se produjo una serie significativa de enmiendas políticas en la región. En algunos años, oficiales radicales del ejército, (cadetes, a menudo), derrocaron gobiernos conservadores en cuatro países claves: Egipto, Irak, Libia y Siria. Su objetivo común era el de eliminar lo que consideraban inaceptables gobiernos no representativos percibidos como vasallos de los países occidentales, especialmente de los gobiernos de Gran Bretaña y Estados Unidos. Pronto resultó evidente, sin embargo, que los nuevos dirigentes no tenían intención de democratizar sus sistemas políticos a semejanza del modelo de gobierno occidental. Gobiernos autoritarios o totalitarios, cuyo eje eran las fuerzas armadas, o imitaciones del modelo de gobierno comunista del bloque soviético, ocuparon el lugar de los antiguos gobernantes. A pesar de sus

diferentes características políticas, todos los regímenes tenían en común poseer pocos de los atributos que caracterizan un sistema democrático, aparte de la celebración regular de elecciones fuertemente controladas.

Tercero, aunque la “tercera ola de democratización” (1970-1990) no fue, en general, una época de cambios políticos profundos en el mundo árabe y musulmán, algunos países musulmanes, especialmente Turquía (98% musulmanes) e Indonesia (88% musulmanes) emergieron de gobiernos autoritarios para establecer sistemas democráticos durante ese período. Como señala Noyon, Turquía ha sido una “democracia funcional” desde 1983 que se presenta como seria candidata a ser miembro de la Unión Europea³. Indonesia emergió en 1998, tras tres décadas de gobierno personalista, del General Suharto y, desde entonces, el país ha evolucionado gradualmente hacia una sistema democrático defectuoso, pero no obstante reconocible como tal⁴. Otros países musulmanes embarcados en procesos de liberalización política o democratización incluyen: Kuwait (85% musulmanes), Jordania (92%) Argelia (99%) y, quizás, Túnez. En conjunto, estos países han iniciado un proceso de liberalización política que parece denotar movimientos reales aunque algo vacilantes hacia políticas más democráticas.

Sin embargo, a pesar de signos claros de liberalización/democratización política entre un grupo pequeño, pero no insignificante, de países de mayoría musulmana, la opinión convencional insistiría en que la

gran mayoría de países musulmanes deben ser caracterizados como países cuyos gobiernos 1) se resisten a la democracia y 2) exhiben poco respeto por los derechos humanos de sus ciudadanos. Sin embargo, aunque una panoplia de diversos regímenes autoritarios son la norma en tales países, muchos observadores, incluido Fuller, coincidirían en que esta situación es, ante todo, el resultado de varias características históricas y estructurales⁵. Éstas incluyen:

1) Sistemas políticos dirigidos por líderes personalistas. En el mundo musulmán tales dirigentes presiden, por lo general, Estados muy jerarquizados y centralizados. En muchos casos, los sistemas políticos existentes dependen de un sistema de poder vertical y los líderes son extremadamente reacios a devolver ningún poder real a otras instituciones políticas; éstas, en todo caso, tienen significancia real.

2) Ejércitos políticamente significativos. En los sistemas gubernamentales musulmanes, existen ejemplos significativos de ejércitos cuyo principal cometido es hacer frente a grupos que desean cambiar el status quo político mediante la rebelión o la revolución.

3) Sociedades débiles y fragmentadas. Las sociedades civiles en el mundo musulmán son, a menudo, débiles y se hallan fragmentadas; como consecuencia, no plantean un desafío a los gobiernos en aras de la reforma democrática.

4) La hegemonía cultural y religiosa del Islam. Se afirma, a menudo, que el Islam

es un sistema religioso que no beneficia a la democratización. Del mismo modo, en Oriente Medio, la ubicuidad regional y la significación socio-política del Islam, (la religión dominante en todos los países de la región, con la clara excepción de Israel y la debatible del Líbano), es presentada como un factor explicativo, no sólo de la naturaleza autoritaria de la mayoría de regímenes gobernantes en la región, sino también, de forma significativa, de las culturas políticas de represión y pasividad antitéticas a la ciudadanía democrática.

La consecuencia, afirma Karl, es que la mayoría de los países musulmanes se caracterizan, tanto en Oriente Medio, como en otras zonas, por “una cultura de represión y pasividad que resulta antitética a la ciudadanía democrática⁶. Como destaca Fattah “no hay duda que los países musulmanes son desproporcionadamente autocráticos... ningún país musulmán se cualifica hoy como una democracia consolidada...”⁷. Otros autores enfatizan el punto anterior: están comenzando a producirse cambios políticos potencial o realmente significativos en muchas partes del mundo musulmán, incluyendo Oriente Medio. Las elites políticas de varios países de la región – incluidas las de Turquía, Kuwait y Jordania- se hallan, en la actualidad, comprometidos en varios grados con la liberalización política y la democratización⁸.

De acuerdo a Fattah, “existen tres visiones predominantes” en el seno del mundo musulmán que influyen sobre la “religión y gobierno: “los islamistas tradicionales, los modernistas y los seculares”⁹. Los tra-

dicionalistas se creen los guardianes de las tradiciones islámicas. Existen varios tipos de tradicionalistas islámicos. Algunos, como al-Qaeda, proponen (y/o practican) la lucha armada para combatir el poder de gobiernos que gobiernan, en su opinión, de modo no-islámico. Otros, como el Frente Islámico de Salvación (FIS) en Argelia a inicios de los 90, creen en el cambio progresivo mediante las urnas. Otros, incluyendo los Hermanos Musulmanes de varios países de Oriente Medio (p.e. Egipto y Jordania) buscan alcanzar sus objetivos mediante una combinación de lucha extra-parlamentaria, proselitismo social y presión gubernamental. Pero, a pesar de las diferencias en estrategia y tácticas, todos tienen dos creencias en común: 1) La política y la religión son inseparables; y 2) la ley de la *Sharia* debe ser idealmente aplicada a todos los musulmanes. Muchos, además, comparten una tercera preocupación: los musulmanes como grupo son el objeto de una conspiración entre zionistas e imperialistas occidentales que tiene como objetivo capturar las tierras de los musulmanes y sus reservas naturales (especialmente el petróleo). Tal preocupación viene subrayada por el control de las corporaciones transnacionales estadounidenses sobre el petróleo árabe y la implacable negación por parte de Israel de los derechos civiles y políticos del pueblo (mayoritariamente musulmán) palestino. En resumen, los islamistas tradicionalistas creen que para que algo resulte islámico debe resultar aceptable, tanto por la *sharia*, como por los ulema (clérigos musulmanes) y que la democracia es anti-islámica o no-islámica.

Los islamistas modernistas creen que “los musulmanes pueden aprender cualquier cosa que consideren que es bueno para ellos y la sociedad con independencia de su origen”¹⁰. En otras palabras, a diferencia de los islamistas tradicionalistas, los islamistas modernistas no rechazan la democracia *per se* por no considerar que la adopción de mecanismos democráticos planteen ni problemas religiosos ni éticos en tanto en cuanto éstos resulten, generalmente, apropiados a las creencias musulmanes. Basan su aceptación en dos factores: primero, los primeros musulmanes adoptaron innovaciones no-islámicas y, segundo, la democracia no es una invención occidental y puede, como consecuencia, ser islamizada. En suma, para los modernistas islámicos, para que algo resulte islámico, no debe contradecir la *sharia*, mientras que la democracia es islámica o, al menos, islamizable.

Por último, existen musulmanes seculares que parten de dos asunciones: primero, el Islam no ofrece una guía concreta para la gobernanza; es decir, los textos sagrados musulmanes no dicen explícitamente a los musulmanes como dirigir sus sociedades;

De acuerdo a Fattah, “existen tres visiones predominantes” en el seno del mundo musulmán que influyen sobre la “religión y gobierno: los islamistas tradicionales, los modernistas y los seculares”.

especialmente en el siglo XXI, un período marcado por continuos y profundos cambios económicos, culturales y sociales. Y ello por más que se considere que los textos sagrados, incluyendo el Corán, son fuentes de ética y moralidad muy valiosas a la hora de dirigir sistemas políticos o económicos en el momento actual. La segunda asunción es que los musulmanes deben imitar lo que las sociedades de más éxito han realizado para superarles. Esto, se dice, es exactamente lo que Occidente hizo en el pasado, aprendiendo de los musulmanes y de otros. En suma, para los musulmanes secularistas, para que algo sea islámico, debe resultar en interés de la sociedad, y ello con independencia de los textos sagrados. Además, la democracia es ampliamente contemplada entre los secularistas como necesaria para proporcionar a los países musulmanes gobiernos representativos, legítimos y con autoridad.

Al-Qaeda, Islam, pluralismo y política

¿En qué medida son actores externos, como al-Qaeda o el gobierno estadounidense, influyentes en términos de pluralismo y democracia en el mundo musulmán? Cualquier discusión relativa a la política y cambios políticos recientes en el mundo musulmán, incluido el tema del Islam, el pluralismo y la política, no puede ignorar el impacto de los acontecimientos del 11/S y el ulterior escenario, incluyendo el 11 de marzo (Madrid) y el 7 de julio (Londres). Sin embargo, desde septiembre de 2001, muchos coincidirían en que la guerra contra el terrorismo dirigida por Bush ha beneficiado directamente a los poderes autorita-

rios regionales— incluidos los dirigentes de Arabia Saudita y Egipto— cuyos gobiernos han hecho causa común jugando la baza de la guerra contra el terror con el amplio apoyo de EE.UU. y de la UE.

“En una época de desesperación, la necesidad de un héroe que inspire las victorias pan-islámicas se hace aguda...la desesperación puede convertirse en terreno abonado para jugadores de fortuna que creen en sí mismos y en su versión de la fe...Osama bin Laden se halla en la tradición de otro nombre famoso del siglo XI, Hasan i Sabban, el viejo hombre de las montañas, quien ha dado a la lengua inglesa la palabra “asesino””¹¹.

“Cuando un grupo o sociedad decide utilizar su religión, etnia o región en la arena política, siempre existen compensaciones. Todas las sociedades abiertas poseen su propia política de identidad, incluido Estados Unidos. Las políticas de la identidad pueden actuar de dos maneras: primero, proporcionando un elemento de cohesión valioso, ayudando a fortalecer y a unir una sociedad bajo una identidad común. Más frecuentemente, sin embargo, pueden actuar de forma divisiva, especialmente en Estados multi-étnicos unidos tradicionalmente de forma principal por regímenes autoritarios, donde las fronteras económicas y sociales se confunden con las religiosas y étnicas”¹².

Dado que el 11/S, el 11/M y el 7/J, así como otros atentados terroristas contemporáneos conectados (incluyendo Bali, Estambul, Casablanca...), fueron perpetrados por in-

dividuos que se auto-definían como musulmanes contra lo que ellos consideraban legítimos objetivos occidentales, es legítimo preguntarse si es estos acontecimientos marcan el comienzo de lo que el académico estadounidense Samuel Huntington denominó el choque de civilizaciones entre el Islam y Occidente. Algunos comentaristas, como Akbar, han alegado que los ataques del 11/S y la posterior respuesta estadounidense sirvió para que las profecías huntingtonianas parecieran mucho menos abstractas y mucho más plausibles de lo que lo habían sido una década y media antes¹³. Huntington presentó, por vez primera, su choque de civilizaciones en un artículo publicado en 1993 que fue seguido de un libro en 1996. Su principal argumento era que, tras el final de la Guerra Fría, un nuevo choque global, que reemplazaba las cuatro décadas de conflicto entre la democracia liberal/capitalismo y el comunismo, había comenzado: se trataba de una nueva batalla entre el Occidente cristiano y un Oriente mayoritariamente musulmán y árabe. El núcleo del argumento de Huntington era que tras la Guerra Fría, el occidente democrático cristiano se encontraba en conflicto con el islamismo radical que constituía una amenaza clave para la estabilidad internacional. La Cristiandad conducía, en opinión de Huntington, a la extensión de la democracia liberal. Como muestra destacaba el colapso de las dictaduras del Sur de Europa y Latino América en los años 70 y 80, seguida del desarrollo de normas políticas liberales democráticas (imperio de la ley, elecciones libres, derechos cívicos). Huntington contemplaba estos acontecimientos como pruebas conclusivas de la

sinergia entre países cristianos occidentales y democracia liberal. Para él, se trataba de claves fundamentales de un orden global deseable construido sobre valores liberales.

Los críticos del argumento de Huntington han destacado que una cosa es discutir que varias ramas del Islam político poseen perspectivas cualitativamente diferentes sobre la democracia liberal y otra distinta destacar que los musulmanes en *masse* se hallaban empozoñados a entrar en un conflicto con Occidente. Dicho de otro modo, existen realmente muchas visiones del Islam y sólo el malevolente o desinformado podría asociar a los terroristas islámicos con la calidad, aparentemente representativa, de una sola idea del Islam. En segundo lugar, las atrocidades del 11/S y posteriores atentados no fueron llevados a cabo por un solo Estado o grupo de Estados o en su representación. Por el contrario, los perpetraron los seguidores de al-Qaeda, una organización terrorista internacional. A pesar de los enormes esfuerzos de EE.UU, no se halló prueba definitiva alguna que pudiese asociar al régimen de Saddam Hussein en Irak con Osama bin Laden o al-Qaeda.

Además, la idea de un conflicto religioso o civilizacional es problemática porque resulta realmente muy difícil identificar a las civilizaciones con claras delimitaciones territoriales y todavía más difícil percibir sus actuaciones como las de una unidad coherente. La imagen del choque de civilizaciones de Huntington se centra excesivamente en una categoría esencialmente indiferenciada -la de "civilización"- y, como consecuencia, pone un énfasis insuficiente en varias tendencias, conflictos y desacuer-

dos que se han producido en el seno de todas las tradiciones culturales y religiosas ya sea el Islam, la Cristiandad, el Hinduismo o el Judaísmo. La idea principal es que no resulta útil ver a las culturas como sistemas de valores esencialistas ya que resulta implausible entender el mundo como continente de un número estrictamente limitado de culturas, cada una de las cuales posee un conjunto único de creencias. La influencia de la Globalización a este respecto debe ser destacada, pues conduce a una expansión de los canales, presiones y agentes a través de los cuales varias normas son difundidas e interactúan.

Por último, la imagen del choque de civilizaciones ignora un matiz fundamental: tanto la revuelta islámica radical, como la representada por el terrorismo de al-Qaeda, se dirigen generalmente a gobiernos no representativos, corruptos e ilegítimos -en pocas palabras, no islámicos- en el mundo islámico. Desde los años 70, el auge general de los grupos islámicos en el planeta puede ser visto, más como una consecuencia del fracaso de tales gobiernos, a menudo apoyados por sucesivas administraciones estadounidenses, que como el resultado por definición de la influencia de bin Laden. Esto es, el resurgimiento islámico contemporáneo - del que Al Qaeda es innegablemente un componente- trae causa, tanto de la desilusión popular debida al lento progreso del desarrollo, como de la aversión sentida hacia gobiernos corruptos y no representativos en el mundo musulmán. Confrontado por el poder del Estado que pretende destruir o controlar sus estructuras comunitarias y reemplazarlas con

una idea de identidad nacional basada en el lazo entre el Estado y el individuo, muchos grupos islamistas - como Hamás en la Franja de Gaza o Hezbollah en el Líbano- pueden convertirse en potentes y poderosos vehículos de las aspiraciones políticas que logran trascender sus estrechamente concebidas fundaciones religiosas.

Aunque resulta difícil estar seguro del nivel de apoyo con el que cuentan bin Laden y al-Qaeda en el mundo musulmán, es evidente que, tras el 11 de septiembre de 2001, existe un alto grado de resentimiento anti-estadounidense y una extendida creencia, entre muchos musulmanes, de que Occidente es per se opuesto al Islam y a los musulmanes¹⁴. Tal percepción se ve fortalecida por el apoyo acrítico del Presidente Bush al gobierno israelí de Sharon, incluyendo el asesinato del líder de Hamas, Sheik Yassin, en marzo de 2004, y la invasión de Irak y posterior incapacidad de reconstruir una administración viable en el país, mientras la nación se desliza, de forma aparentemente inexorable, a una guerra civil. Nótese, además, que existen voces influyentes en EE.UU. que parecen jugar con la noción de conflicto civilizacional. Por ejemplo, el congresista demócrata Tom Lantos mantuvo en noviembre, 2001, sólo dos meses después del 11 de Septiembre, que:

Desafortunadamente no tenemos opción sino afrontar el barbarismo transformado en infierno decidido a destruir la civilización ...no se acuerdan compromisos con esa gente. Esto no es una partida de bridge. El

terrorismo internacional se ha puesto a sí mismo más allá de los límites de los protocolos¹⁵.

Tales comentarios parecen reflejar una enraizada tradición en el pensamiento internacional occidental que cree apropiado dejar de lado reglas normales de las relaciones internacionales en ciertas circunstancias. Por ejemplo, durante los siglos del imperialismo occidental, existieron frecuentes debates sobre que derechos debían disfrutar los pueblos no cristianos y no europeos. En los siglos siguientes de competición y, en ocasiones, conflicto entre la Cristiandad y el Islam, emergió la noción de “guerra santa” – esto es, un tipo especial de conflicto llevado a cabo fuera de cualquier marco de reglas compartidas y normas – y la “guerra justa” mediante la vindicación de derechos en el seno de un marco compartido de valores. Existe además una variante de pensamiento conservador que mantiene que ciertos tipos de Estados y sistemas no pueden ser tratados en términos normales, que las reglas normales que rigen las relaciones internacionales deben dejarse de lado. Por ejemplo, durante los años 80, la Administración Reagan reconoció la falta de un acuerdo de principios básicos en el trato

El núcleo del argumento de Huntington era que tras la Guerra Fría, el occidente democrático cristiano se encontraba en conflicto con el islamismo radical que constituía una amenaza clave para la estabilidad internacional.

con países comunistas, lo que significaba que resultaba apropiado que ciertas nociones básicas del Derecho internacional fuesen apartadas en tales contextos. Esta tradición conservadora se manifiesta, asimismo, en las ya referidas declaraciones del congresista Lantos.¹⁶

Lo que une a los simpatizantes de al-Qaeda es una creencia en lo apropiado de la Jidah y una asociada insistencia de que no existe lugar para el pluralismo político en un “Estado islámico” plausible. La ideología de al-Qaeda es, en ocasiones, referida como “jihadismo”, caracterizado por una voluntad de matar a musulmanes apostatas y un énfasis en la Jidah o guerra santa. Aunque no se halla en consonancia con la mayor parte del pensamiento religioso, tiene sus raíces en el trabajo de dos pensadores modernos islámicos sunníes modernos: Mohammad ibn Abd al-Wahhab and Sayyid Qutb.

Al-Wahhab fue un reformista del siglo XVIII que mantuvo que el Islam había sido corrompido más o menos una generación después de la muerte del Profeta. Denunció cualquier teología o costumbre desarrollada después como no islámica, incluyendo más de un milenio de saber académico religioso. Él y sus seguidores conquistaron lo que hoy es Arabia Saudita, donde el Wahhabismo continúa siendo la escuela de pensamiento político dominante. El Wahhabismo emergió de la Península Arábiga hace 200 años y, con el tiempo, se ha enraizado en muchas partes de Oriente Medio, incluido Irak. El Wahhabismo predica contra la adoración de “falsos ídolos” que para sus seguidores incluyen el sufismo (rama mística

del Islam) y los Shía, que reverencian a los descendientes de Alí, el yerno de Mahoma. Sayyid Qutb, un académico egipcio radical de mediados del siglo XX, declaró a la civilización occidental enemiga del Islam, denunció a los líderes de las naciones musulmanas por no seguir estrictamente los preceptos del Islam, y enseñó que la Jidah debía tener como objeto, no sólo defender al Islam, sino también purificarlo.

Más allá de las influencias del Wahhabismo y de Qutb, la teología/ideología que definen bin Laden y los ideólogos de Al-Qaeda es bastante complicada. Contiene un número de añadidos que no poseen base alguna en el Corán o en la Sunna (enseñanzas del profeta Mahoma). Además, se describe, a menudo, como una variación de la versión oficial del Islam prevalente en Arabia Saudita (que es en sí una versión puritana) y una que la mayoría de los sunníes musulmanes no elegirían, probablemente, seguir. Finalmente, es importante recordar que la versión Al-Qaeda del Islam es una interpretación sunní, que no atrae a los musulmanes shíitas.

Tres conjuntos de creencias son esenciales para los seguidores de al-Qaeda:

- Occidente ha subyugado las tierras del Islam; y los valores occidentales han corrompido internamente el Islam.
- Sólo el retorno al puro y auténtico Islam, tal y como fue practicado por el Profeta y sus compañeros en Medina en el siglo VII traerá, de nuevo, la gloria y la prominencia a los musulmanes

- Estos objetivos exigen la derrota de Occidente a través de varios medios, incluyendo los violentos.

Un modo de comprender la atracción que al-Qaeda ejerce en algunos musulmanes es identificar lo que rechaza, incluyendo el pluralismo, el relativismo y el individualismo radical. Las diferencias entre los grupos afiliados, o atraídos por al-Qaeda, se halla, sin embargo, influida por condicionamientos políticos en diferentes contextos nacionales. Esto es, analizar las razones para la atracción de al-Qaeda y su ideología en países musulmanes es problemático porque existen varias causas en cada país. Sin embargo, es posible hacer varias generalizaciones. Primero, el tipo de fundamentalismo de al-Qaeda constituye una de las respuestas a la dominación cultural, política y económica occidental, cuyos peligros fueron célebremente articulados por Edward Said en su libro de 1978, *Orientalismo*. Said definió el orientalismo como un estilo de pensamiento basado en una distinción ontológica y epistemológica entre “el Oriente” y, la mayor parte del tiempo, “el Occidente” (p.2). Said afirmó que muchos políticos y académicos en Occidente habían “esencializado” a los musulmanes y a los occidentales en categorías inamovibles, y que muchas de estas asunciones eran poco menos que generalizaciones con poco fundamento. Citaba a Lord Cromer, el gobernador británico de Egipto entre 1882 y 1907, quien mantenía que “ el oriental actúa, habla y piensa de forma exactamente opuesta al europeo”. Cromer sostenía que el europeo es un “razonador” dotado de una “lógica natural”, mientras consideraba que “el oriental” era

“singularmente deficiente en la facultad lógica” (p.39).

Aunque Cromer era, sin duda, un producto de su época, no hay razón para creer que estos prejuicios se han extinguido completamente.

En segundo lugar, la militancia de Al-Qaeda puede ser vista como una forma de resistencia a la modernización de estilo occidental ampliamente considerada como engendradora de dislocaciones sociales y económicas traumáticas y capaz de afectar significativamente a las culturas. Como consecuencia, algunos musulmanes han buscado protección frente a tal modernización en patrones de comportamiento tradicionales propios de su herencia islámica. Esta herencia fue despreciada por los regímenes seculares – ya militares, ya nacionalistas– de Oriente Medio que existieron tras la Segunda Guerra Mundial. Salvo algunas excepciones, estos países fueron considerados países débiles respecto de Occidente y, de forma casi uniforme, no parecieron adecuarse a las expectativas de sus ciudadanos.

En tercer lugar, muchos de los regímenes de Medio Oriente han sufrido desde hace tiempo los efectos de un desarrollo desigual. Esto es, un desarrollo económico no equilibrado por un avance de la participación política, lo que ha resultado en una clase educada sin medios para expresar sus sentimientos políticos, excepto a través de grupos religiosos marginales. Además, las ocasionales crisis económi-

cas proporcionaron oportunidades sociales y políticas, explotadas por varios islamistas, para un “retorno al Islam”.

Islam, al-Qaeda y las políticas en Kenia

¿Cómo afectan al-Qaeda y su ideología al pluralismo entre musulmanes? A fin de responder a esta cuestión, examinamos la relación del Islam y la política en Kenia, un país del que, a menudo, se dice que es uno de los principales teatros de operaciones de Al-Qaeda¹⁷.

Kenia: Islam y política: el escenario interno.

Los musulmanes representan el 6% y 10% de la población total de Kenia¹⁸, concentrada en las provincias costeras, del Noroeste y Este. Tras su independencia en 1963, la oposición musulmana al gobierno de partido único de la Unión Nacional Africana de Kenia (KANU en siglas inglesas) se hallaba vinculada a grupos étnicos primariamente cristianos – como los Luhya, Kamba y Kalenjin– que se beneficiaban desproporcionadamente del gobierno del KANU. De otra parte, los musulmanes de Kenia se veían a sí mismos como política y económicamente marginados. Tras casi tres décadas de gobierno de partido único, la legalización de la actividad política pluralista fue el catalizador de la emergencia de grupos políticos islámicos con fuertes conexiones étnicas. En febrero de 1992, un oficial veterano del KANU advirtió a los guardianes de la mezquita de que no permitieran que sus instalaciones fueran empleadas para reuniones políticas, ya que ello sería

considerado ilegal. Los partidos religiosos no fueron autorizados a registrarse en las elecciones de 1992, evitando que el recién formado Partido Islámico de Kenia (IPK en siglas inglesas) liderado por Khalid Salim Ahmed Balalla, compitiese en las elecciones. El IPK tenía su base de poder en Mombasa y en Lamu, un centro de la fraternidad Yemen Alawiyya.

El IPK fue fundado por un grupo de intelectuales y hombres de negocios asiáticos para expresar el descontento musulmán sobre dos principales asuntos. El primero fue la cuestión de la introducción de la Sharia para la población musulmana del país, una gran parte de la cual se sentía discriminada ante la total aplicación de la ley “cristiana” (es decir, exportada de Europa). El segundo fue un sentido de resentimiento económico de parte de muchos musulmanes de la costa, especialmente en materia de propiedad de tierras¹⁹. Muchos mombasanos denunciaban que los extranjeros, incluyendo tanto los extranjeros de piel clara como a los Kikuyus, estaban comprando grandes cantidades de suelo en aquella época. Este asunto ayudó a focalizar el previo resentimiento económico basado en la percepción de que los musulmanes de Kenia eran discriminados. Como respuesta, el gobierno patrocinó un movimiento musulmán rival, los Musulmanes Unidos de Africa (UMA en siglas inglesas), con el objetivo de contrapesar la atracción del IPK, cuyo poder político se hizo patente gracias a una serie de revueltas en Mombasa, Voi y varias otras ciudades costeras en esa época. En resumen, el objetivo de UMA era dividir el electorado en función de

la etnia para disminuir su impacto colectivo potencial. Abdullahai Kiptonui, una prominente figura musulmán del KANU, animó a los jóvenes keniatas a luchar en pro de sus reivindicaciones religiosas y étnicas haciendo su objetivo a los asiáticos.

Kenia: al- Qaeda y la militancia política islámica.

Durante los primeros años 90, aumentó la tensión política entre los musulmanes keniatas debido a actividades transnacionales. En 1994, varios dirigentes de al-Qaeda abandonaron Somalia rumbo a Kenia y, en pocos meses, varios se habían casado con mujeres keniatas, se habían establecido en la sociedad y empezado a formar células “durmientes”²⁰. Cuatro años después, en 1998, tras mantener un perfil bajo y planear ataques, la mayoría de los miembros de las células de al-Qaeda abandonaron Kenia hacia Pakistán días antes de que dos embajadas estadounidenses fueran bombardeadas. Dirigiéndose a la multitud doliente, el entonces presidente keniate, Daniel Arap Moi, afirmó que aquellos que se encontraban tras los atentados “no podían ser cristianos”. Estas afirmaciones recibieron una amplia publicidad y atrajeron las críticas de los líderes musulmanes keniatas quienes denunciaron que su religión estaba siendo erróneamente asociada con la violencia. Sheik Ahmad Khalif, jefe del SUPKEM, comentó que el “Islam es como cualquier otra religión que no apoya el asesinato de personas inocentes bajo ningún concepto”.²¹

Al día siguiente de los atentados, el Ejército de Liberación del Pueblo de Kenia (ILAPK

en siglas inglesas), un organización tapadera de al-Qaeda, emitió un comunicado que incluía lo siguiente:

Los estadounidenses humillan a nuestra gente, ocupan la península Arábiga, extraen nuestras riquezas, imponen un bloqueo y, además, apoyan a los judíos de Israel, nuestros peores enemigos, que ocupan la mezquita de Al-Aqsa.....el ataque se hallaba justificado porque el gobierno de Kenia reconoció que los estadounidenses habían usado el territorio de su país para luchar contra sus vecinos musulmanes, en particular, en Somalia. Además, Kenia cooperó con Israel. En este país, uno puede hallar los centros judíos más anti-islámicos de toda África del Este. Es desde Kenia desde donde los estadounidense apoyan la guerra separatista en el Sur de Sudán de los luchadores de John Garang.²²

A pesar de la incendiaria retórica del ILA-PK, la rama al-Qaeda de la militancia islámica parece no atraer a demasiados musulmanes de Kenia. Ello es, principalmente, debido al uso, aparentemente indiscriminado, de extrema violencia en nombre de objetivos religiosos y políticos que emplea la organización²³. Lo anterior se sustenta en que durante siglos, una vertiente relativamente liberal y mística del Islam se ha desarrollado en la costa del Este de África con una percepción muy diferente de la rígida interpretación del Corán promovida por al-Qaeda y otras organizaciones militantes. Como resultado, resulta sorprendente que ese tipo de militancia islámica haya realizado algún progreso, especialmente entre jóvenes y

musulmanes pobres en Kenia y en ciertas áreas urbanas, incluyendo Nairobi y Mombasa. De acuerdo a Mustafa Hassouna, profesor de estudios sobre seguridad en la Universidad de Nairobi:

Los keniatas no poseen los recursos ni el carácter para empezar su propia organización terrorista internacional... pero la actitud de los musulmanes está haciéndose más radical y resulta visible como sus simpatías son utilizadas por intereses terroristas extranjeros.²⁴

En apoyo de esta perspectiva, Sheikh Ali Shee, director del Consejo de Imanes y predicadores de Kenia, y un prominente líder religioso en el puerto del Océano Índico de Mombasa, sostiene que al-Qaeda ha corrompido a alguna gente joven...no fuimos siempre así...poseemos una historia de apertura²⁵.

Se dice que el sabor distintivamente árabe de la Costa del Este de África, que ha absorbido olas de inmigrantes desde Yemen a Omán durante siglos, hace relativamente

Aunque varias ramas del Islam político tiene perspectivas cualitativamente diferentes sobre la democracia liberal que, por ejemplo, algunas variantes del Cristianismo, no todas ellas consideran a la democracia un anatema. Es importante contemplar las luchas políticas de los islamistas como primariamente dirigidas contra sus típicamente anti-democráticos dirigentes y sistemas políticos.

fácil a los árabes integrarse entre la población local. Además, las fuerzas de seguridad, notoriamente débiles, de Kenia, unidas a las históricamente pobres relaciones entre la policía y los musulmanes de la costa, han aparentemente permitido que los operativos de al-Qaeda y las elites locales operen sin ser detectadas²⁶. En resumen, resulta evidente que algunos musulmanes en Kenia se hallan resentidos, no sólo por las calamidades producidas a lo largo del más amplio mundo musulmán, como la situación israelo-palestina, sino también debido a la discriminación - real y percibida - en su propio territorio. A la hora de reclutar, al-Qaeda ha intentado explotar el resentimiento que los musulmanes de Kenia sienten hacia su gobierno. Ello no es sólo debido a la percepción de que son discriminados en comparación con los cristianos, sino que resulta también avivado por el hecho de que, desde la independencia en 1963, sucesivos gobiernos han mantenido fuertes lazos con EE.UU e Israel.

De acuerdo a Harman²⁷, algunas de las influencias exteriores que han extendido el Islam radical a otras partes del mundo - Internet, el apoyo a la causa palestina, y extranjeros que fomentan sentimientos anti-occidentales -han también conducido a algunos en el seno de la comunidad musulmana moderada de Kenia a apoyar actos radicales en aras de cambios políticos y religiosos. Segundo, Kenia ha sido recipiente de dinero saudita que ha revertido en el auge de una serie de escuelas islámicas wahhabitas y de mezquitas. Ello, según se afirma, fomenta una transformación militante entre las comunidades ke-

niatas tradicionalmente tolerantes, en parte porque algunos de sus imanes están ahora predicando retórica anti-occidental en el contexto de referencias a conflictos extra-regionales. Estas incluyen: el conflicto palestino-israelí, el conflicto de Chechenia y las campañas comandadas por EE.UU. en Afganistán e Irak. Este foco les permite presentar una imagen de un Islam asediado bajo el asalto continuo de Occidente. Un tercer factor que fomenta el auge del islamismo radical en Kenia es su proximidad a Somalia - un país que carece de un gobierno y régimen jurídico viables y que es base de numerosas armas y campos de entrenamiento de al-Qaeda. Al-litihad al-Islamiya (la Unión Islámica), una organización militante islámica basada en Somalia, extiende activamente su influencia en Kenia²⁸. La facilidad de penetración de tales grupos militantes desde Somalia se halla ciertamente facilitada por un factor ulterior: los somalíes, con su amplia diáspora regional, tienen buenas comunicaciones y rutas de transporte, y se afirma de ellos que son los mejores comerciantes del mercado negro de África del Este, no solamente en coches y piezas, sino también en drogas, marfil y armas. Kenia tiene una gran población somalí, incluyendo más de 250.000 refugiados muchos de los cuales se hallan en campos de refugiados a lo largo de la frontera. De acuerdo al profesor Hassouna, "los somalíes están en todas partes...si quisieran establecer una red, podrían"²⁹. Las dificultades experimentadas por las autoridades keniatas a la hora de vigilar las costas y las fronteras en la región del noroeste pueden haber fomentado la actividad de los militantes islámicos desde Somalia.³⁰

Con tales preocupaciones en mente, el gobierno keniano se sumó de manera entusiasta a la iniciativa contra-terrorista de África del Este promovida por EE.UU (EACTI en siglas inglesas). Estados Unidos respaldó ampliamente la legislación anti-terrorista propuesta por el gobierno de Kenia en 2004. Sin embargo, los defensores de la democracia keniana y los grupos de la sociedad civil, habiéndose deshecho, sólo recientemente, del partido único, se opusieron a la iniciativa, viendo en la legislación las semillas de una nueva opresión política. Además, algunos musulmanes kenianos mantuvieron, no solamente que el EACTI era parte de una generalizada iniciativa “anti-musulmana”, sino que la nueva legislación era básicamente “anti-musulmana”. Ello podría, se temía, agravar “la alienación de esa comunidad que fue quien, inicialmente, abrió la puerta al terrorismo”³¹. Como consecuencia de la presión de la sociedad civil, el gobierno de Kenia acordó, finalmente, volver a redactar la legislación.

En conclusión, las circunstancias políticas y económicas de la historia post-colonial de Kenia han servido para hacer que muchos países de minoría musulmana creen que son ciudadanos de segunda clase. La proximidad de Kenia a ejes de militancia islámica -notablemente en Somalia- ha facilitado el crecimiento de las redes transnacionales militantes islámicas, incluyendo algunas con lazos con al-Qaeda. Es difícil, no obstante, estimar exactamente la atracción de una militancia islámica que parece contemplar el uso de atentados indiscriminados como un herramienta política y re-

ligiosa legítima. En parte, a consecuencia de ello, lo más probable es el atractivo de tal militancia islámica en Kenia quede reducido a un estrato relativamente pequeño de la minoría musulmana keniana.

Conclusión

Mientras que la democracia y el pluralismo han hecho algunos progresos en ciertos países musulmanes en años recientes, la opinión de Diamond es la opuesta: “Cultural e históricamente, este ha sido el terreno más difícil en el mundo para la libertad y la democracia.”³² Los intentos por explicar el porqué, se hallan, a menudo, vinculados a la importancia política del Islam; los estados fuertes y centralizados generalmente dirigidos por líderes personalistas y, a menudo, con un legado de colonialismo o imperialismo; y unas fuerzas armadas fuertemente politizadas ansiosas de mantener el status quo político.

Con ello no se quiere sugerir que el Islam sea inherentemente anti-democrático. Aunque varias ramas del Islam político tienen perspectivas cualitativamente diferentes sobre la democracia liberal que, por ejemplo, algunas variantes del Cristianismo, no todos ellos consideran a la democracia un anatema. Es importante contemplar las luchas políticas de los islamistas como primariamente dirigidas contra sus típicamente anti-democráticos dirigentes y sistemas políticos.

Ello encaja en una característica histórica clásica de la política en el mundo musulmán, especialmente en lo que muchos podrían ver como su feudo: los países árabes de Oriente Medio. Desde el comienzo del

Islam, hace casi 1400 años, críticos del status quo han emergido periódicamente en oposición a lo que perciben como un gobierno injusto.

El objetivo de lo “justo” en la historia islámica ha sido formar mecanismos populares consultivos (*shura*) en línea con la idea coránica de que los dirigentes musulmanes no sólo deben hallarse abiertos a la presión popular, sino que deben dar satisfacción a los problemas presentados por sus súbditos. Sin embargo, el concepto de *shura* no debe ser equiparado con la noción occidental de soberanía popular ya que para muchos musulmanes – especialmente aquellos destacados anteriormente como “islamistas tradicionales”- la soberanía reside sólo en Dios. Así, la *shura* es un modo de asegurar la unanimidad de la *umma*, la comunidad de musulmanes, que no permite la existencia legítima de posiciones minoritarias. Sin embargo, los “islámicos modernistas” y los “musulmanes seculares” no se oponen necesariamente a las interpretaciones liberales occidentales de la democracia, a menos que ésta sea vista como un sistema que niega la soberanía de Dios. Es, en parte, por este motivo por el que los islamistas tradicionales destacan, a menudo, por su ausencia de demandas en pro de cambios democráticos al estilo occidental. De otra parte, muchos islamistas más moderados aceptan la necesidad de que los dirigentes terrenales deban ser legitimados en el ejercicio de su poder por un electorado.

**Traducido del inglés por Ignacio de la Rasi-
lla del Moral.**

¹ M. J. Akbar, *The Shade of Swords. Jihad and the Conflict between Islam & Christianity*, London and New York: Routledge, 2002; Larry Diamond, Marc F. Plattner and Daniel Brumberg (eds.), *Islam and Democracy in the Middle East*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2003; Graham E. Fuller, *The Future of Political Islam*, New York and Basingstoke, UK: Palgrave, 2003; Jennifer Noyon, *Islam, Politics and Pluralism. Theory and Practice in Turkey, Jordan, Tunisia and Algeria*, London: Royal Institute of International Affairs, 2003; M. A. Muqtedar Khan (ed.), *Islamic Democratic Discourse. Theories, debates and philosophical perspectives*, Lanham: Rowman and Littlefield, 2006; Moataz A. Fattah, *Democratic Values in the Muslim World*, Boulder, Lynne Rienner, 2006.

² Samuel Huntington, *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman: University of Oklahoma Press, 1991.

³ Jennifer Noyon, *Islam, Politics and Pluralism. Theory and Practice in Turkey, Jordan, Tunisia and Algeria*, London: Royal Institute of International Affairs, 2003

⁴ Vid., por ejemplo: Aris Ananta, Evi Nurvidya Arifin and Leo Suryadinata, *Emerging Democracy in Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2005; Mikaela Nyman, *Democratizing Indonesia: The Challenges of Civil Society in the Era of Reformasi*, Copenhagen: NIAS Press, 2006.

⁵ Graham E. Fuller, *The Future of Political Islam*, New York and Basingstoke, UK: Palgrave, 2003

⁶ T. Lynne Karl, 'The hybrid regimes of Central America', *Journal of Democracy*, 6, 3, 1995,

pp. 72-86, at p. 79.

⁷ Fattah, *Democratic Values in the Muslim World*, p. 1

⁸ Vid., por ejemplo: Khan, *Islamic Democratic Discourse*, op. cit; Fattah, *ibid*.

⁹ Fattah, *ibid*, p. 4.

¹⁰ Fattah, *ibid*. p. 17.

¹¹ M. J. Akbar, *The Shade of Swords. Jihad and the Conflict between Islam & Christianity*, London and New York: Routledge, 2002, at page 195.

¹² Fuller, *The Future of Political Islam*, op. cit, p. 71.

¹³ Akbar, *The Shade of Swords*, op. cit.

¹⁴ Tras el 11/S, el apoyo hacia EE.UU. ha generalmente declinado en la mayoría del mundo islámico. Por ejemplo, en Marruecos, encuestas de opinión pública indicaron un descenso del apoyo del 77% en 2000 a un 27% en la primavera de 2003. En Arabia Saudita, el descenso fue del 63% en mayo del 2000 a 11% en Octubre de 2002. Vid. Faye Bowers, 'Al Qaeda's changing threat to US', *The Christian Science Monitor*, 26 February 2004. Available at: <http://www.csmonitor.com/2004/0226/p03s02-usfp.html>.

¹⁵ Entrevista con Tom Lantos (2001) BBC Radio 4, Today programme, 20 November 2001.

¹⁶ Tales comentarios no parecieron afectar a la popularidad electoral del congresista Lantos. En las elecciones primarias demócratas de California en el 12º Distrito electoral de California ganó el 71.6% de los votos. Su oponente más cercano adquirió menos del 20% (19.8%) (<http://www.lantos.org/>).

¹⁷ Vid. J. Haynes, 'Al-Qaeda: ideology and action', *Critical Review of International Social*

and Political Philosophy, 8, 2 (June 2005), pp. 177-91.

¹⁸ Para un análisis de la relación, vid. D. B. Cruise O'Brien, 'Coping with the Christians. The Muslim Predicament in Kenya', in H. B. Hansen and M. Twaddle (eds), Religion and Politics in East Africa, London/Nairobi/Kampala/Athens: James Currey/E.A.E.P/Fountain Publishers/Ohio University Press, 1995, pp. 200-219; A. Oded, Islam and Politics in Kenya, Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers, 2000.

¹⁹ Kenya A Murderous Majimboism', Africa Confidential, 34, 21, 22 October 1993, pp. 2-3.

²⁰ F. Bowers, 'Attacks in Kenya signal Al Qaeda's expanding war', Christian Science Monitor, 2 December, 2002. Disponible en : <http://www.csmonitor.com/2002/1202/p04s01-usgn.html>

²¹ M. A. Mohamed Salih, 'Islamic NGOs in Africa: The Promise and Peril of Islamic Voluntarism', Occasional Paper, Centre of African Studies, University of Copenhagen, March 2002, pp. 24-5.

²² Comunicado de ILAPK en árabe , publicado en Londres el 11 de agosto de 1998 y citado en inglés en P. Marchesin, 'The rise of Islamic fundamentalism in East Africa', African Geopolitics 2003, p. 2. Disponible en <http://www.african-geopolitics.org/show.aspx?ArticleId=3497>

²³ Al-Qaeda hiding in plain sight', 11 January 2004, disponible en : <http://www.jihadwatch.org/archives/000607.php>

²⁴ Al-Qaeda hiding in plain sight', 11 January 2004, disponible en: <http://www.jihadwatch.org/archives/000607.php>

²⁵ <http://www.jihadwatch.org/archives/000607.php>

²⁶ Associated Press (2004) 'Al Qaida

infiltrates East African society', January 12. disponible en: <http://www.bradenton.com/mld/bradentonherald/7688477.htm>

²⁷ Harman, 'Why radicals find fertile ground in moderate Kenya', op cit, p. 1.

²⁸ Al-Ittihad está en la lista de grupos terroristas de EE.UU. y ha sido estrechamente vigilada desde el 11/S. en 1993, miembros de al-Ittihad mataron a 18 soldados estadounidense en Somalia, acelerando la retirada de EE.UU. de ese país. De acuerdo a Marchesin (2003), al-Ittihad proporcionó apoyo logístico a aquellos que cometieron el ataque de 1998 en Nairobi. Se sospecha que la organización ha también cooperado con al-Qaeda durante el ataque dual en Mombasa en 2002.

²⁹ Citado en Harman, 'Why radicals find fertile ground in moderate Kenya', op cit.

³⁰ Preocupado por la influencia de los radicales somalíes en Kenia, el entonces Presidente, Daniel Arap Moi, se comprometió activamente en esfuerzos de paz en Somalia desde principios de los años 90. Durante los 90, Kenia organizó numerosas conferencias de paz ya que al gobierno le preocupaba que la continua inestabilidad en Somalia pudiese conducir a una inestabilidad regional general. En julio de 2001, los oficiales keniatas cerraron la frontera con Somalia debido al tráfico ilegal de armas en Kenia.

³¹ P. Lyman, 'The Terrorist Threat in Africa'. Testimony before the House Committee on International Relations Subcommittee on Africa Hearing on 'Fighting Terrorism in Africa', April 1 2004, p. 2. Available at: http://www.cfr.org/publication_print.php?id=6912&content=

³² L. Diamond, Developing Democracy. Toward Consolidation, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1999, p. 270.