

“Gramsci en Túnez: Una aproximación neogramsciana al escenario de la revolución
tunecina (2010-2014)”

Estudio de caso

Presentado como requisito para optar por el título de

Internacionalista

En la Facultad de Ciencia Política, Gobierno y Relaciones Internacionales

Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

Presentado por:

Miguel Angel Guzmán Mediorreal

Dirigido por:

Julián Alejandro López de Mesa Samudio

II Semestre 2017

May your heart always be joyful

May your song always be sung

And may you stay

Forever young

-Bob Dylan-

A los oprimidos de este mundo. A mi familia. Eternamente.

In memoriam Jesús Ángel Guzmán y Edelmira Guzmán

Resumen

En 2011 con el triunfo de la revolución contra el gobierno del presidente Ben Alí en Túnez, el partido islamista Ennahda logró obtener la mayor cantidad de escaños en la Asamblea Nacional Constituyente de Túnez, dando espacio para la integración de valores e ideas alternativas que habían sido silenciadas por los anteriores gobiernos. Las ideas que justificaron la aversión del régimen y de la élite relacionada al mismo por la tradición y las practicas autóctonas surgieron durante el período colonial y se fijaron como el sentido común entre la sociedad del país, siguiendo una serie de discursos surgidos en Europa occidental. Como respuesta frente a esto surgieron ejemplos de resistencia infrapolítica que han formado parte de representaciones contrahegemónicas del mundo, como el uso voluntario del velo por parte de las mujeres musulmanas.

Palabras clave: *Hegemonía, Túnez, Ennahda, resistencia, Feminismo Islámico.*

Abstract

In 2011 with the triumph of the revolution against the government of President Ben Ali in Tunisia, the Islamist Ennahda party managed to obtain the largest number of seats in the National Constituent Assembly of Tunisia, giving space for the integration of values and alternative ideas that were silenced by former governments. The ideas that justified the aversion of the regime and the elite related to it for tradition and indigenous practices emerged during the colonial period and were set as the common sense among the country's society, following a series of discourses borned in Western Europe. In response to this, there were examples of infrapolitical resistance, which have formed part of counterhegemonic representations of the world, such as the voluntary use of the veil by Muslim women.

Key words: *Hegemony, Tunisia, Ennahda, resistance, Islamic Feminism.*

Agradecimientos

Quisiera utilizar este espacio indeleble para agradecer a todos aquellos que han hecho posible este proyecto de una u otra manera, facilitándome los medios para culminar esta etapa académica. Primero quisiera reconocer la ayuda e inspiración divina, sin la cual dudo sería posible algo de esto. Agradezco infinitamente a Gabriel Rodríguez Gil por su ayuda constante y desinteresada, que algún día honraré. A mi madre, mi padre, mi hermana y a mis abuelos por su colaboración incondicional y sus esfuerzos por proveerme de todo lo necesario. A mis amigos Natalia, Gabriela y Gustavo por aguantar tantas tonterías de mi parte. A mi director Julián, por haber creído en este proyecto desde un principio. Y a Alex por hacer siempre de este mundo un lugar más bello. Finalmente agradezco a nuestro claustro, mi hogar por tantos años que por siempre tendrá un lugar en mi corazón.

Introducción

Tras las revueltas que ocurrieron en Túnez entre los últimos meses de 2010 y los primeros de 2011 que desembocaron en la caída del presidente de Túnez por más de 23 años, Zine El-Abidine Ben Alí, fueron convocadas las primeras elecciones libres y multipartidistas en la historia del país norafricano. En dichas elecciones, ocurridas en octubre de 2011, 90 de los 217 escaños de la Asamblea Constituyente, encargada de gobernar el país durante los siguientes 3 años y de redactar una nueva constitución para Túnez, fueron obtenidos por el partido islamista Ennahda, el cual había sido prohibido y cuyos integrantes fueron perseguidos por los gobiernos de Ben Alí y de Habib Bourguiba.

La popularidad de Ennahda, a pesar de haber estado prohibido durante prácticamente toda su existencia, era transversal a todas las regiones de Túnez, pues en dichas elecciones ganó los escaños asignados a las gobernaciones rurales además de aquellos de las ciudades más pobladas, la ciudad de Túnez, Sfax y Sousse (Cesari, 2014). El mensaje moderado y basado en el Islam de Ennahda convergía con los intereses de las clases medias y populares, quienes habían sido abandonadas por las élites francófilas secularizadas que integraban los gobiernos de Ben Alí y de Bourguiba y habían dominado la vida política, social, económica y cultural de Túnez desde su independencia (Colombo & Voltolini, 2017). Siguiendo el discurso de Ennahda, en este artículo el término islamismo, al que se ha dado una connotación negativa en algunos círculos académicos, es utilizado como sinónimo de Islam Político, tal como es entendido por Woltering (2002), Ayubi (1993) y Esposito, Sonn y Voll (2016).

Las alternativas de representación política basadas en la religión como la que representa Ennahda apelan a “la sociedad civil en el mundo en desarrollo que se ha sentido alienada o condenada al ostracismo por los procesos globalizadores” (Worth, 2013, p. 94). Movimientos como Ennahda ofrecen de esta manera un contra-discurso frente las políticas fallidas de los gobernantes seculares como Ben Alí y Bourguiba (Pasha, 2000), así, el enfoque de estos movimientos está en “unir a las personas detrás de una visión de mundo alternativa que desafía a la modernización y a sus consecuencias sociales” (Evans, 2011, p. 1753).

Para entender el origen de estos movimientos islámicos es importante tomar en cuenta el impacto del colonialismo europeo en la identidad de las personas en los países que fueron colonizados, estos movimientos no han sido simplemente respuestas a la conquista territorial de sus países, sino que han surgido también como expresiones de resistencia a las

intromisiones simbólicas que han afectado tanto la autoconcepción de los musulmanes como sus realidades materiales (Pasha, 2000).

En estas situaciones la cultura se representa de dos maneras opuestas, por una parte es la extensión de valores de Occidente como el individualismo, el consumismo y la liberación sexual en términos occidentales, hacia los territorios anteriormente colonizados, mientras que por otra se presenta como instancias de resistencia y autenticidad frente a los valores foráneos (Pasha, 2008). De esta manera, la tradición europea de pensamiento derivada de la Ilustración “ya no puede hacer un reclamo indisputado de universalidad, aunque los conceptos evolucionados en el discurso occidental han penetrado en todas las partes del mundo a través de la era del dominio occidental” (Cox, 1999, p. 5). La comprensión de Antonio Gramsci sobre la religión se acerca bastante a esta concepción doble de cultura, pues esta aparece como una forma de agencia que puede expresar ideas contrarias al universalismo de los paradigmas europeos, por lo cual presenta plataformas donde las narrativas hegemónicas pueden ser disputadas efectivamente, y al mismo tiempo puede representar conductos por los cuales los discursos hegemónicos pueden fácilmente popularizarse (Worth, 2013).

En consecuencia, la teoría política de Gramsci, adaptada a situaciones contemporáneas por autores de Relaciones Internacionales como Robert Cox, Stephen Gill y Owen Worth, representa un modo de análisis distinto a las relaciones de poder transnacionales que se han ido construyendo a través del tiempo entre los países desarrollados y aquellos menos desarrollados, además de que presenta una importante oportunidad de estudio al tomar en cuenta factores inmateriales como las ideologías, la religión, y las formas de concebir el mundo que afectan decisivamente la realidad material de millones de personas.

En el transcurso de este artículo primero se explicarán las implicaciones del uso del concepto Hegemonía de Gramsci en un análisis desde las Relaciones Internacionales, aplicado a Túnez y a las transformaciones ocurridas en el país durante los gobiernos de Bourguiba y Ben Alí. Luego, se describirá la forma en que el proyecto contrahegemónico de Ennahda se constituyó como la alternativa política más relevante en Túnez durante las últimas décadas del siglo XX y la primera del siglo XXI. A partir de esto se aplicará el concepto gramsciano de crisis orgánica al panorama político, social y económico en Túnez durante los momentos finales del régimen de Ben Alí. En la siguiente sección, se comparará el discurso emancipatorio del Feminismo Liberal adaptado por los regímenes de Bourguiba y

de Ben Alí como política de estado frente a la realidad de opresión a la que se veían sometidas las mujeres musulmanas, especialmente aquellas relacionadas con Ennahda, que fueron desarrollando prácticas de resistencia como el uso voluntario del velo, buscando su propia emancipación desde el Feminismo Islámico. Finalmente, se evaluará el impacto del gobierno de Ennahda y su idea de modernización alternativa en la evolución de la sociedad tunecina posrevolucionaria.

1. El concepto gramsciano de Hegemonía y las Relaciones Internacionales

Hegemonía es uno de los conceptos centrales de la corriente neogramsciana en Relaciones Internacionales. Originalmente propuesto por el filósofo italiano Antonio Gramsci para describir la estructura en la que se enmarcan las relaciones de poder a nivel nacional, ha sido adaptado por autores como Robert Cox y Stephen Gill al estudio de la dinámica del poder a nivel internacional en un conjunto espacio-temporal específico, o bloque histórico. Para Gramsci, el bloque histórico es la unión entre la estructura y las diversas superestructuras, en este “las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma [...] porque las fuerzas históricas no serían concebibles históricamente sin forma y las ideologías serían caprichos individuales sin las fuerzas materiales” (Gramsci, 2001, p. 160 [3]). El papel de la hegemonía es el mantenimiento del dominio de unos grupos sociales sobre otros, con fines preponderantemente materiales, en un bloque histórico a través de mecanismos culturales que permitan el ejercicio de dicha dominación sin la necesidad de un ejercicio coercitivo del poder.

El ejercicio 'normal' de la hegemonía [...] se caracteriza por la combinación de la fuerza y del consenso que se equilibran diversamente, sin que la fuerza domine demasiado al consenso, incluso tratando de obtener que la fuerza parezca apoyada en el consenso de la mayoría, expresado por los llamados órganos de la opinión pública -periódicos y asociaciones (Gramsci, 2001, p. 85 [5]).

De tal manera, el concepto de hegemonía implica la existencia de un “liderazgo moral e intelectual” de una o más clases, que sirve al ejercicio de su preeminencia en el poder no “sólo a partir de las ideas y el consenso que se logra entre grupos afines, sino también a partir de fuerza material y la coerción sobre los grupos adversarios” (Cepeda, 2015, p. 120). Así pues, la hegemonía se construye sobre unas condiciones dadas en términos de capacidades materiales e ideas, cuya yuxtaposición resulta en instituciones que “ofrecen los medios para estabilizar y perpetuar un orden particular a través de la construcción y difusión de imágenes colectivas consistentes con las relaciones de poder prevalecientes” (Cepeda, 2015, p. 122).

Sin embargo, la existencia de un orden hegemónico “no implica que un segmento del espectro de clases simplemente domine a los otros, más bien [supone] la síntesis de estos diversos elementos en una ‘constelación política’, guiada intelectual y moralmente por las clases dominantes y las fuerzas de producción” (Murray & Worth, 2013, p. 735). Es decir, la hegemonía permite analizar las disposiciones inmateriales que soportan la conformación y conservación de esquemas de dominio socio-económico a través de diversas instancias políticas y culturales. Uno de los aportes que hace el enfoque neogramsciano al estudio de este concepto, es el análisis de una hegemonía mundial. Esta avanza la tesis de Gramsci hacia una esquematización de la distribución del poder en el sistema internacional.

Una hegemonía mundial es en sus comienzos una expansión externa de la hegemonía interna (nacional) establecida por una clase social dominante. Las instituciones económicas y sociales, la cultura, la tecnología asociada a esta hegemonía nacional se convierten en patrones de emulación en el extranjero [...] En el modelo hegemónico mundial, la hegemonía es más intensa y consistente en el centro y más cargada de contradicciones en la periferia (Cox, 1993, p. 61).

Las reflexiones hechas desde las perspectivas neogramscianas rebasan las limitaciones del orden interestatal enfatizado en las teorías clásicas de Relaciones Internacionales, pues incorporan al análisis del sistema internacional el estudio de la dimensión transnacional de las relaciones sociales entre actores infraestatales, y los órdenes culturales subyacentes a estas, explicando mediante el concepto de hegemonía las relaciones interestatales y la acción de las instituciones internacionales. Consecuentemente, los análisis neogramscianos parten de la manera en que los intereses de las clases dominantes en el escenario global se trasladan al ámbito de la política internacional mientras se manifiestan como artífices del bien común a través de un entramado de expresiones culturales (ideologías, religiones, filosofías o folklore), que sirven el propósito de suplantar los intereses de las clases subalternas o populares con los intereses de las clases dominantes.

La innovación propuesta por estas perspectivas es la premisa del ejercicio del poder como una práctica fluida y consentida, es decir, no encuentra mayor resistencia entre las clases subalternas una vez la hegemonía está establecida. Ya que esta funciona como “un orden intelectual, moral, político y económico al que la mayoría de las masas populares y/o subalternas se suscriben, a menudo de buena gana”. La hegemonía permite la interiorización por todos los niveles de las sociedades de una serie de ideales que favorecen el logro de objetivos de las clases dominantes, pues a través de esta se “establece un nexo entre los intereses de las clases dominantes y las fuerzas de producción dentro y entre la(s)

concepción(es) del mundo de las masas populares y/o subalternas” (Murray & Worth, 2013, p. 734). Al seguir la lógica transnacional que tienen las relaciones sociales de producción (material y cultural), dichas conexiones alcanzan un nivel global, constituyéndose así una hegemonía mundial.

El carácter global que alcanza a tener la hegemonía es mencionado originalmente por Gramsci, quien reconoce el talante universalista del proyecto civilizatorio de la ‘cultura occidental’.

*Hegemonía de la cultura occidental sobre toda la cultura mundial*¹. 1) Habiendo admitido que otras culturas han tenido importancia y significado en el proceso de unificación "jerárquica" de la civilización mundial (y, ciertamente, ello debe admitirse sin más), ellas han tenido valor en cuanto se han convertido en elementos constitutivos de la cultura europea, la única histórica y concretamente universal, esto es, en cuanto han contribuido al proceso del pensamiento europeo y han sido asimilados por éste (Gramsci, 1971, p. 112).

Una de las consecuencias del liderazgo de la ‘cultura occidental’ en la hegemonía mundial es la difusión global de concepciones de mundo particulares como verdades universales. Esto se debe a que “las dimensiones económicas, políticas e ideológicas se unen; y los intereses particulares se percibirán como universales en una instancia de hegemonía, las normas y valores específicos se percibirán como universalmente válidos” (Röhrs & Wolff, 2002, p. 9). De esta manera, una serie de cánones de conducta y de pensamiento son estandarizados siguiendo una serie de discursos contruidos históricamente desde la realidad de las elites y los intelectuales europeos y estadounidenses.

La ‘cultura occidental’ configura el núcleo de la hegemonía mundial, y da origen a la metanarrativa que la rige, denominada por Stephen Gill (2008) como ‘civilización de mercado’, entendida como “un conjunto de prácticas transformadoras que implican, [...] formas culturales, ideológicas y míticas, entendidas en términos generales como una ideología o mito del progreso capitalista”. La ‘civilización de mercado’ es una compilación de ideas y postulados acerca de diferentes instancias de la sociedad, de la economía, la cultura y la política, sobre los que se apoya el discurso del progreso dentro del capitalismo. Dichas representaciones de situaciones sociales ideales “están asociadas con los aspectos acumulativos de la integración del mercado y las estructuras cada vez más expansivas de acumulación, legitimación, consumo y trabajo, en gran parte configuradas por el poder del capital transnacional” (Gill, 2008, p. 124-125). Por lo tanto, la expansión de la ‘civilización

¹ Cursiva del autor original.

de mercado' es simultánea a la expansión de la estructura capitalista a través del globo, pues facilita la consecución de los objetivos de las élites transnacionales.

A través de la instrumentalización de ideas presentadas como universales en el discurso del progreso capitalista, este logra cooptar a grandes sectores de la sociedad civil a nivel global, quienes aceptan estas ideas que obedecen realmente a particularidades históricas y culturales, “como algo natural o benéfico para todos los miembros de la sociedad civil (incluyendo el proletariado), aunque en realidad formaran la base cultural e ideológica para la hegemonía económica de la burguesía” (Berger & Leiteritz, 2014, p. 6). Se puede afirmar la naturaleza hegemónica de la ‘civilización de mercado’ pues se encuadra en una situación en la que “las teorías y argumentos que conlleva, y las fuerzas sociales que encarna llegan a prevalecer al establecer la agenda para el debate y la política en una situación histórica dada” (Gill, 2008, p. 193). Por consiguiente, el marco de acción en la política internacional y en algunas políticas nacionales se ve limitado, en tanto la agenda ya está fijada en temas que comprometan el desarrollo de los ideales predicados por los discursos hegemónicos.

La hegemonía mundial es expresamente construida “a partir de prácticas concretas en la producción, la difusión de ideas y la formulación de políticas, en una lucha constante con las prácticas y visiones de mundo” (Cepeda, 2015, p. 126). Los discursos hegemónicos procrean políticas que expresan dichas ideas en el mundo real, donde se convergen con otras concepciones del mundo que pueden ser cooptadas o pueden rebatir los ideales de la ‘civilización de mercado’. En consecuencia, el proyecto hegemónico está en constante transformación y cambio, es retado y trasfigurado constantemente en los diferentes territorios a los que se ha extendido, encontrando en este proceso expresiones de resistencia a nivel local, regional, nacional y global.

1.1 Las expresiones de la hegemonía global en Túnez

Aunque la consolidación de discursos y prácticas hegemónicas dentro de una sociedad ocurre gradualmente y es impulsada por múltiples causas, en el caso tunecino, el período histórico que mayor incidencia ha tenido en la diseminación de los ideales de la civilización de mercado entre la población ha sido la presidencia de Habib Bourguiba. Durante este período se concretó la independencia de Francia y la abolición de la monarquía tunecina, y gran parte de las políticas del líder independentista y primer presidente, se centraron en la ‘modernización’ de la economía, la sociedad, y sobre todo la cultura.

Habib Bourguiba fue un hijo de la Ilustración, educado en derecho y ciencias políticas en Francia en la Sorbona. Bourguiba lideró el movimiento de independencia de Túnez desde Francia con el objetivo de recrear a Túnez como un estado moderno modelado sobre los valores y las instituciones del colonialismo francés (Esposito, Sonn, & Voll, 2016, p. 176).

Al igual que con los ideales detrás de la modernización iniciada por Mustafa Kemal Atatürk en Turquía tras la caída del Imperio Otomano, el proyecto político, social y cultural de Bourguiba se centró en el ideal iluminista de secularización como detonante del progreso de una nación. Siguiendo dichas ideas, “Bourguiba inició políticas para transformar a Túnez en un estado secular orientado al oeste. Muy influenciado por Atatürk” (Esposito et al., 2016, pág. 177). El carácter de héroes revolucionarios que tuvieron tanto Bourguiba como Atatürk les permitió llevar a cabo sus reformas a pesar de las resistencias internas debido al fenómeno denominado por Gramsci como Cesarismo, el cual ocurre cuando “un hombre fuerte interviene para resolver el estancamiento entre fuerzas sociales iguales y opuestas. (Cox, 1993, p. 54). Lo que lo diferencia de las dictaduras comunes, además de su carácter pos-revolucionario, es que siempre posee un carácter reformista (o contrarreformista) que encuentra apoyo popular debido al carisma del líder (o líderes en el caso de cesarismo partidario).

Si bien el cesarismo expresa siempre la solución ‘arbitraria’, confiada a una gran personalidad, de una situación histórico-política caracterizada por un equilibrio de fuerzas de perspectiva catastrófica, no siempre tiene el mismo significado histórico. Puede existir un cesarismo progresista y uno regresivo (Gramsci, 1981, p. 369).

En el caso de Bourguiba, en su mandato no se pretendía ningún tipo de restauración, sino que siempre se proyectó la construcción de una ‘mejor sociedad’ a través de la introducción de mecanismos exógenos a la misma. Consecuentemente, se puede clasificar como un cesarismo progresista, a partir del que pueden ser comprendidas aparentes contradicciones en el proyecto de Bourguiba, como el contraste entre la declaración en el artículo primero de la Constitución de 1959 de Túnez como un estado cuya religión es el Islam, con la laicidad de inspiración francesa como política de facto impuesta en el país (Manatschal, 2010).

Una de las principales muestras de la imposición de Bourguiba de su concepción laica de la sociedad fue la prohibición del uso del velo utilizado por las mujeres (preponderantemente musulmanas pero en algunos casos cristianas y judías también) para cubrirse, en escuelas, universidades, entidades gubernamentales y edificios públicos en general (Manatschal, 2010). La prohibición por la ley estuvo acompañada de una campaña de desprestigio liderada por el mismo Bourguiba, “tratando al velo que cubre a las mujeres como ‘harapo miserable’ u

‘horrible mortaja’, [y] apelando a la ciencia para ridiculizar la virginidad” (Bessis, 1999, p. 2) en sus alocuciones radiales y entrevistas televisadas, donde además “para consternación de muchos más tunecinos tradicionales, Bourguiba incluso se veía con frecuencia [...] arrancando los velos de mujeres espectadoras” (Wolf, 2017, p. 29). Este comportamiento atípico para la época (décadas de 1950, 1960 y 1970) y el territorio se debía al ánimo de suprimir las costumbres sociales ligadas a la expresión pública de la religiosidad en el Islam, que en la narrativa hegemónica compartida por Bourguiba obstaculizaban el proyecto modernizador. De esta forma, no solo fue atacado el uso del velo por las mujeres, sino también el ayuno en Ramadán, alegando impacto de este en la productividad económica del país (Bessis, 1999), y la educación religiosa.

Una fracción importante del proyecto de Bourguiba estuvo centrada en dismantelar “el establecimiento religioso tradicional, que una vez fue el centro de la erudición y enseñanza islámica en el Magreb, y declaró a Túnez como ‘parte del mundo occidental’” (Wolf, 2017, p. 1). Así involucró en su reforma a todas las formas masivas de reproducción de la cultura, tanto la educación pública como los medios de comunicación masivos fueron utilizados para promover la secularización como algo deseable y necesario para el progreso socio-económico de la sociedad.

1.2 La construcción de un ‘Sentido Común’ hegemónico en Túnez

El cambio deseado por Bourguiba en Túnez consistía en su fase ideológica a una transformación en lo que Gramsci denomina sentido común, el cual es “la concepción de mundo más difundida en una época histórica entre la masa popular” (Gramsci, 2001, p. 204 [1]). Para lograr las pretensiones de instauración un sentido común hegemónico, es decir una concepción de mundo general que favorezca la narrativa hegemónica, la perspectiva que promueve debe ser “tanto coherente como política efectiva, implica no solo plausibilidad teórica sino también un aparato institucional e intelectual que pueda ayudar a promover y reproducir algunos intereses” (Gill, 2008, p. 193). Por lo cual, la reforma educativa adelantada por Bourguiba contó con la participación del referente en cuanto a cultura hegemónica en el caso de Túnez, Francia, de esta manera “muchos profesores fueron reclutados de Francia para avanzar en el programa educativo de Bourguiba, lo que allanó el camino para un sistema bilingüe. La instrucción en francés devaluó aún más el estado del establecimiento religioso” (Wolf, 2017, p. 29-30).

La importancia de las reformas de Bourguiba que pretendían tener un impacto cultural se debe a que la característica primordial que diferencia a la hegemonía de otras formas de relaciones de poder es el consentimiento concedido por las masas populares o subalternas al ejercicio del poder por parte de las élites, haciendo innecesaria la práctica permanente de la dominación coercitiva por parte de las instituciones. A través del fomento sostenido en el tiempo a prácticas hegemónicas a través de políticas que se muestran como beneficiosas o progresistas para la población se crea un consenso entre estas y la narrativa dominante. Este consenso es dado específicamente a “la forma de liderazgo intelectual y moral que las clases dominantes han compuesto dentro y/o entre diferentes conjuntos de relaciones sociales” (Murray & Worth, 2013, p. 735), y es a través de este consenso que las masas populares son cooptadas en las superestructuras impulsadas por las élites, y que acompañan la estructura de producción.

El pensamiento gramsciano difiere del análisis de Marx sobre las relaciones de poder al considerar que el consentimiento de las masas populares es más importante para el control sobre las mismas que la coerción. “De hecho, Gramsci cree que la visión de Marx del estado, como instrumento exclusivamente coercitivo de la clase dominante, no podría explicar los largos períodos de paz social que disfrutaban las clases supuestamente antagónicas” (Butko, 2004, p. 43). Así, la conservación de la supremacía hegemónica se convierte en un proceso que enfatiza moldear el cómo la gente piensa, por encima del control físico de la actuación de los mismos (Butko, 2004).

El mecanismo mediante el que se moldea el pensamiento de las masas comienza en “los enlaces orgánicos², o conductos de hegemonía, forjados por intelectuales. Los intelectuales son representativos de diferentes intereses socioculturales/económicos/de clase y refuerzan las concepciones específicas del mundo en manos de individuos y grupos sociales” (Murray & Worth, 2013, p. 736). Por intelectuales, Gramsci (2001) no sólo se refiere a los académicos, sino a todas las personas que difunden formas de conocimiento que impactan la vida social. Estos se encargan de reproducir masivamente unas concepciones de mundo que corresponden a aspectos discursivos de la ‘civilización de mercado’. En el caso tunecino Bourguiba se encargó durante las primeras décadas de su gobierno de ganar para su causa a

² Por ‘orgánico’ Gramsci hace referencia a aquello que es estructural, a largo plazo o permanente según Cox (1993).

las corrientes intelectuales liberales de Túnez, desde un discurso nacionalista, pero también fuertemente occidentalizador.

Como un proceso funcional, la hegemonía es un proyecto estructural y superestructural de la totalidad consensual que puede fusionar contradictorias ‘concepciones del mundo’ sostenidas por las masas populares y movilizarlas al nivel de la conciencia, para permitir que las clases dominantes modelen y ejerzan una marca específica de liderazgo intelectual y moral mientras se controla y perpetúa la producción económica (Murray & Worth, 2013, p. 732).

Las concepciones de mundo son sistemas de significación y significado cultural producto de situaciones históricas concretas, en este caso, relacionadas al desarrollo del capitalismo en Europa Occidental y Estados Unidos. El hecho de que estas concepciones de mundo hayan alcanzado la hegemonía les permite “constituir lo que Gramsci llamó el ‘sentido común de una época’ y la identidad de las fuerzas sociales en y entre los complejos de civilizaciones” (Gill, 2008, p. 68). Desde ese punto parte la construcción de las percepciones intersubjetivas que afectan el desarrollo de la política internacional, la política exterior y las políticas públicas que se desarrollan en los territorios a los que la hegemonía se ha expandido.

La influencia de las ideas de la hegemonía mundial no solo es interiorizada por los actores políticos en las sociedades, sino por la mayoría de individuos que componen las mismas, pues “esta influencia es sentida inconscientemente a través de la proyección hegemónica del ‘sentido común’”. Esto es lo que mantiene el tejido de la sociedad unido y funcional, ya que al promocionar el interés de las élites como el interés común, se “evita que las masas realicen su verdadera conciencia y, por lo tanto, sus propios intereses fundamentales” (Butko, 2004, p. 43). Para Gramsci, esta situación es la que ha evitado el desarrollo constante de propuestas políticas masivas que amenacen al statu quo, a pesar de la subyugación que ocurre constantemente contra las masas populares.

La transformación del sentido común de la sociedad tunecina a uno occidentalizado es clave para el desarrollo del proyecto hegemónico pues, de acuerdo a Thomas Nemeth (1980), el concepto de ‘sentido común’ en Gramsci “se puede entender mejor como la aceptación incuestionada de las costumbres, la moral y las creencias de la sociedad cotidiana” (p. 75–76). En consecuencia, al crear costumbres y creencias incuestionables, los proyectos contrahegemónicos se encuentran con el obstáculo de que “las masas aceptan la moralidad, las costumbres y las reglas institucionalizadas de comportamiento diseminadas por toda la sociedad como verdades absolutas que no pueden o no deben ser cuestionadas”, por lo cual la ‘civilización de mercado’ se mantiene vigente a través del tiempo y las propuestas

contrahegemónicas difícilmente logran masificarse. Sin embargo, “Gramsci sostiene que el ‘sentido común’ no es una verdad universal ni una verdad incuestionable” (Butko, 2004, p. 43), de lo que se infiere que dadas ciertas condiciones surgen manifestaciones sociales con la capacidad moral de cuestionar el ‘sentido común’ de una época.

El sentido común de esta hegemonía es “el ‘progreso social’ reflejo de transformaciones materiales en Europa bajo el capitalismo, que se presume predicado sobre valores e instituciones occidentales. Este resultado es efectuado a cabo en otro lugar más allá de Europa, a través de la expansión de los poderes desiguales y las necesidades económicas de Europa” (Grovogui & Leonard, 2008, p. 175).

Alrededor del mundo este ‘sentido común’ se ha convertido en el paradigma de pensamiento, conteniendo en su núcleo la esperanza en el progreso económico y social producto del capitalismo y la democracia liberal. En el caso de Túnez, el arraigo entre sus pobladores de este ‘sentido común’ puede observarse a través de los datos recogidos en la encuesta realizada por el profesor Mansoor Moaddel y la Universidad de Maryland, en la que participaron 3,070 adultos tunecinos, y que fue efectuada entre mayo y marzo de 2013 en diferentes partes del país (Moaddel, 2013).

La primera parte de esta encuesta tuvo el propósito de discernir la impresión de la población tunecina sobre las protestas que llevaron a la renuncia del presidente Ben Alí, en esta sección más del 70% de los encuestados consideran que la inspiración para la participación en dichas protestas surgió de la percepción de libertad y democracia, o prosperidad económica³. Sin embargo, la percepción sobre la principal causa de la decadencia estuvo más fragmentada: 37% de las personas consideran que se debe al atraso económico, 20% al abandono de las costumbres religiosas, 19% al despotismo político y 14% al extremismo religioso⁴. A pesar de la fragmentación en las respuestas, es notable un patrón que acumula el 70% de los datos en percepciones derivadas de discursos hegemónicos, es decir, por una parte se demuestra el arraigo del discurso de condena al radicalismo religioso surgido en la primera década de este siglo en Estados Unidos y Europa, mientras que por otra se expresa el ‘sentido común’ de que la democracia liberal acompañada del capitalismo son factores necesarios para mejorar las condiciones de vida.

La segunda parte de la encuesta permite apreciar la forma en que se ha naturalizado en Túnez otra idea que compone el sentido común de la ‘civilización de mercado’, la premisa de que el gobierno secular es más avanzado que los gobiernos de inspiración religiosa. Un 72%

³ Ver Tabla 1 del Anexo 1 “Percepción pública sobre las razones detrás de las protestas”.

⁴ Ver Tabla 2 del Anexo 1 “Percepción pública de la causa más importante de la decadencia”.

de los encuestados aprueba la separación de la religión de la política, y mientras que el 91% de los mismos considera que la democracia es la mejor forma de gobierno, sólo el 38% considera que un gobierno con inspiración islámica sería positivo. El apoyo a los gobiernos seculares en Túnez es claro si se toma en cuenta que el 80% de los encuestados apoyan las leyes hechas de acuerdo a los deseos de la gente, lo que contrasta con el 20% que considera que deberían hacerse de acuerdo solo a la shari'a.

No obstante, este fenómeno no solo afecta a la esfera política, pues aunque alrededor de un 98% de la población se considera religiosa y profesa el Islam suní, el porcentaje de personas que nunca o rara vez acuden a los servicios religiosos de las mezquitas es de 64%, una cifra más cercana a la de la asistencia a los servicios religiosos en Francia que a la de otros países de la región OMNA⁵. Es admisible entonces considerar que la falta de predominancia de la religión en la vida social y política de Túnez es de naturaleza orgánica en la actualidad, es decir se ha estado gestando como mínimo durante varias décadas.

1.3 La legislación de Bourguiba y la Hegemonía del 'Código'

El Código de Estatus Personal promulgado en 1959 fue el cuerpo de legislación en el que Habib Bourguiba compiló las concepciones de mundo que promovía, de esta manera “constituyó un cambio radical en la interpretación de las leyes islámicas respecto a la familia. Al regular el matrimonio, divorcio, custodia, y herencia, el código cambió profundamente el estatus legal de la mujer” (Hamza, 2016, p. 213). Esto obedecía principalmente a que “Habib Bourguiba veía al sometimiento de las mujeres como una de las causas del subdesarrollo de su país. Para él, un país no podría desarrollarse sin la plena participación de las mujeres”. Sin embargo, dicho sometimiento se asimilaba absolutamente a la observancia de normas religiosas, sin consultar directamente a las mujeres sobre su percepción de las mismas, así, a la vez que se “erradicó el repudio y la poligamia, elevó la edad del matrimonio y el divorcio judicial y estableció la igualdad de derechos para ambos sexos en la educación y el trabajo. [Bourguiba] también alentó a las mujeres a deshacerse del velo” (Arfaoui, 2014, p. 159). De esta manera, el sentido común secularista reflejado en el Código de Estatus Personal asumía una visión única y occidentalizada de la liberación femenina, sin tomar en cuenta formas alternativas de emancipación acordes a la identidad propia de las mujeres tunecinas.

⁵ Acrónimo para “Oriente Medio y Norte de África”.

Las incongruencias del discurso liberalizador de Bourguiba están presentes en el Código, pues aunque este “garantizó a las mujeres considerable autonomía de sus esposos y parientes hombres”, siguiendo el paradigma iluminista de la individualidad como una de las bases del desarrollo social, pero al mismo tiempo “mantuvo la inequidad de género en la familia al permitir que la cuota de la herencia de una mujer fuera la mitad que la de un hombre, garantizando a los padres mayores derechos respecto a la custodia de los hijos” (Hamza, 2016, p. 213), conservando así la estructura de la repartición social de los derechos económico, de carácter predominantemente patriarcal.

El Código de Estatus Personal sirvió a la normalización de la hegemonía, “ya que induce a las personas a consentir con un conjunto dominante de prácticas e instituciones sin la amenaza de la fuerza física y [...] es dominante porque abarca personas de diversas razas, clases y géneros” (Litowitz, 2000, p. 517). De esta manera, la naturalización del sentido común de la ‘civilización de mercado’ se da de manera masiva a través de actos legislativos que permiten y prohíben comportamientos, justificando la permisibilidad de los mismos desde el discurso del secularismo como progreso.

Artículo 8: [...] Los partidos políticos deben respetar la soberanía del pueblo, los valores de la República, los derechos del hombre y los principios relativos al estatus personal. Los partidos políticos se comprometen a erradicar toda forma de violencia, fanatismo, racismo y toda forma de discriminación. Un partido político no puede apoyarse fundamentalmente en sus principios, objetivos, actividad o programas, sobre una religión, una lengua, una raza, un sexo o una región (Assemblée Nationale Constituante du 25 juillet 1957, 2009, p. 3).

La Constitución de Túnez proclamada por Bourguiba en 1958 expone otro ejemplo del uso de la ley como medio para implantar entre la población el sentido común hegemónico. El artículo 8 de esta constitución resumía buena parte del proyecto occidentalizador de Bourguiba y de su sucesor Zine El-Abidin Ben Alí, pues situaba abiertamente al ideal francés de ‘les droits de l’homme’ al mismo nivel que los principios del Código de Estatus Personal, mientras que condenaba el ‘fanatismo’ (implícitamente religioso) y prohibía, siguiendo el modelo político francés de la época, la participación en la vida política de partidos de inspiración religiosa.

Durante los gobiernos de Bourguiba y Ben Alí, la ley en Túnez revelaba una versión refinada de la hegemonía mundial, una la que la ley “proporciona reglas para la construcción adecuada de instituciones autorizadas y actividades aprobadas [...], es un *código*⁶

⁶ Cursiva del autor original.

hegemónico que replica la ontología social de la misma manera que un código genético reproduce un organismo biológico” (Litowitz, 2000, p. 517). Esta expresión de la hegemonía trasciende a la hegemonía de unas clases, y se comporta como la hegemonía de un código. “Un sistema de ley basado en este código es análogo a un modelo o mapa que crea y regula un terreno limitado en el que las personas pueden moverse” (Litowitz, 2000, p. 540). Las libertades de los ciudadanos son ejercidas dentro de este modelo, que permite actos provechosos para la hegemonía, mientras que prohíbe actos que podrían representar una amenaza contra la misma.

Llevar a cabo acciones voluntarias dentro de este ‘mapa’ “no es someterse a la voluntad de una *clase* dominante sino más bien perpetuar un *código* que habilite un conjunto dominante de instituciones y principios”. Es decir, aunque el código es creado por las élites en un principio, la dominación es ejercida de manera indirecta por este una vez se ha acoplado al sentido común que impera entre la población. La manera sutil en la que se ejerce este tipo de hegemonía hace que el individuo no perciba su sumisión al código imperante “a lo sumo, [este] tiene simplemente un vago sentimiento de injusticia y una creencia inarticulada de que las cosas podrían ser mejores” (Litowitz, 2000, p. 541). Así pues, los comportamientos sociales son canalizados a ciertas prácticas reconocidas oficialmente, pues se encuadran en un universo limitado de posibilidades creado por la legislación.

2. La resistencia de Ennahda desde el Islam y la persecución secular de Bourguiba y Ben Alí

La historia del ideal secularista de la civilización de mercado inicio en Europa entre los siglos XVII y XVIII, y ha implicado una exclusión gradual de la Iglesia de la esfera política, lo que ha dependido de la institucionalización de la religión en los estados europeos. Así, “una vez eliminada la Iglesia, también se había eliminado la religión de la política”. Sin embargo, en los estados de mayoría musulmana surgidos del proceso de descolonización y de la desintegración del Imperio Otomano, “el secularismo fue introducido por ‘emulación’, y no podía en ningún caso excluir a la religión simplemente excluyendo a la Iglesia, porque no hay Iglesia como tal en el Islam (con la excepción parcial del chiismo)” (Ayubi, 1993, pág. 3). Consecuentemente, las iniciativas modernizadoras correspondían a la respuesta de las élites políticas de la región OMNA durante el siglo XX a las presiones externas de las potencias europeas, y luego a la influencia de Estados Unidos y de la Unión Soviética.

A pesar de las reformas modernizadoras de Bourguiba, “la observancia religiosa no desapareció durante su gobierno, sino que se movió esencialmente del ámbito público al privado” (Wolf, 2017, p. 27). Esto se debe a que los cambios llevados a cabo por Habib Bourguiba en su afán modernizador “estaban al borde de la Europeización implícita, creando entre los sectores de la población menos pudientes, menos educados y tradicionalmente ignorados, una clara sensación de alienación” (Ayubi, 1993, p. 86). Así, a pesar de comenzar a formarse el sentido común hegemónico que caracteriza las concepciones de mundo de la población tunecina, la presidencia de Bourguiba también dio origen a espacios de resistencia desde las expresiones religiosas.

Los orígenes foráneos y coloniales del secularismo fueron la principal raíz de la resistencia a este en Túnez, pues “en la memoria islámica, el concepto de secularismo solo puede relacionarse con períodos de hegemonía colonial o, alternativamente, con intentos nacionales de experimentar con varias ‘fórmulas de desarrollo’ occidentales que parecen no haber funcionado” (Ayubi, 1993, p. 39). El discurso del progreso económico a través de paradigmas occidentales como el socialismo de inspiración soviética y el capitalismo euroestadounidense, fue parte central del proyecto de modernización de Bourguiba, sin embargo, ambos modelos fracasaron en “lograr el desarrollo económico prometido y en su lugar [el proyecto modernizador] profundizó la alienación y la dependencia de la sociedad, grupos que antes estaban excluidos o se les prometió lo que nunca se les dio, presentaron su sistema alternativo de ideas: 'Islam' (Ayubi, 1993, p. 163). En estas circunstancias surgió Ennahda, como respuesta política desde el Islam al proyecto secularizador de Habib Bourguiba.

En 1981 los activistas políticos y teólogos musulmanes Rached Gannouchi y Abdelfattah Mourou fundaron en Túnez el Movimiento de Tendencia Islámica (MTI), antecesor directo de Ennahda. En sus orígenes, este movimiento, atrajo a la mayoría de sus miembros “de grupos moderados y personal de revistas [que] gradualmente se unieron en un movimiento político más amplio”. Durante esta época el liderazgo del MTI “mantenía vínculos con la Sociedad para la Preservación del Corán, un grupo religioso-cultural que tuvo su primer congreso en 1971” (Dunn, 1996, p. 151). Desde el comienzo de su actividad política, el MTI se diferenció notablemente de movimientos similares como los Hermanos Musulmanes de Egipto, de tendencia más radical. Con programas críticos al gobierno de Bourguiba, pero llamando a la no-violencia, “atrajo un apoyo considerable a principios de la década de 1980, obteniendo apoyo en las ciudades de provincias, en las universidades y en otros lugares, y

obteniendo un amplio apoyo de las mujeres” (Dunn, 1996, p. 153). La ideología del MTI nació de las reflexiones de Ghannouchi y Mourou sobre la escuela teológica de la Universidad Zeytouna de Túnez, inspirada por la obra de Tahar Haddad sobre la liberación femenina a través de una interpretación actualizada de la Shari’a, y en el enfoque racionalista del Sheikh Tahar Ben Achour sobre la exegesis del Corán (tafsir) que enfatiza la importancia de una interpretación de la ley islámica a través de los objetivos del texto original (maqasid al-sharia), y no la interpretación literal de la misma (Marks & Ounissi, 2016).

El presidente Bourguiba estaba cada vez más obsesionado con el MTI en su último año en el cargo [...]. En marzo de 1987, Ghannouchi y otros treinta y siete líderes del MTI fueron arrestados. En junio hubo manifestaciones que fueron disipadas con gases lacrimógenos, y la prensa gubernamental publicó fotos de escondites de armas supuestamente descubiertos cerca de Túnez (Dunn, 1996, p. 155).

Para Bourguiba, el enfoque dado por el MTI a la interpretación de la política y la sociedad desde el Islam era una amenaza para su proyecto modernizador, pues directamente no podían ser acusados de radicales y de salafistas, sino que mostraban un camino alternativo al desarrollo como sociedad que contradecía la premisa promovida por Bourguiba del secularismo como único canal para la emancipación. En consecuencia, al final de su presidencia Habib Bourguiba utilizó todos los medios a su disposición para reprimir al MTI, llegando incluso a inculpar a través de pruebas falsas a miembros del movimiento de posesión de armas y de poseer planes para llevar a cabo un golpe de estado.

La violencia utilizada por Bourguiba en su campaña de represión contra el MTI y otros opositores provocó una pérdida de apoyo social al régimen, al exhibir públicamente los medios coercitivos sobre los que se basaba la dominación y la hegemonía, se expusieron las incoherencias del discurso de progreso social de Bourguiba, y la falta de libertad y de democracia en Túnez se hicieron fehacientes durante 1987. El primer ministro Zine El Abidine Ben Alí aprovechó la conmoción social y la avanzada edad de Bourguiba para declararlo clínicamente inapto para ejercer la presidencia, y apartó a Bourguiba del cargo. Los primeros meses de la presidencia de Ben Alí parecían prometedores para la relación del gobierno con el MTI. “Realizó una peregrinación pública a La Meca, incorporó el lenguaje religioso en sus discursos, reabrió la facultad teológica en Zeytouna y anunció que el ayuno de Ramadán sería oficialmente observado” (Esposito et al., 2016, pág. 183). Así mismo, Ben Alí prometió llevar a cabo unas elecciones democráticas en 1989, para las que el MTI se cambió el nombre a Ennahda, y en las que participó a través de candidaturas independientes

por la inhabilidad electoral impuesta en la constitución de 1958 a partidos políticos de inspiración religiosa.

Sin embargo, en 1990 la represión del régimen de Ben Alí contra Ennahda comenzó a ser incluso peor que la de Bourguiba. Al considerar que la popularidad de Ennahda demostrada en las elecciones de 1989 desafiaba su propia popularidad, Ben Alí “entre 1990 y 1992 [...] encarceló a más de 8,000 activistas [de Ennahda]. Las búsquedas nocturnas y los allanamientos de las casas se volvieron comunes y las historias de interrogatorios a la fuerza se multiplicaron”. De esta forma el régimen utilizó todo su potencial coercitivo con el fin de mantener su hegemonía, y así “al menos siete miembros de Ennahda murieron bajo custodia, y la evidencia sugiere que su muerte fue el resultado de la tortura. Doscientos setenta y nueve miembros fueron juzgados por un tribunal militar y condenados a penas de prisión de quince años a cadena perpetua” (Esposito et al, 2016, pág. 186). Durante este período buena parte del liderazgo de Ennahda se trasladó al exilio, comenzando así una nueva etapa para el movimiento.

2.1 La guerra de movimientos gramsciana y el proyecto de Ennahda

Durante la persecución de Ben Alí, Ennahda se conformó como un movimiento social, apoyado internamente por sectores subalternos de la población, y externamente por los líderes y activistas del partido exiliados en Europa. Los ideales islamistas de emancipación alternativa al proyecto modernizador de Bourguiba y Ben Alí le permitieron a Ennahda reunir bajo un solo movimiento a varios sectores de la sociedad civil, donde sus concepciones de mundo pudieron propagarse con el fin de gestar un nuevo orden social en Túnez.

El proyecto de Ennahda se convirtió en refugio para aquellos grupos sociales perseguidos o desamparados por el régimen de Ben Alí, los ideales de Ennahda eran tan transversales como para albergar grupos tan dispares económica y socialmente como familias de mercaderes tradicionales, miembros de la clase media emergente, clase trabajadora urbana y campesinos (al-Hirmasi, 1987), los valores islámicos defendidos por Ennahda servían a todos estos grupos aparentemente dispares “como una forma de contrarrestar el consumismo craso, corrupto y desalmado de sus gobernantes”, contrastante con las penurias económicas sufridas por buena parte de la población. La identidad islamista “fue un rechazo tanto de Bourguiba, que excluyó al Islam de la vida pública [...], y el régimen de Ben Alí, que parecía celebrar el consumo conspicuo y la corrupción en nombre del progreso” (Haugbølle & Cavatorta, 2012,

p. 22). La moderación, la solidaridad social y el rechazo a los excesos se convirtieron en el estandarte del retorno a la espiritualidad anhelado por los simpatizantes de Ennahda.

El Islam no es simplemente un conjunto de rituales religiosos, sino el cemento social que une a las comunidades que están siendo abandonadas por el estado neoliberal. Buscando apoyo en el sector privado, las asociaciones musulmanas atienden las necesidades religiosas y sociales de una población económicamente desposeída. [...] La resistencia islámica es principalmente un grito de los desheredados (Pasha, 2000, p. 250).

En la teoría gramsciana, a la estrategia de Ennahda de predicación de un modo de vida islámico como resistencia a la hegemonía se le denomina Guerra de Posiciones, la cual es una lucha cultural y social dentro de la sociedad civil contra las concepciones de mundo hegemónicas (Gramsci, 2001, p. 156-157 [3]). “El objetivo de una guerra de posición es socavar el ‘sentido común’ que sostiene a la hegemonía” (Grovgui & Leonard, 2008, p. 170). En la guerra de posiciones la sociedad civil es infiltrada con ideas alternativas que disienten de las concepciones de mundo hegemónicas, y preparan el camino para un orden social distinto (Butko, 2004).

Una guerra de posiciones movilizadora desde la esfera religiosa como la que ha adelantado Ennahda puede ser más exitosa que otros proyectos contrahegemónicos, dado que el prestigio moral detentado históricamente por las religiones es más cercano que otras ideologías a los intereses de las clases subalternas. Esto se debe al rol tradicional que han tenido las figuras religiosas en denunciar las desigualdades y en promover la solidaridad social (Worth, 2013). En consecuencia, la meta específica de esta guerra de posiciones es desafiar y derrocar al régimen secularizante en Túnez, y constituir en su lugar “un sistema político y social fundamentalmente nuevo y único. Al construir una fuerza contrahegemónica viable [...], desean [...] establecer un movimiento revolucionario genuino a través de la creación de una nueva sociedad y una nueva moralidad” (Butko, 2004, p. 42).

La guerra de posiciones islámica se conforma a partir de una crítica general a “la gravitación hacia Occidente [de las élites], generalmente en nombre de alternativas seculares y liberales, que amplía la brecha entre [dichas élites] y el resto de la sociedad islámica” (Pasha, 2000, p. 248). No obstante, su principal manifestación responde mediante un programa de autosuficiencia cultural al impacto del colonialismo europeo en la configuración de la identidad autóctona tunecina, constituyéndose como una continuación del proceso de descolonización a través de la transformación de la conciencia colectiva (Pasha, 2000).

El liderazgo de Ennahda en el exilio siguió denunciando el régimen de Ben Alí, hizo lobby para conseguir el reconocimiento occidental de los movimientos islamistas como actores políticos legítimos y, a partir de 1995, cooperó con otras fuerzas de la oposición tunecina para protestar contra el autoritarismo del régimen y pedir reformas (Guazzone, 2013, p. 42).

En un intento por conservar el liderazgo moral y cultural en Túnez, el gobierno de Ben Alí dirigió durante la década de 1990 una campaña de propaganda para acallar las críticas internas y externas al régimen. “Los partidarios de Ennahda, por su parte, intentaron contrarrestar las campañas mediáticas del régimen mediante el lanzamiento de contrapropaganda dirigida, que detallaba las prácticas represivas de Ben Alí y presentaba una visión pacífica de su ideología y actividades” (Wolf, 2017, p. 89). Durante la primera mitad de la década, antes del auge del internet y de la popularización de la televisión satelital en Túnez, la estrategia de manipulación mediática por parte del régimen para presentar a los simpatizantes de Ennahda como radicales violentos, fue la historia oficial difundida entre la población.

Sin embargo, a partir de finales de la década de 1990, un creciente número de tunecinos poseía acceso a televisión satelital, y con el lanzamiento del canal de televisión Zeytouna por los miembros de Ennahda exiliados en Europa, la divulgación del mensaje contrahegemónico se masificó. “Los exiliados esperaban poder reconstruir su imagen y su base de apoyo en Túnez transmitiendo contenidos que promovieran su ideología y sus opiniones políticas desde el exterior” (Wolf, 2017, p. 91). El nombre del canal de televisión, hacía referencia a la institución de enseñanza superior más antigua del Norte de África, la Universidad de Zeytouna cerrada por Habib Bourguiba, por lo cual apelaba al orgullo en la tradición, y a la primacía de la cultura y el desarrollo intelectual autóctono, con lo cual logró atraer el apoyo de la amplia comunidad religiosa de Túnez.

Aunque en 2002 la licencia del canal fue revocada debido a presiones del régimen de Ben Alí sobre las autoridades francesas, la aspiración de Ennahda de transformar la conciencia colectiva en Túnez encontró en la primera década de siglo XXI un nuevo canal de difusión en Internet, hallando especial acogida entre el creciente número de usuarios de las redes sociales virtuales. Esta década coincidió con un cambio en las prioridades del gobierno, por lo que muchos simpatizantes de Ennahda fueron amnistiados y liberados de las prisiones, acción que favoreció la reorganización del movimiento al interior de Túnez mientras ocurría la subsiguiente crisis.

2.2 Oportunidades para el proyecto contrahegemónico de Ennahda en la crisis orgánica de Túnez

Hacia el final de la década del 2000 la mayor parte de la sociedad en Túnez comenzó a apartarse del discurso hegemónico, pues pesar de los avances económicos con respecto a sus vecinos y a la inexistencia de considerables conflictos étnicos y religiosos internos, los “ciudadanos comunes estaban hartos del desequilibrio económico, la corrupción predatoria desenfrenada, la represión sobre los disidentes políticos, tanto islamistas como laicos, y la falta de participación política real” (Esposito et al., 2016, p. 174). Aunque el régimen proyectaba una imagen de prosperidad económica y de fomento de las libertades civiles, a través de la liberación de algunos presos políticos y de la propaganda que fomentaba la industria turística en las áreas costeras del país, “el alto desempleo juvenil, la disparidad de ingresos, la corrupción y las desigualdades regionales estaban gestando una mezcla tóxica de desilusión y desesperación” (Esposito et al., 2016, p. 187).

De esta manera el descontento fue creciendo año tras año, hasta que los efectos de la crisis financiera de 2008 empeoraron la situación económica de muchos ciudadanos. Las exportaciones tunecinas a Europa disminuyeron considerablemente y toda la industria del país se vio perjudicada. Las reformas implementadas por Ben Alí a comienzos de 2010 fueron superficiales y no mejoraron la situación de desempleo, cuyas cifras alcanzaban el 20% de profesionales tunecinos (Esposito et al., 2016). Este conjunto de acontecimientos, sumados a los ciclos de protestas que ocurrieron en el mismo periodo, se circunscriben al concepto gramsciano de crisis orgánica, “esto es una crisis de los modos habituales con que se había constituido hasta entonces el compromiso entre dominantes y dominados: implica una situación de *des-agregación*⁷ de la vida estatal por parte de grandes masas” (Portantiero, 1981, p. 51). Es una crisis que trasciende lo político y lo económico, e impacta todos los campos de la vida social.

Por esta razón, las crisis orgánicas carecen de una única causa, son “crisis del estado en su conjunto. El estado, como ordenador de la sociedad, como condensación de sus contradicciones, es lo que entra en crisis. Y esa crisis expresa y a su vez realimenta la crisis de la sociedad como un todo” (Portantiero, 1981, p. 85). Las protestas, las crisis políticas y económicas son, en este caso, solo componentes temporales de las crisis orgánicas, pues por

⁷ Negrilla y cursiva del autor original.

“'orgánico' Gramsci se refería a aquello que es estructural, a largo plazo o relativamente permanente, opuesto a aquello que es a corto plazo o 'coyuntural'” (Cox, 1993, p. 58). De ahí que estas crisis constituyan procesos de cambio que tardan varios años en consolidarse, y en afectar a la sociedad en su totalidad.

Durante las crisis orgánicas, las estructuras y prácticas socio-culturales fundamentadas en el sentido común hegemónico se desgastan visiblemente, y el dominio hegemónico se agrieta, permitiendo así la manifestación masiva de los discursos contrahegemónicos, lo cual favorece la transformación de las dinámicas políticas y culturales que predominan en una sociedad (Carroll, 2010). Mientras tanto, el ejercicio del poder por las élites gubernamentales se torna fehacientemente en una dominación coercitiva, pues el consentimiento de la población expira, ya que estas “se han apartado de las ideologías tradicionales, no creen ya en lo que antes creían. La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer” (Gramsci, 2001, p. 37 [3])). En este contexto la guerra de posiciones se complementa con una guerra de movimientos, es decir la demostración de las contradicciones inherentes a la concepción de mundo hegemónica por parte de las fuerzas culturales y sociales contrahegemónicas, suele preceder a las protestas, huelgas y toda forma de manifestación física masiva de descontento contra el régimen dominante (Femia, 1981).

En Túnez las protestas a gran escala estallaron en la región de Gafsa, de orientación económica minera y ubicada en el empobrecido suroeste del país⁸. En estas regiones del interior de Túnez, las protestas, huelgas y boicots contra el régimen se hicieron cada vez más comunes desde 2008 (Allal, 2015). “Los hombres y mujeres a la vanguardia [de las protestas] solían ser desempleados o trabajadores con empleos considerados extenuantes y degradantes” (p. 188); mineros, comerciantes informales, jornaleros, profesionales forzados a conformarse con empleos subpagados, el núcleo de la población avasallada por la élite dictatorial tunecina fue el origen de la revolución contra el régimen. Estos años estuvieron marcados por las huelgas y protestas esporádicas, y la oposición popular contra Ben Alí y su familia fue creciendo en todos los rincones del país (Bohn, 2011).

La autoinmolación de Mohamed Bouazizi al frente del ayuntamiento de Sidi Bouzid en el centro de Túnez dio inicio al ciclo final de protestas que llevaron a la caída del régimen el 17

⁸ Para referencia del crecimiento geográfico de las protestas desde 2008 hasta 2011 ver el Anexo 2 “Mapeo del proceso revolucionario en Túnez”.

de diciembre de 2010, este acontecimiento “fue una manifestación trágica de la juventud marginada y alienada, desempleada o con un empleo marginal a pesar de su educación y habilidades”. En el interior del país las protestas contra la corrupción del régimen estallaron, en enero las protestas se extendieron hasta los suburbios de la capital, “alimentadas por redes sociales como Facebook y Twitter, que los jóvenes manifestantes usaban para organizar y coordinar la movilización masiva de los ciudadanos para descender sobre la ciudad capital de Túnez” (Esposito et al., 2016, p. 175). Gran parte de la población, involucrados o no en los actos de protesta, comenzó a percibir la naturaleza desproporcionada del uso de la violencia para disipar las protestas como síntoma de un régimen agonizante (Allal, 2015).

La revuelta popular estaba dirigida contra la forma en que los gobernantes desplegaban discursos sobre el poder mundial y los conjugaban con ideologías locales de opresión [...] La revolución tunecina movilizó a la población tunecina contra los efectos locales del capitalismo global, utilizando esos mismos medios de comunicación digital que habían sido suministrados por las tecnologías de globalización (Khalil, 2014, p. 29).

El principal medio de comunicación y de movilización fueron las redes sociales virtuales como Facebook, Twitter, y los sistemas de mensajería a través de teléfonos celulares, las primeras protestas en las grandes ciudades fueron convocadas fundamentalmente a través de estas plataformas (Esposito et al., 2016). La difusión entre la población joven del uso regular de estos servicios permitió conectar a distintos grupos sociales que compartían la crítica al régimen (Schraeder & Redissi, 2011), pues, aunque la guerra de movimientos fue protagonizada por grupos dispares ideológicamente, todos estos compartían el reproche a la corrupción del régimen.

Aunque la corrupción menor irrita a la población, son los excesos de la familia del presidente Ben Alí son los que inspiran más indignación entre los tunecinos. Con los tunecinos enfrentando una creciente inflación y un alto desempleo, las muestras conspicuas de riqueza y los persistentes rumores de corrupción han aumentado el fuego (Godec, 2008, p. 14).

El anterior cable enviado por el embajador de Estados Unidos en Túnez Robert Godec a Washington, y revelado por Wikileaks en 2015, demuestra que el malestar social en Túnez era ya perceptible en años anteriores a las revueltas de 2010-2011. El fuerte contraste entre la vida ostentosa de la familia extendida de Ben Alí y los allegados al régimen, alimentada por una estructura de prácticas corruptas a nivel nacional, y las difíciles condiciones de vida experimentadas por la mayoría de la población tunecina en medio de un periodo de recesión económica, expuso a la ideología hegemónica y al sentido común de la civilización de mercado como un discurso vacío y carente de sentido (Júlíusson & Helgason, 2013).

En este espacio temporal de la crisis orgánica la clase dominante mantenía la capacidad de coacción y el poder material sobre la población, sin embargo, su condición hegemónica estaba ya perdida (Butko, 2004). El proyecto contrahegemónico de Ennahda era el único preparado para expresar este descontento masivo, ya que “a pesar del crecimiento de la modernidad y la globalización, los conceptos tradicionales de lo sagrado siguen siendo utilizados para expresar las frustraciones de aquellos a quienes se les niega una voz política” (Bradley, 2009, p. 273). Para las masas que dejaron de creer en el discurso progresista de Bourguiba y Ben Alí, el retorno a una interpretación autóctona del Islam era la opción que más se ajustaba a su modo de vida, y que al mismo tiempo se alejaba de manera satisfactoria del sentido común radicalmente secularista representado por el régimen.

Gracias a la guerra de posiciones adelantada por los simpatizantes de Ennahda dentro y fuera de Túnez, cuando el liderazgo de Ennahda retornó de su exilio en Europa durante los primeros meses de 2011, “el movimiento estaba bien organizado, tenía líderes carismáticos, en particular Ghannouchi, y lo más importante, tenía una larga historia como la principal oposición a Bourguiba y Ben Alí y llevaba las cicatrices de batalla que le daban legitimidad popular” (Esposito et al., 2016, p. 189). Así, aunque el liderazgo de Ennahda estuvo ausente durante el desarrollo de la guerra de movimientos contra el régimen, su legitimidad popular y su coherencia ideológica permitieron que el movimiento se convirtiera rápidamente en la fuerza política más relevante del país durante 2011.

En este momento final de la crisis, la estructura y las superestructuras se habían desviado en una medida suficiente entre sí como para permitirle a la fuerza contrahegemónica, en este caso Ennahda, se instalara como la fuerza preponderante en la cultura, la sociedad y la política (Butko, 2004). En estas circunstancias el ejercicio del dominio por parte de la antigua élite hegemónica se hace prácticamente imposible, al perder esta la ‘auctoritas’, es decir el liderazgo moral que le inviste la capacidad de emitir órdenes a las clases subordinadas, entre las que está la estructura policial-militar que ejecuta el poder coercitivo.

Después de que las promesas de reforma y el despido de todo su gabinete fallaron en responder las demandas populares, Ben Alí desplegó al ejército con la orden de “disparar a matar” a los manifestantes contra el régimen, “una maniobra que resultó contraproducente cuando el Jefe de Estado Mayor Rachid Ben Ammar se negó a dirigir a sus tropas a masacrar a los ciudadanos en las calles” (Esposito et al., 2016, pág. 175). Al haber perdido el liderazgo

moral, y con eso la capacidad de utilizar la fuerza coercitiva para sofocar las protestas, Ben Alí huyó del país hacia Francia el 14 de enero de 2011, donde le fue negado el derecho a asilo, por lo que finalmente se estableció en Arabia Saudí.

Tras la huida de Ben Alí, los gobiernos interinos (enero-marzo de 2011) conformados principalmente por figuras del antiguo régimen hicieron modestos cambios como respuesta a las demandas de los manifestantes, sin embargo, las protestas lideradas por las fuerzas de oposición como Ennahda continuaron, reclamando un rompimiento total con el pasado corrupto (Guazzone, 2013). En marzo de 2011, el gobierno interino de Fouad Mebazaa y Mohammed Ghanushi cedió ante la presión social y convocó elecciones para conformar una asamblea constituyente que redactase una nueva constitución para el país. En dichas elecciones, celebradas el 25 de octubre del mismo año, el ganador indiscutible fue Ennahda con 89 de los 217 escaños de la Asamblea Constituyente (sobrepasando por 50 escaños al segundo partido en votación), ahora legalizado como partido político y actor regular de la política, tras más de tres décadas de lucha contrahegemónica como movimiento social.

3. El Islam como fuente de emancipación frente al proyecto hegemónico ilustrado

El orden mundial de los períodos históricos recientes no se corresponde a un sistema interestatal irradiado desde Europa a través del colonialismo, es decir, no es precisamente una estructura anárquica como es afirmado por las teorías clásicas de las relaciones internacionales. Corresponde más exactamente a una configuración compleja de interacciones entre una gran diversidad de fuerzas sociales, constituidas en el proceso como bloques históricos nacionales, internacionales y transnacionales, arregladas dentro de la expansión de larga duración de concepciones de mundo forjadas en la Europa ilustrada, como el capitalismo y el socialismo marxista (Gill, 2008).

Durante el siglo XIX, cuando el dominio europeo abarcaba el mundo, ‘civilización’ se convirtió, en el pensamiento europeo, unida al ‘imperialismo’. El proceso civilizador había surgido a través de la historia europea concebida como Progreso, ya sea en la forma hegeliana o marxista, que Europa se estaba extendiendo al resto del mundo. *La mission civilisatrice*⁹ fue la forma más sofisticada y universalista de expresar este movimiento (Cox, 2002, p. 176).

La colonización británica y francesa de extensos territorios del mundo, particularmente durante el siglo XIX, propago el discurso ‘civilizador’ globalmente. Los dos rostros de este

⁹ Cursiva del autor original.

discurso, “la carga del hombre blanco” y la “mission civilisatrice”¹⁰ sirvieron no solo como justificación ideológica a la conquista y sometimiento de pueblos “menos civilizados”, sino también como preludeo a la edificación de un ‘sentido común’ hegemónico global. La vocación universalista de la Ilustración fue empleada para racionalizar los procesos de dominación, dotando de un trasfondo ideológico al imperialismo europeo. “El amplio consenso de la Ilustración europea era que la naturaleza humana es universal e inmutable en el tiempo y el espacio, y que las verdades políticas pueden deducirse de esta construcción” (Cox, 2002, p. 59), este ideal cimentó el discurso del Progreso como destino de todos los pueblos en una historia lineal de la humanidad.

A través del discurso iluminista, la academia occidental se otorgó la supremacía intelectual, definiendo a los grupos sociales no-europeos desde una otredad que implicaba inferioridad o decadencia, hasta que eventualmente con la absorción de las élites coloniales dentro del sentido común hegemónico, dichos grupos sociales comenzaron a definirse a sí mismos desde este paradigma eurocéntrico (Cox, 2002). El imaginario desde el que leen su realidad los pueblos colonizados desde entonces está ligado al sentido común hegemónico, al cual se da primacía para determinar el significado, la forma y el proceso de las relaciones sociales, políticas y económicas.

Para Gramsci, la religión era uno de los pocos medios lo suficientemente extendidos como para permitir la construcción de un sentido común, y por lo tanto una hegemonía alternativa, que se fundamentase en nociones del bien común realmente emancipatorias (Salvatore & LeVine, 2005). Los movimientos sociales basados en la religión, como lo fue Ennahda durante la mayor parte de su existencia, son plataformas desde las cuales las comunidades pueden articular sus demandas de justicia social frente a los regímenes ‘progresistas’.

La teología sobre la que Ennahda basa su proyecto de transformación social parte de una epistemología de revelación, antagónica al uso ilustrado de la ‘razón’ base del discurso colonizado y secularista de Bourguiba y Ben Alí (Evans, 2011). Esto fortalece ideológicamente el proyecto contrahegemónico de Ennahda, pues supone que el conocimiento de las verdades del mundo social puede ser adquirido a través de una metodología alternativa a la occidental, lo que implica que el universalismo del sentido común progresista es en realidad solo una de muchas formas de concebir el mundo.

¹⁰ El primero característico del imperialismo británico, y el segundo del imperialismo francés.

El término 'razón' no se usa aquí en el sentido orientalista, que contrasta la racionalidad occidental y su aplicación a la ciencia, la filosofía y la organización social con la irracionalidad y la ignorancia no occidental. En cambio, la 'razón' y la revelación se entienden aquí como modos igualmente válidos de racionalidad, cada uno dedicado a descubrir verdades sobre el mundo natural y el lugar de la humanidad dentro de él. La voluntad de Dios revelada a través de la teología islámica es tan racional para los musulmanes como el mundo empírico revelado a través del método científico es para el pensamiento occidental (Evans, 2011, p. 1759).

De esta forma, las revelaciones consignadas por el Profeta en el Corán son en esta concepción de mundo alternativa el origen de las verdades morales sobre las que un orden socio-político debería organizarse para asegurar el bien común (Evans, 2011). El principal argumento, según Evans, a favor de las ventajas de esta concepción de mundo es la capacidad del Islam de integrar los ámbitos terrenal y espiritual sin dar prioridad a uno sobre el otro, sino buscando satisfacer tanto las necesidades materiales y psíquicas del ser humano. Por consiguiente, el error de la hegemonía ilustrada y secularista es el intento de separar lo fisiológico y material de los aspectos anímicos y espirituales de la vida humana y de la sociedad. Según el mismo autor, y Ayubi (1993), muchos teólogos y filósofos musulmanes consideran que la metodología iluminista soporte de las políticas gubernamentales de varios países musulmanes como Túnez, centrada en partes de la realidad y no en los componentes totales de la misma es la principal causa de la decadencia social en estos países.

Los movimientos que proponen una reforma a la sociedad en países musulmanes como Ennahda no contemplan dentro de su proyecto un rompimiento total con el orden político, social y económico globalizado, sino pretenden islamizar sus efectos dentro de sus respectivas naciones (Ayubi, 1993). Para ellos esto ofrece la oportunidad de superar las privaciones económicas y la degeneración cultural características de la civilización de mercado desde la perspectiva islámica (Evans, 2011).

3.1 El Feminismo Liberal como manifestación de la hegemonía

La hegemonía global está basada en una concepción de mundo universalista, debido a esto la ideología hegemónica persigue la homogenización de prácticas y hábitos clave para desarrollar el proyecto capitalista-secular de la civilización de mercado globalmente (Pasha, 2005). El imperialismo europeo decimonónico inicio este proceso de homogenización globalmente, en el caso de la dominación colonial francesa la 'mission civilisatrice' tenía como objeto convertir a todos los pueblos conquistados en "hombres y mujeres franceses" (Charrad, p. 114). El uso de esta narrativa acarrea una justificación racionalizada del colonialismo, no solo la dominación imperialista traía la 'civilización' a los pueblos

‘atrasados’, sino también salvaba a las mujeres colonizadas de la opresión de sus culturas nativas (Ahmed, 2011).

La descolonización de la dominación física directa de Francia sobre Túnez durante mediados del siglo XX no condujo a un cambio en esta perspectiva hegemónica, sino a una mudanza de quienes transmitían este discurso de las élites coloniales a las élites nativas que se hicieron con el gobierno poscolonial. Para estos últimos, la modernización era un proceso de diferenciación y separación progresiva de las instituciones y esferas de la vida humana. La secularización era especialmente importante para esta modernización pues es la instancia de la misma que “diferencia la religión de las instituciones económicas y políticas y la iglesia de la cultura y la conciencia” (Evans, 2011, p. 1770-1771)

Así pues, el discurso modernizador de las élites tunecinas encabezadas por Bourguiba primero y luego por Ben Alí, enfatizó la separación entre la religión y la vida pública, promoviendo el consumo de alimentos en Ramadán y prohibiendo el uso en edificios públicos de todos los tipos de velo utilizados para cubrirse por mujeres musulmanas, judías y cristianas en Túnez antes de su prohibición. Este discurso se apoyaba intelectualmente en figuras importantes del feminismo de segunda ola en Francia como Simone de Beauvoir, quien se mostraba abiertamente hostil hacia el uso del velo por las mujeres en países musulmanes, a pesar de basar esta hostilidad exclusivamente en prejuicios raciales (Said, 2000). Esta actitud ha sido continuada hasta la actualidad por intelectuales adscritas al Feminismo Liberal contemporáneo como Susan Moller Okin, quienes otorgan al secularismo exclusividad como medio de emancipación para las mujeres del mundo (Okin, 1999). Dicha concepción de mundo ha permeado el sentido común hegemónico y por lo tanto las políticas públicas hasta la actualidad han estado basadas en prejuicios coloniales (Delphy, 2015).

En la batalla con el régimen por el alma de Túnez, las mujeres eran, por supuesto, terreno estratégico, con el velo o el pañuelo en la cabeza el objetivo inmediato. Un decreto de 1986 declaró que estaba prohibido usar el velo en público. La prohibición se mantuvo en vigor por el régimen con campañas regulares dirigidas contra las mujeres que lo desafiaron. La controversia sobre el pañuelo llegó a un punto crítico en 2006. Ese año, durante el Ramadán, el presidente y el ministro de asuntos religiosos declararon que el velo no se ajustaba al patrimonio cultural y la identidad nacional de Túnez. La policía detuvo mujeres con velo en las calles y les dijo que se lo quitaran. Sin embargo, muchas mujeres seguían usando el pañuelo en la cabeza, lo que representa un desafío creciente para el régimen (Haugbølle & Cavatorta, 2012, p. 23).

La aceptación del sentido común hegemónico permitió que el discurso del Feminismo Liberal se convirtiese de facto en el discurso del gobierno tunecino desde la independencia. No solo Bourguiba y Ben Alí transmitieron el mismo a las masas, sino todos los miembros

influyentes de la élite y los intelectuales. De esta manera, en 2006 Hédi M'henni el Secretario General de la Agrupación Constitucional Democrática, partido del gobierno dijo en un discurso público “Si aceptamos hoy el hijab mañana, nos veremos obligados a aceptar que el derecho de las mujeres al trabajo, al voto y a la educación debe ser negado y que deberían estar confinadas a un rol de procreación” (Kefi, 2006b, p. 46). Equiparando el uso del velo a todas las formas de opresión a las que podría someterse a las mujeres tunecinas.

El carácter autóctono del uso del velo también fue negado por la élite gubernamental, pues el Ministro de Asuntos Religiosos, Aboubaker Akhzouri declaró el mismo año que “el hijab es un fenómeno importado. Lo consideramos como una vestimenta sectaria, disonante y ajena a nuestras tradiciones” (Kefi, 2006a, p. 74). Esta misma línea de pensamiento fue seguida también por los intelectuales tunecinos (Arfaoui, 2011), pues, incluso el famoso escritor tunecino Foued Zaouche (2007) declaró que el uso voluntario del velo por las mujeres tunecinas sentaba un precedente para la implementación de la shari’a reivindicada por los salafistas.

La narrativa ‘feminista’ adoptada por la élite y buena parte de los intelectuales tunecinos es una extensión del discurso civilizador colonialista que, por una parte, supone la inferioridad de las costumbres nativas en relación con las concepciones ilustradas del mundo introducidas en Túnez durante la época colonial. Y, por otra parte, encuadra a las mujeres tunecinas dentro de un esquema identitario en el que son representadas como el objeto de la salvación occidental frente a la ‘opresión de su cultura’ (Hobson, 2007), lo cual les ha retirado su agencia y les ha otorgado su voz y capacidad de decisión a las élites poscoloniales y a los intelectuales que defienden este discurso hegemónico, justificándose en su ‘incivilización’.

3.2 La emancipación de las musulmanas desde el Islam y el Feminismo Islámico

A pesar que desde el siglo XVII había una narrativa establecida en Europa Occidental con respecto a las mujeres musulmanas como ‘oprimidas’, su papel central en la narrativa europea del Islam aparece a finales del siglo XIX como parte de las justificaciones que se dieron al colonialismo europeo en países musulmanes. Dicha narrativa argumentaba que “el Islam era innatamente e inmutablemente opresivo con las mujeres, que el velo y la segregación epitomizaban esta opresión, y que estas costumbres eran la razón fundamental para el atraso general y comprehensivo de las sociedades Islámicas” (p. 151). De esa forma el velo marcaba

de manera visible la inferioridad de las sociedades musulmanas, de ahí que se haya convertido en “el blanco abierto del ataque colonial y la punta de lanza del asalto a las sociedades musulmanas” (Ahmed, 1992, p. 152).

La conexión entre las mujeres como sujetos históricos y la representación de Mujer producida por los discursos hegemónicos no es una relación de identidad directa, ni una relación de correspondencia o simple implicación. Se trata de una relación arbitraria construida por culturas particulares [que] colonizan de forma discursiva las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres en el tercer mundo, y por tanto producen/representan un compuesto singular, la ‘mujer del tercer mundo’, una imagen que parece construida de forma arbitraria pero que lleva consigo la firma legitimadora del discurso humanista de Occidente (Mohanty, 2008, p. 121).

A partir del marco de análisis universalista de lo que Mohanty denomina Feminismo Occidental¹¹, “se asume una noción homogénea de la opresión de las mujeres como grupo, que a su vez produce la imagen de ‘mujer del tercer mundo’. [Quien] lleva una vida truncada debido a su género femenino y su pertenencia al tercer mundo” (Mohanty, 2008, p. 126). Este discurso, contrasta con la representación de la mujer occidental como emancipada, es decir educada, ‘moderna’ y en control de su vida.

Esta homogeneidad discursiva de las mujeres presentada por el Feminismo Liberal “se produce no en base a un esencialismo biológico, sino a conceptos sociológicos y antropológicos secundarios y universales” (Mohanty, 2008, p. 127). Esto conduce según Mohanty a un análisis binario y universalista de las relaciones de poder “los que lo tienen”, es decir los hombres, y “aquellas que carecen de él”, es decir las mujeres, lo cual limita la definición de “mujer” al concepto de género (con las implicaciones de ‘oprimidas’ que posee el concepto desde el Feminismo Liberal), obviando las identidades de clase, etnia y religión. Siguiendo esta misma lógica, la práctica del uso del velo por parte de las mujeres musulmanas ha sido reducida a una forma de opresión institucionalizada, obviando las diferencias históricas, culturales y religiosas presentes en la miríada de comunidades que componen la umma.

Debido a este discurso universalista, “se asume que el ‘estatus’ o ‘posición’ de las mujeres es obvio, porque las mujeres como grupo previamente constituido son *colocadas*¹² dentro de estructuras religiosas, económicas, familiares y legales” (Mohanty, 2008, p. 152). Al quitarles agencia a las mujeres del Tercer Mundo definiéndolas como ‘oprimidas’, el Feminismo Liberal le niega también la capacidad de autodefinición con las particularidades históricas y

¹¹ La autora hace referencia al término de manera intercambiable con “Feminismo Liberal”.

¹² Cursiva de la autora original.

sociales implícitas al proceso de construcción de la identidad propia. Consecuentemente, la pretensión emancipadora de estos feminismos tiene el efecto inverso de reforzar la hegemonía, al mantener la idea de superioridad de Occidente a través de imágenes anacrónicas y generalizadoras de las mujeres de la periferia.

Como respuesta al universalismo de los feminismos occidentales, nace el Feminismo Islámico, como un “movimiento que busca fomentar una agenda progresiva para los derechos de las mujeres dentro de un marco islámico. Las feministas islámicas se caracterizan por el uso de argumentos islámicos para justificar y promover avances en los derechos de las mujeres” (González, 2013, p. 6). Así, el Feminismo Islámico niega el retrato occidental de las mujeres musulmanas como pasivas, dependientes y subordinadas (Ramírez, 2012).

Las corrientes predominantes en el Feminismo Liberal del siglo XX descartan el carácter emancipatorio de los proyectos feministas generados desde el Islam (Okin, 1999), pues considera que la opresión patriarcal es universal, por lo que los mecanismos para luchar contra la misma deben ser homogéneos y fundamentados en los valores ilustrados (secularismo, individualismo y autonomía) comunes al proyecto de la civilización de mercado, por lo cual consideran que la idea de ‘feminismo’ es incompatible con proyectos de inspiración religiosa. A su vez, “el feminismo islámico acusa al feminismo liberal de haber compartido la base ideológica del colonialismo y aún más, de mantener esta connivencia con las élites occidentales y su proyecto imperialista neoliberal” (Ramírez, 2012, p. 171).

En la narrativa hegemónica, el feminismo es un hijo de la Ilustración, por lo cual es un canal de transmisión de los valores occidentales ligados a esta. Por lo cual, el origen cultural no iluminista de los feminismos alternativos como el Feminismo Islámico, los hace incompatibles en este discurso con el proyecto emancipatorio de los feminismos occidentales (Ramírez, 2012). Sin embargo, el Feminismo Islámico se ajusta de mejor manera que el discurso secularista del Feminismo Liberal a las vivencias y necesidades de las mujeres musulmanas, al originarse desde el punto de vista holístico del Islam. Estudios como los de Gole (1993) (2003) demuestran que, a pesar de la adopción institucional del discurso del Feminismo Liberal como guía para las políticas públicas en países musulmanes con gobiernos secularizadores, las mujeres musulmanas que llevan el velo como expresión de su voluntad en estos países hacen un ejercicio de resistencia política, reafirmando su identidad

desde el Islam frente al estigma introducido por el Feminismo Liberal y el sentido común de la civilización de mercado.

3.3 El uso del velo como resistencia femenina al discurso hegemónico

En Túnez la prohibición del uso del velo estuvo fundada en la premisa hegemónica de que “el velo es un símbolo del atraso de la tradición islámica, que aún tiene que ‘modernizarse’” (Ghumkhor, 2012, p. 511). De esta manera, el rechazo al velo fue asimilado por el gobierno a la ‘liberación’ de las mujeres tunecinas. La prohibición tuvo el objetivo preciso de “eliminar la presencia pública del velo”, para autorepresentarse como una sociedad ‘moderna’ siguiendo “la comprensión colonial del velo como opresivo y primitivo” (Ghumkhor, 2012, p. 501). La descripción por parte de Bourguiba del velo como un “trapo miserable” (Bessis, 1999, p. 2) ejemplifica este desprecio de la élite poscolonial hacia la tradición, debido al cual fueron introducidas políticas de estado que reproducían esta concepción hegemónica.

El sentido común hegemónico afecta todas las dimensiones de la vida social de diversas maneras, así, un asunto privado relativo a la identidad del individuo como el uso de cierto atuendo, en este caso el velo por parte de las mujeres en Túnez, se convierte en un asunto de la agenda pública debido a su contenido simbólico adverso la cosmovisión occidental dominante (Chin & Mittelman, 1997). En consecuencia, al velo se le dotó de significados dicotómicos, por una parte se le consideraba sinónimo de opresión y atraso, y por el otro se le comenzó a considerar como un símbolo de resistencia contra la occidentalización, de emancipación material y espiritual.

Prominentes intelectuales adscritas a la corriente liberal del feminismo en Túnez como Souad Halila, Olfat Yousif y Khadija Cherif han apoyado desde la década de 1960 la lectura hegemónica del velo como instrumento de opresión cultural, identificando a las mujeres que utilizan el velo como “figuras abyectas, pasivas y silenciosas” atrapadas en costumbres religiosas arcaicas. Por el contrario, las tunecinas que han optado por el uso del velo “ven al Islam como parte de su patrimonio nacional e identidad, y como fuente de empoderamiento. En otras palabras, usar el velo en el clima político del Túnez poscolonial es una ruptura simbólica con la violencia epistémica de la modernidad occidental” (Ghumkhor, 2012, p. 508).

El uso optativo del velo califica como un ejercicio de resistencia, pues las actividades cotidianas, como lo que se usa o compra y consume, contienen una carga simbólica de protesta tan válida como las huelgas organizadas, los boicots y las insurgencias armadas contra fuerzas hegemónicas (Chin & Mittelman, 1997). Por lo cual, el uso del velo es una reafirmación, frente a las concepciones de mundo occidentalizadoras, de manera pública y visible del rol del Islam en la identidad de la mujer tunecina (Ghumkhor, 2012).

El uso del velo, en especial del hijab en Túnez desde mediados del siglo XX hasta la caída del régimen de Ben Alí es un acto de resistencia infrapolítica, que “desafía subrepticamente las prácticas [hegemónicas] de dominación económica, de estatus y cultural” (Chin & Mittelman, 1997, p. 31). El desafío se produce en el momento en que la presencia visible y pública del velo interrumpe el discurso progresista que sigue la narrativa que equipara la figura de la mujer oprimida a la mujer que utiliza el velo (Ghumkhor, 2012). El uso de las diversas variedades del velo tiene también una miríada de significados, es un signo de piedad religiosa tanto como un símbolo de solidaridad dentro de la umma, así como también denota un rechazo a las presiones de las reformas modernizadoras para asimilar la cultura occidental.

Desde la narrativa hegemónica el cuerpo se convierte en el espacio mínimo donde se ejerce el dominio, por lo cual la resistencia infrapolítica hecha desde el cuerpo es el inicio de un proyecto emancipador exitoso. Las políticas homogeneizadoras adelantadas por Bourguiba y Ben Alí en Túnez ejemplifican esta situación, pues tenían el objeto de regular actividades cotidianas para que estas siguiesen un camino trazado por concepciones del mundo hegemónicas, el asunto privado del atuendo de las mujeres se convirtió en cuestión de estado, y de esta forma el ejercicio del poder hegemónico se redujo al territorio mínimo posible, el cuerpo de las mujeres. Al mismo tiempo, el uso del velo no solo se transformó en un ejercicio de resistencia, sino en una actividad emancipatoria: mujeres educadas, trabajadoras, moderadas, reclamaban de esta manera una expresión libre de su espiritualidad, un acceso libre a una religiosidad coartada por el estado, cuestionaban así la intromisión del estado en la construcción de su identidad como individuos y como comunidad (al-Gharbi, 2006).

Ennahda como movimiento social ha representado este reclamo colectivo en Túnez, principalmente debido a la importancia que han tenido las mujeres en la consolidación de su proyecto. Una de las miembros más prominentes de este partido Sayida Ounissi, quien utiliza voluntariamente el velo, ha expresado que el proyecto de Ennahda es emancipador en el

sentido de que pretende “defender desde la política la protección de las libertades religiosas por encima de la actitud antireligiosa o secularista que se tenía desde el estado tunecino moderno” (Brookings Institution, 2017). El derecho a utilizar el velo hace parte del programa político de Ennahda que pretende expandir las libertades religiosas, con el objeto de mejorar la democracia tunecina.

3.4 Las contradicciones del discurso de Bourguiba y Ben Alí y las mujeres de Ennahda

Durante la presidencia de Ben Alí los ideales modernistas y occidentalizadores del Feminismo Liberal fueron reciclados por el discurso oficial del régimen sobre las mujeres, llamado Feminismo de Estado o Feminismo Institucional, resultado del “elogio [del régimen a] una modernidad reclamada como un logro irreversible”, cuya narrativa pretendía involucrar a las mujeres “en la construcción de esta modernidad, especialmente a través de la lucha anti-islamista” (Bessis, 1999, p. 5). A través del Feminismo de Estado el régimen de Ben Alí ambicionaba monopolizar las expresiones feministas de Túnez, cooptando las corrientes liberales del mismo dentro de las instituciones estatales mediante la creación en 1992 del Ministerio de Asuntos de la Mujer, Familia, Niños y Ancianos (Manatschal, 2010) y el apoyo gubernamental a la Asociación Tunecina de Mujeres Demócratas, presidida por unos años por la feminista liberal Khadija Cherif, y la Unión Nacional de Mujeres Tunecinas creada por las sobrinas de Habib Bourguiba (Bessis, 1999).

El Feminismo Institucional del régimen de Ben Alí propugnaba un mensaje de liberación mediante la razón y la modernidad ilustrada, mientras que a la vez servía de propaganda a un régimen que discriminaba y violentaba sistemáticamente los derechos de las tunecinas que escogían utilizar el velo en público o que estaban de alguna forma relacionadas a Ennahda. Además del hostigamiento y la humillación ejercida en la cotidianeidad de estas mujeres por las instancias gubernamentales y por aquellos quienes seguían al sentido común hegemónico, la violencia sexual se presentó como una agresión sistemática contra estas mujeres cuando eran encarceladas por sus actividades contrarias a la política secularista del régimen (Wolf, 2017).

Sin embargo, las políticas represivas no se limitaron a la dominación sobre el cuerpo de estas mujeres, ya fuese sobre su vestimenta o su sexualidad, sino que se extendió a la limitación de su libertad económica. Desde la exclusión que se les impuso para ejercer cargos públicos, hasta la política de “pointage” que se destinaba a interrumpir la vida de las mujeres

trabajadoras mediante la obligación de “presentarse en una estación de policía hasta cinco veces por día” (Wolf, 2017, p. 86), fueron mecanismos de coacción destinados a castigar a las mujeres que se negaban a seguir los conceptos de emancipación hegemónicos.

El Feminismo de Estado fue de esta manera la instrumentalización por parte del régimen de Ben Alí del discurso emancipador ilustrado del Feminismo Liberal, pues la narrativa incoherente de la defensa de “los derechos de las mujeres [fue usada] simplemente como una estrategia para ser aceptado internacionalmente por los países occidentales” (Daniele, 2014, p. 19).

El creciente desencanto de las mujeres tunecinas con la narrativa contradictoria del régimen de Ben Alí, permitió que durante los años anteriores a 2011 un gran número de mujeres se involucrasen como activistas políticas en el país. “Además, numerosas mujeres ya habían desarrollado una conciencia política y decidieron unirse a Ennahda, mientras que sus maridos, hermanos e hijos estaban encarcelados como resultado de la política de opresión perseguida por Ben Alí” (Daniele, 2014, p. 25). No obstante, el activismo político femenino opuesto al régimen durante los últimos años del mismo no distinguía clases, uso del velo o generaciones, las protestas a nivel nacional contra Ben Alí se inspiraron en aspiraciones y expectativas relacionadas a los derechos y al estatus en la sociedad tunecina de las mujeres (Hamza, 2016).

Hacia el final de la crisis orgánica tunecina, tras el derrocamiento del gobierno de Ben Alí los prejuicios del sentido común hegemónico contra los movimientos islamistas volvieron a hacerse visibles. Los grupos feministas liberales como la Asociación Tunecina de Mujeres Demócratas y la Asociación de Mujeres Tunecinas para la Investigación y el desarrollo se mostraron renuentes a aceptar el papel que había tenido Ennahda en el proyecto emancipador de las feministas islámicas, a pesar de las declaraciones de los líderes de Ennahda “sobre la igualdad de las mujeres y el apoyo mostrado a los derechos de las mujeres, como su oposición a legalizar la poligamia, [...] los activistas por los derechos de las mujeres a cuestionar sus motivos y sospechar de una agenda oculta y más conservadora” (Hamza, 2016, p. 215).

Debido a estas mismas sospechas infundadas, estos grupos de activistas no consideraban que las mujeres que obtuvieron escaños por Ennahda en la Asamblea Constituyente de Túnez de 2011 “tuviesen el perfil necesario y los antecedentes orientados al género para permitirles

defender y abogar por los derechos de las mujeres”. La presencia de estas mujeres como parlamentarias en la asamblea “fue vista como una herramienta política utilizada principalmente para convencer a la gente de la sensibilidad de [...] al-Nahda¹³, a cuestiones de género” (Hamza, 2016, p. 216). Así, las feministas liberales tunecinas consideran desde una concepción hegemónica y orientalista del Islam que las parlamentarias de Ennahda han sido solo instrumentos del patriarcado tradicionalista y atrasado, y de esta forma les retiran su agencia y autonomía, mientras que se apropian la exclusividad de la emancipación femenina al considerarlas no-feministas por su trasfondo religioso y subalterno.

En contraste a las creencias de las feministas liberales, el líder de Ennahda Rached Ghannouchi considera que “las mujeres son cruciales no solo en la implementación de un tipo de rearme moral [en Túnez], sino también como trabajadoras o como una agenda política que se niega a participar más en la subordinación al extranjero” (Haddad, 1998, p. 20). Es decir, la defensa de los derechos de las mujeres es un punto crucial en el proyecto contrahegemónico de Ennahda, pues la emancipación material de la hegemonía comienza desde sus efectos más visibles, es decir su impacto en la cotidianeidad como lo es la libertad para expresar física y libremente la voluntad a través de la elección de la vestimenta propia.

En el proyecto contrahegemónico de Ennahda la participación en el campo político, cultural y social de las mujeres cuyas voces han sido enmudecidas por las concepciones de mundo hegemónicas es imprescindible “para contrarrestar el modelo de mujer secular [como mujer moderna] que fue creado por Bourguiba” (Haddad, 1998, p. 21). En consecuencia, casi el 50% de los escaños obtenidos por Ennahda en las elecciones a la Asamblea Constituyente de 2011 fueron ocupados por mujeres, las cuales representaron 42 de las 49 parlamentarias electas en total. Esto, en conjunto con la aprobación con el apoyo de Ennahda del Artículo 46 de la Constitución de Túnez de 2014, que garantiza la igualdad entre mujeres y hombres, representó una paradoja que demostraba las inconsistencias de la narrativa hegemónica, pues “esta constitución muy progresista y sensible al género fue aprobada mientras que los islamistas eran la mayoría en el gobierno y la asamblea” (Hamza, 2016, p. 218), lo que rompe con el paradigma ilustrado que excluye a los proyectos políticos basados en la religión como fuentes de emancipación.

3.5 La modernización alternativa del plan de gobierno de Ennahda

¹³ Algunos autores escriben el nombre del partido “al-Nahda” o “Ennahdha”.

Durante el primer año de gobierno de Ennahda, las causas estructurales de la crisis orgánica aún eran visibles y causaban malestar social. A nivel nacional, la corrupción había sido decapitada con la caída del gobierno de Ben Alí, pero a nivel local aún provocaba desviaciones del presupuesto municipal a estructuras locales de corrupción. El bajo crecimiento de la economía debido a la crisis económica derivó en conflictos entre los sindicatos y los empleadores, mientras, el surgimiento de ataques de movimientos Salafistas en Túnez como el de Ansar-al-shari'a a la embajada de Estados Unidos en septiembre de 2012, empeoró la situación de seguridad en el país.

El gobierno de Ennahda, encabezado por el Jefe de Gobierno Hamadi Jebali, “se caracterizó por la necesidad urgente de comenzar a cumplir los llamados ‘objetivos de la revolución’”, mientras tenía que lidiar con el estigma interno y externo de “gobierno islamista” (Guazzone, 2013, p. 33). Las dificultades de Ennahda para cambiar la percepción negativa hacia el partido en el sentido común hegemónico se debe a que las concepciones de mundo introducidas durante el periodo “persisten aún en momentos en que el colonialismo directo ha desaparecido, debido al anclaje de esta forma de dominación dentro de la esfera cultural, así como su circulación a nivel de la ideología y de las prácticas sociales, económicas y políticas” (Arreaza & Tickner, 2002, p. 26). De esta forma, los gobiernos que lideró Ennahda durante el período 2011-2012 se vieron limitados por el empeoramiento de la situación socioeconómica con el aumento de la tasa de desempleo y el bajo crecimiento del PIB, el deterioro de la seguridad interna con la aparición en el país de células de grupos extremistas transnacionales como Ansar-al-shari'a, al-Qaeda y Daesh, y el crecimiento en los conflictos con los otros partidos de la coalición y con la opinión pública tunecina, donde aún el sentido común hegemónico dictaba sospechas contra Ennahda (Guazzone, 2013).

Al no existir aún un orden hegemónico, los distintos actores de la sociedad civil y el gobierno se caracterizaron por la fragmentación ideológica y las disputas internas por organizar el orden posrevolucionario. En este panorama el discurso integrador y moderado de Ennahda era atacado ideológicamente desde los sectores secularistas de la sociedad, y por los movimientos Salafistas. Por una parte, las demandas de bienestar material de los defensores de la narrativa progresista de la civilización de mercado no podían ser cumplidas debido a las constricciones de la estructura neoliberal de la economía globalizada y por las limitaciones económicas internas causadas por la crisis económica. Y por la otra, la actitud del liderazgo de Ennahda se caracterizó por una interpretación del Islam contraria a la de los salafistas, a

través de la cual condenaron “la violencia individual y [promovieron el] diálogo con el movimiento, destinado a no antagonizar a los salafistas, [...] que debían ser refrenados y educados sobre el auténtico y moderado Islam tunecino encarnado por Ennahda y negado bajo Ben Alí” (Guazzone, 2013, p. 38). De esta forma, Ennahda comenzó a delinear su visión de un estado diferente al estado secular hegemónico y al estado islámico radical predicado por los salafistas.

Desde la década de 1980, los líderes de Ennahda, especialmente Ghannouchi, han estado a la vanguardia de aquellos pensadores islámicos que vinculan progresivamente la concepción islamista del estado islámico con los requisitos de los procesos democráticos, especialmente al vincular los derechos individuales y grupales con el concepto de ciudadanía por encima de la membresía religiosa. Más recientemente, esta evolución ideológica llevó al intento de combinar los antiguos objetivos de Ennahda del estado islámico, la democracia y la justicia social con el objetivo de establecer un ‘estado civil’ (dawla madaniyya), descrito en el programa de gobierno de Ennahda [desde 2011] (Guazzone, 2013, p. 44).

Desde sus inicios como MTI, Ennahda “no ha rechazado la modernidad, sino solo ha buscado ‘Islamizarla’” (Ayubi, 1993, p. 86). Así, el proyecto es a la vez contrahegemónico y viable en el mundo globalizado pues “el rechazo de la occidentalización y de la secularización no implican el no asumir las ventajas de la modernidad, contenida en una buena aplicación de la ciencia y de la tecnología” (López García & de Larremendi, 1998, p. 389). En esta representación de la realidad, la modernidad y el progreso no se equiparan a la secularización de la sociedad y a la adopción de una cosmovisión occidental ilustrada, sino que se asimilan, al igual que en los comentarios de Gramsci, a la industrialización de la sociedad sin reemplazar rasgos definitorios de la cultura autóctona (Boothman, 2012).

El modelo de estado de Ennahda combina las nociones del Islam Político o Islamismo con las bases de la democracia liberal moderna, a través de una percepción espiritual del mundo busca unificar a los individuos, no en base totalmente a la privación material o el estatus económico, sino en las ideas en común que otros sistemas de gobierno han ignorado (Butko, 2004). Sin embargo, Ennahda se separa de otros proyectos contrahegemónicos basados en el Islam como el de los Hermanos Musulmanes de Egipto y el AKP de Turquía, pues a diferencia de los primeros no enfatizan la centralidad de la shari’a en la legislación, y a diferencia de los segundos rechaza la idea de una relación causal entre secularismo y democracia plena (Guazzone, 2013).

Los movimientos como Ennahda “no son simplemente una respuesta a la conquista y el control occidentales, sino un movimiento contra la globalización occidental, promovida por facciones dentro de la sociedad musulmana, y un movimiento para realizar una alternativa al

nacionalismo secular” (Pasha, 2000, p. 245). Esta alternativa a la hegemonía occidental global se construye a través de la refutación al dominio hegemónico sobre los símbolos públicos y prevalentes transversalmente en la sociedad, como la prohibición al uso del velo. Al presentarse como una alternativa a la vez islámica y moderna, Ennahda contradice al discurso orientalista que define a los musulmanes como “el otro”, incapaz de liberarse a sí mismo debido a su cultura y tradición no-ilustrada. De esta manera rompe con el paradigma occidental que sostiene que la religión y la política deben ser asuntos apartados, pues ha demostrado las falacias del mito secular al organizar un proyecto emancipador que no excluye ningún componente de la vida social, sino que integra todos los componentes, materiales y espirituales, en su definición de libertad y democracia (Pasha, 2000) (Said, 2008) (Evans, 2011) (Ayubi, 1993) (López García & de Larremendi, 1998) (Worth, 2013).

El caso de Ennahda presenta una instancia en que la religión funciona como una forma de agencia que se usa para resistir a expresiones de la hegemonía que afectan significativamente la vida cotidiana de los ciudadanos tunecinos, es una respuesta a los efectos nocivos en esta sociedad del alcance global de la civilización de mercado (Worth, 2013). Partiendo de símbolos autóctonos plantean un cambio en el sentido común vigente en Túnez, el cual categoriza a la religión como algo apartado de la vida social pública y como un obstáculo para el progreso.

Al retirarle el enfoque ideológico al proceso de modernización, los proyectos basados en el Islam tienen incluso una mayor posibilidad de éxito que el modelo secularizador de trasfondo cristiano, pues Gramsci “señala que no es la religión per se la que no puede adaptarse a la modernidad, sino las estructuras sociales e históricas que crean obstáculos para ese proceso”, es decir la rigidez de las estructuras sociales occidentales la que ha obstaculizado el mejoramiento de las condiciones materiales de vida de las sociedades. En cuanto al Islam sunní en específico, Gramsci incluso “sugiere que la ausencia de una jerarquía religiosa masiva y los poderes institucionales de una Iglesia hacen que [este] sea potencialmente más susceptible a una eventual transformación y modernización” (Chambers, 2012, p. 114). En consecuencia, las respuestas que han nacido del Islam a la hegemonía global tienen el potencial de mejorar el acceso real a derechos democráticos basados en la identidad autodeterminada por los ciudadanos de países musulmanes como Túnez.

Conclusiones

Las teorías neogramscianas, presentes en el estudio de las relaciones internacionales desde la década de 1980, permiten analizar situaciones de las dinámicas globales de poder que pasan de manera inadvertida en otras teorías de Relaciones Internacionales. De esta forma, las transformaciones socioeconómicas globales que ocurrieron desde la época colonial pueden ser explicadas a través del análisis de patrones ideológicos hegemónicos que han servido de inspiración para las políticas llevadas a cabo por los gobiernos de países en desarrollo después de sus respectivos procesos de independencia.

En el caso de Túnez, las ideas ilustradas de Bourguiba, adoptadas por la élite francófila tunecina durante su gobierno y el de su sucesor, tomaron la forma de políticas, que, aunque discursivamente prometían emancipación social y progreso económico lograron acentuar el efecto contrario, represión discriminatoria contra buena parte de la población y una elevada corrupción de la élite gubernamental. El proyecto contrahegemónico de Ennahda logró derribar las representaciones de esta narrativa hegemónica, sobre las cuales se justificaban los abusos del régimen siguiendo las ideas de intelectuales liberales, cuyo discurso se ajustaba a los intereses de los gobiernos de Bourguiba y de Ben Alí por mostrarse como amigables a las ideas base de la civilización de mercado occidental.

Propuestas como las que plantean el Feminismo Islámico y el Islam Político de Ennahda contribuyen a la construcción de alternativas viables de emancipación y de modernización para comunidades cuyas necesidades y trasfondo cultural no se ajustan a las prácticas impuestas a través de políticas basadas en ideales occidentales, pues estas en su mayoría reproducen discursos coloniales que generalmente comparten una visión sesgada de la realidad. En períodos como la crisis orgánica ocurrida en Túnez durante los años anteriores a la caída del régimen de Ben Alí, las narrativas contrahegemónicas tienen mayores posibilidades de extenderse entre la población y desafiar el sentido común hegemónico, pues durante estas etapas históricas se hacen más visibles las contradicciones inherentes a la metanarrativa de la civilización de mercado, lo cual permite que movimientos como Ennahda logren integrar a los espacios políticos regulares las concepciones de mundo de los subalternos, con lo que consecuentemente se generan espacios de participación más equitativos en las sociedades.

Bibliografía

Ahmed, L. (1992). The Discourse of the Veil. En L. Ahmed, *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate* (págs. 144-165). New Haven: Yale University Press.

Ahmed, L. (2011). Unveiling. En L. Ahmed, *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America* (págs. 19-45). New Haven: Yale University Press.

al-Gharbi, I. (2006). Les Femmes dans les Mouvements Islamistes: Aliénation ou tentative de libération? *MERIA, Journal d'étude des relations internationales au Moyen-Orient*, 58-71.

al-Hirmasi, M. '.-B. (1987). Al-Islam al-ihitijaji fi Tunis [Islam Protesta en Túnez]. En I. Sabri Abdullah, *Al-Harakat al-islamiyya fi al-watan al-'arabi* [Movimientos Islámicos Contemporáneos en el Mundo Árabe]. Beirut: Markaz Dirasat Al-Wahdah Al-Arabiyyah.

Allal, A. (2015). Becoming Revolutionary in Tunisia 2007-2011. En J. V. Beinín, *Social Movements, Mobilization, and Contestation in the Middle East and North Africa* (págs. 185-204). Stanford University Press: Stanford, California.

Arfaoui, K. (2011). Women on the Move for Gender Equality in the Maghreb. *Feminisms, Democratization, and Radical Democracy*, 85-115.

Arfaoui, K. (2014). Women's Empowerment: The case of Tunisia in the Arab Spring. En M. Ennaji, *Multiculturalism and Democracy in North Africa: Aftermath of the Arab Spring* (págs. 159-175). Nueva York: Routledge.

Arreaza, C., & Tickner, A. B. (2002). Postmodernismo, postcolonialismo y feminismo: manual para (in)expertos. *Colombia Internacional*, 14-38.

Assemblée Nationale Constituante du 25 juillet 1957. (2009). *Constitution de République Tunisienne du 1er juin 1959 (version 2008)*. Obtenido de UNPAN Document Management System: <http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/cafrad/unpan002857.pdf>

Ayeb, H., & Fautras, M. (15 de Mayo de 2013). *Pauvreté et Révolution en Tunisie / Poverty and Revolution in Tunisia Cartes / maps + Article « Révolution de l'Alfa » (Alfa Grass Revolution)*. Obtenido de Wordpress: Habib Ayeb:

<https://habibayeb.wordpress.com/2013/05/15/pauvrete-et-revolution-en-tunisie-poverty-and-revolution-in-tunisia-cartes-maps/>

Ayubi, N. N. (1993). *Political Islam: religion and politics in the Arab world*. Nueva York: Routledge.

Berger, M. P., & Leiteritz, R. (4 de Marzo de 2014). Antonio Gramsci: un pensador poco convencional en las Relaciones Internacionales. Obtenido de Universidad del Rosario: <http://pasaporte.urosario.edu.co/Profesores/documentos/Capitulo-Gramsci-04-03-2014.pdf>

Bessis, S. (1999). Le féminisme institutionnel en Tunisie. *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 1-7.

Bohn, L. E. (13 de Julio de 2011). *Tunisia's Forgotten Revolutionaries*. Obtenido de Foreign Policy: <http://foreignpolicy.com/2011/07/13/tunisias-forgotten-revolutionaries-2/>

Boothman, D. (2012). Islam in Gramsci's Journalism and Prison Notebooks: The Shifting Patterns of Hegemony. *Historical Materialism*, 115-140.

Bradley, T. (2009). Religion and Globalisation: Bringing Anthropology and International Relations Together in the Study of Religious-Political Transnational Movements. *Globalizations*, 265-279.

Brookings Institution. (13 de Marzo de 2017). *An interview with Sayida Ounissi*. Obtenido de Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=O9dnacIq998&t=0m1s>

Butko, T. J. (2004). Revelation or revolution: a Gramscian approach to the rise of Political Islam. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 41–62.

Carroll, W. K. (2010). Crisis, movements, counter-hegemony: in search of the new. *Interface: a journal for and about social movement*, 168-198.

Carroll, W. K. (2014). Alternative Policy Groups and Transnational Counter-Hegemonic Struggle. En Y. Atasoy, *Global Economic Crisis and the Politics of Diversity* (págs. 259-284). Nueva York: Palgrave Macmillan.

Cepeda, C. (2015). *Resistencias contra el Neoliberalismo: Entre lo local y lo global*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Chambers, I. (2012). The "Unseen Order": Religion, Secularism and Hegemony. En N. Srivastava, & B. Bhattacharya, *The Postcolonial Gramsci* (págs. 101-118). Nueva York: Routledge.

Charrad, M. M. (2001). Colonial Rule: French Strategies. En M. M. Charrad, *States and Women's Rights The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco* (págs. 114-144). Los Ángeles: University of California Press.

Chin, C. B., & Mittelman, J. H. (1997). Conceptualising Resistance to Globalisation. *New Political Economy*, 25-37.

Colombo, S., & Voltolini, B. (2017). *The EU's Engagement with 'Moderate' Political Islam: The Case of Ennahda*. Londres: LSE Middle East Centre Paper Series.

Cox, R. (1993). Gramsci, hegemony and international relations: an essay in method. En S. Gill, *Gramsci, Historical materialism and international relations* (págs. 49-66). Londres: Cambridge University Press.

Cox, R. (1999). Civil society at the turn of the millenium: prospects for an alternative world order. *Review of International Studies*, 3-28.

Cox, R. (2002). *The Political Economy of a Plural World: Critical reflections on Power, Morals and Civilization*. Nueva York: Routledge.

Delphy, C. (20 de Julio de 2015). *Feminists are failing Muslim women by supporting racist French laws*. Obtenido de The Guardian: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/womens-blog/2015/jul/20/france-feminism-hijab-ban-muslim-women>

Dunn, M. C. (1996). The Al-Nahda Movement in Tunisia: From Renaissance to Revolution. En J. Ruedy, *Islamism and Secularism in North Africa* (págs. 149-166). Nueva York: Palgrave Macmillan.

Esposito, J. L., Sonn, T., & Voll, J. O. (2016). *Islam and Democracy after the Arab Spring*. Nueva York: Oxford University Press.

Evans, T. (2011). The limits of tolerance: Islam as counter-hegemony? *Review of International Studies*, 1751–1773.

Femia, J. (1981). *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*. Londres: Oxford University Press.

Ghumkhor, S. (2012). The Veil and Modernity: The Case of Tunisia. *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 493-514.

Gill, S. (2008). *Power and Resistance in the New World Order*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Godec, R. F. (23 de Junio de 2008). *Corruption in Tunisia: What's yours is mine*. Obtenido de Wikileaks: https://wikileaks.org/plusd/cables/08TUNIS679_a.html

Gole, N. (1993). *Musulmanes et Modernes*. París: La Découverte.

Gole, N. (2003). The Voluntary Adoption of Islamic Stigma Symbols. *Social Research*, 809-828.

González, A. L. (2013). Introduction. En A. L. González, *Islamic Feminism in Kuwait: The Politics and Paradoxes* (págs. 1-22). Nueva York: Palgrave Macmillan.

Gramsci, A. (1971). *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Gramsci, A. (2001). *Cuadernos de la Cárcel* (Vols. 1,2,3,4,5,6). (A. M. Palos, Trad.) México D.F.: Ediciones Era.

Grovogui, S. N., & Leonard, L. (2008). Uncivil Society: Interrogations at the Margins of Neo-Gramscian Theory. En A. J. Ayers, *Gramsci, Political Economy, and International Relations Theory: Modern Princes and Naked Emperors* (págs. 169-188). Nueva York: Palgrave Macmillan.

Guazzone, L. (2013). Ennahda Islamists and the Test of Government in Tunisia. *The International Spectator: Italian Journal of International Affairs*, 30-50.

Hamza, N. (2016). Engendering Tunisia's Democratic Transition: What Challenges Face Women? En F. Sadiqi, *Women's Movements in Post-"Arab Spring" North Africa* (págs. 211-222). Nueva York: Palgrave Macmillan.

Haugbølle, R. H., & Cavatorta, F. (2012). Beyond Ghannouchi: Islamism and Social Change in Tunisia. *Middle East Report*, 20-25.

Hobson, J. M. (2007). Is critical theory always for the white West and for Western imperialism? Beyond Westphalian towards a post-racist critical IR. *Review of International Studies*, 91-116.

Júlíusson, Á. D., & Helgason, M. S. (2013). The roots of the Saucepan Revolution in Iceland. En C. Flesher, & L. Cox, *Understanding European Movements: New Social Movements, Global Justice Struggles, Anti-Austerity Protest* (págs. 189-202). Nueva York: Routledge.

Kefi, R. (2006a). Cachez ce voile.... *Jeune Afrique L'Intelligent*, 74-75.

Kefi, R. (2006b). La menace du décret 108. *Jeune Afrique*, 46.

Khalil, A. (2014). Theorizing the Crowd. En A. Khalil, *Crowds and Politics in North Africa: Tunisia, Algeria and Libya* (págs. 19-37). Londres: Routledge.

Liguori, G. (2009). Common sense in Gramsci. En J. Francese, *Perspectives on Gramsci: politics, culture and social theory* (págs. 122-133). Nueva York: Routledge.

Litowitz, D. (2000). Gramsci, Hegemony, and the Law. *Brigham Young University Law Review*, 515-551.

López García, B., & de Larremendi, M. H. (1998). Islamismo. En J. A. Mellón, *Ideologías y Movimientos Políticos Contemporáneos* (págs. 383-402). Madrid: Tecnos S.A.

Manatschal, A. (2010). Féminisme d'État tunisien: 50 ans plus tard, la situation des Tunisiennes. *Politorbis*, 43-48.

Marks, M., & Ounissi, S. (23 de Marzo de 2016). *Ennahda from within: Islamists or “Muslim Democrats”?* A conversation with Sayida Ounissi. Obtenido de Brookings: <https://www.brookings.edu/research/ennahda-from-within-islamists-or-muslim-democrats-a-conversation/>

Moaddel, M. (2013). *The Birthplace of the Arab Spring: Values and Perceptions of Tunisians and A Comparative Assessment of Egyptian, Iraqi, Lebanese, Pakistani, Saudi, Tunisian, and Turkish Publics*. College Park, Maryland: University of Maryland.

Mohanty, C. T. (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discursos coloniales. En L. Suárez Navaz, & A. Hernández, *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (págs. 117-163). Madrid: Cátedra.

Murray, K., & Worth, O. (2013). Building Consent: Hegemony, ‘Conceptions of the World’ and the Role of Evangelicals in Global Politics. *Political Studies*, 731-747.

Nemeth, T. (1980). *Gramsci’s Philosophy: A Critical Study*. Brighton, Sussex: Harvester Press.

Okin, S. M. (1999). Part 1: Is Multiculturalism Bad for Women? En S. M. Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?* (págs. 7-26). Nueva York: Princeton University Press.

Pasha, M. K. (2000). Globalization, Islam and Resistance. En B. K. Gills, *Globalization and the Politics of Resistance* (págs. 241-254). Nueva York: Palgrave.

Pasha, M. K. (2005). Islam, ‘Soft’ Orientalism and Hegemony: A Gramscian Rereading. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 543-558.

Pasha, M. K. (2008). Return to the Source: Gramsci, Culture, and International Relations. En A. J. Ayers, *Gramsci, Political Economy, and International Relations Theory: Modern Princes and Naked Emperors* (págs. 153-168). Nueva York: Palgrave Macmillan.

Portantiero, J. C. (1981). *Los Usos de Gramsci*. México D.F.: Folios Ediciones.

Ramirez, Á. (2012). Feminismos Musulmanes: Historia, debates y límites. En H. Corrochano Hernandez, *Teoría feminista y antropología: claves analíticas*. (págs. 153-176). Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces.

Röhrs, C., & Wolff, J. (Agosto de 2002). *Der Beitrag der neo-Gramscianischen Global Political Economy zur Globalisierungsdebatte* [La contribución de la economía política global neogramsciana al debate de la globalización]. Obtenido de Copyriot: Protestbewegungen im globalen Kapitalismus [Movimientos de protesta en el capitalismo global]: <http://copyriot.com/bewegt/gpe.html>

Said, E. (2000). Diary. *London Review of Books*, 42-43.

Said, E. (2008). Estructuras y Restructuras del Orientalismo. En E. Said, *Orientalismo* (págs. 161-270). Barcelona: Debolsillo.

Salvatore, A., & LeVine, M. (2005). Socio-Religious Movements and the Transformation of “Common Sense” into a Politics of “Common Good”. En A. Salvatore, & M. LeVine, *Religion, social practice, and contested hegemonies: reconstructing the public sphere in Muslim majority societies* (págs. 19-56). Nueva York: Palgrave Macmillan.

Schraeder, P. J., & Redissi, H. (2011). The Upheavals in Egypt and Tunisia: Ben Ali’s Fall. *Journal of Democracy*, 5-19.

Wolf, A. (2017). *Political Islam in Tunisia: The History of Ennahda*. Nueva York: Oxford University Press.

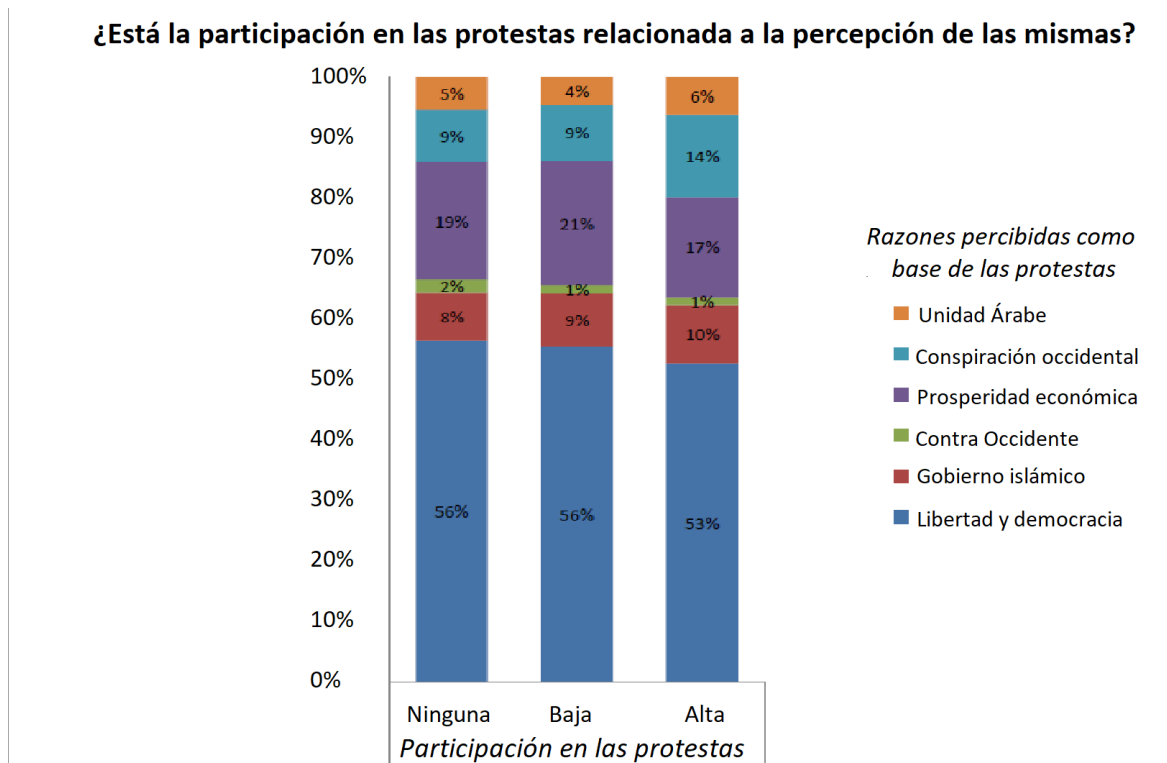
Woltering, R. (2002). The Roots of Islamist Popularity. *Third World Quarterly*, 1133-1143.

Worth, O. (2013). *Resistance in the Age of Austerity: Nationalism, the Failure of the Left and the Return of God*. Nueva York: Zed Books.

Zaouche, F. (2007). Le voile islamique, une trahison à nos valeurs ? *Réalités*, 18-19.

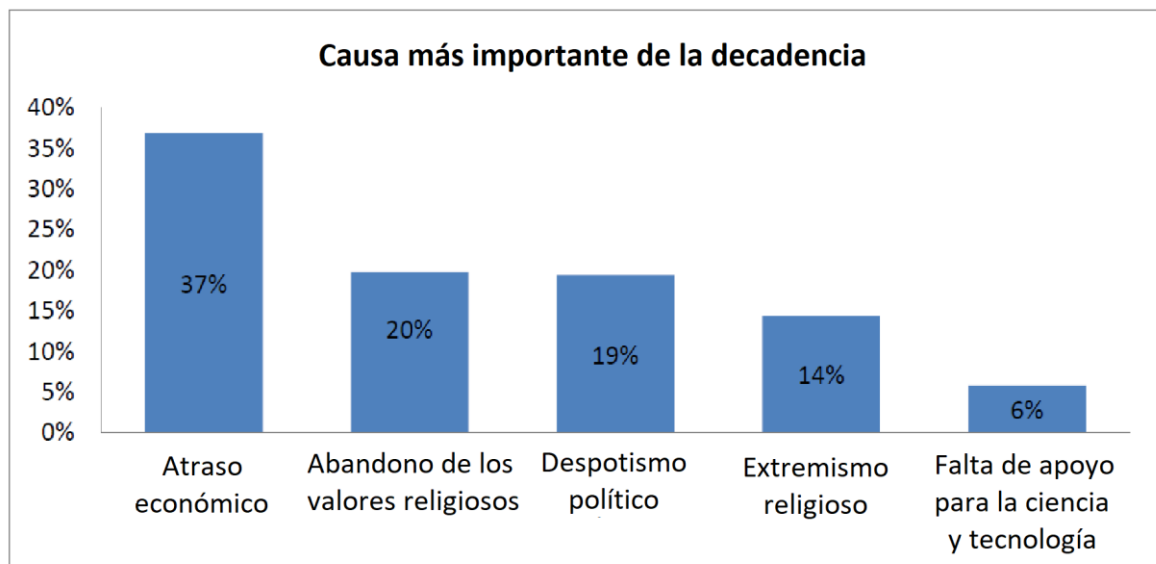
Anexo 1

Tabla 1: Percepción pública sobre las razones detrás de las protestas



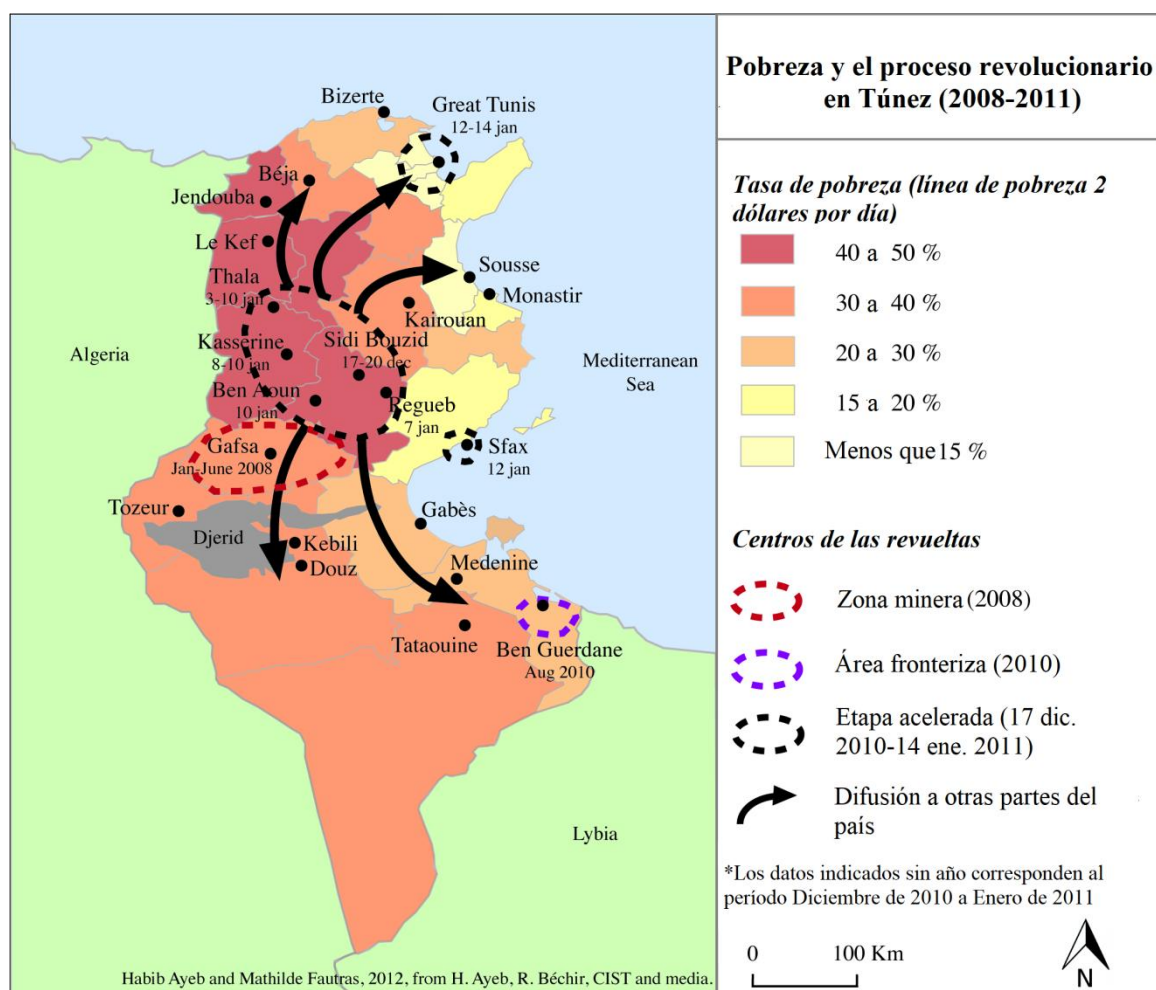
Traducido de Moaddel (2013) p. 23.

Tabla 2: Percepción pública de la causa más importante de la decadencia



Traducido de Moaddel (2013) p. 41.

Anexo 2: Mapeo del proceso revolucionario en Túnez



Traducido de Ayeb y Fautras (2013).