

LBRIS

We know
books

OVIDIU RAETCHI

FRĂȚIA MUSULMANĂ 1928-2023

Un secol între moderare și radicalizare

CORINT
ISTORIE
AUTORI ROMĂNI

—2023—

Cuprins

PARTEA ÎNTÂI – <i>Obiective și ipoteze de cercetare.</i>	
<i>Metodologie. Stadiul cercetării</i>	7
Introducere	7
Obiectivul general de cercetare	14
Definirea conceptelor: islamism, islam politic, salafism	14
Teoria participare-moderare: un rezumat la zi	22
Bazele europene ale teoriei participare-moderare.	26
Jocuri electorale și jocuri de regim. De-radicalizarea	34
Teoria participare-moderare în spațiul Islamic.	40
Limitele teoriei participare-moderare în contextul regimurilor autoritariste	65
Bariera culturală: scripturalismul sunnit	78
Colonialism, ideologie, religie	80
Ideologia constitutivă a <i>Ikhwan. Nahwa al-nur</i> (1937)	87
Rețeaua internațională <i>Ikhwan. Tanzeem al-Dawl</i>	90
Metodologia de cercetare	94
Coran/Sharia și axa moderare-radicalizare	101

Europa vs. spațiul sunnit. Ipoteza celor trei praguri de moderare	105
PARTEA A DOUA – <i>Partidele Ikhwan: evoluție și ideologie</i>	
Frăția Musulmană în Egipt. <i>Ikhwan al-Muslimin</i>	109
Frăția Musulmană în Tunisia. Renașterea. <i>Ennahda</i>	177
Frăția Musulmană în Maroc. Partidul Justiției și Dezvoltării . . .	189
Frăția Musulmană în Iordania. Frontul Acțiunii Islamice. . .	197
Frăția Musulmană în Turcia. AKP	206
Frăția Musulmană în Gaza. Hamas	217
Frăția Musulmană în Libia. Partidul Libertății și Construcției.	228
Frăția Musulmană în Kuweit. Mișcarea Constituțională Islamică	236
Frăția Musulmană în Sudan. Frontul Islamic Național	244
Frăția Musulmană în Algeria. Mișcarea Societății pentru Pace	251
Frăția Musulmană din Siria. <i>Al-Ikhwan Al-Muslimin fi Suriya</i>	262
PARTEA A TREIA – <i>Concluzii. „Participare-moderare” sau „participare-irelevantă”?</i>	
Concluzii privind moderarea ideologică	271
Variația islamistă	274
Clivajul <i>de facto</i> din mediul politic sunnit: armată vs. islamiști	283

Sharia (cca 633) vs. <i>Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen</i> (1789).....	288
Metoda „Celor trei moderări” specifice spațiului sunnit	293
Confirmarea factorilor care favorizează moderarea	298
Ce urmează pentru <i>Ikhwan al-Muslimin</i>	306
<i>Bibliografie</i>	309

Partea întâi

Obiective și ipoteze de cercetare. Metodologie. Stadiul cercetării

Introducere

Această lucrare își propune să înțeleagă – cu precădere din perspectiva teoriei participare-moderare – istoria și ideologia celei mai influente familii politice născute vreodată în spațiul islamic: *al-Ikhwan al Muslimin*. Numele formațiunii – cu epicentrul în spațiul arab și reverberații spectaculoase în state precum Turcia – e suficient pentru a ilustra provocarea culturală pe care universul politic sunnit o ridică în fața reflexelor analizei europene: Frăția Musulmană. Purtând în spate o veche tradiție sufită,¹ Frățiile reprezintă un instrument răspândit de participare socială și politică în lumea islamică, deși în spațiul ideologic occidental ele sunt o apariție mai degrabă târzie, marginală și deviantă (vezi „Frăția Ariană”).²

¹ Sebastian Elsässer, „Sufism and the Muslim Brotherhood”, *Oriente Moderno*, Istituto per l’Oriente C.A. Nallino Anno 99, Nr. 3, 2019, pp. 280–305.

² John Lee Brook, *Blood In Blood Out: The Violent Empire of the Aryan Brotherhood*, Headpress, Londra, 2011.

Prin contrast, în 2028 Frăția Musulmană va împlini un secol de existență. În cele peste nouă decenii de activitate, mișcarea fondată la Cairo a înființat sau a inspirat partide politice în zeci de state din Orientul Mijlociu, nordul Africii și zona Golfului Persic (printre acestea: Egipt, Sudan, Libia, Tunisia, Algeria, Maroc, Iordania, Palestina, Siria, Turcia, Kuwait).¹ În același timp, organizația a fost interzisă în Arabia Saudită, Emiratele Arabe Unite sau Bahrain, fiind desemnată ca organizație teroristă.² Federația Rusă a adoptat aceeași decizie în 2003, iar senatorul republican Ted Cruz a propus în 2015 un proiect de lege numit *Muslim Brotherhood Terrorist Designation Act*.³

În anii 1960, din Frăția Musulmană s-au desprins lideri (Sayyid Qutb, Ayman al-Zawahiri) și grupări cu profil jihadist care au creat, între altele, după sinteza cu wahhabismul saudit, cea mai sângeroasă structură teroristă sunnită (până la Daesh, ce puțin): al-Qaeda. Un caz special, care arată cât de imprevizibilă și de complexă este problema grupărilor politice înființate de *Ikhwan al-Muslimin*, îl reprezintă Hamas – formațiune paramilitară cu caracter terorist, fondată de Frăția Musulmană din Gaza în contextul Primei Intifade (1987–1993), care va

¹ Există mai multe criterii prin care putem configura unitatea culturală cea mai adecvată pentru analiză: confesiunea (sunniti, šiiti); grupul etnico-lingvistic (arabi, turci, persani); aria geografică (Orientul Mijlociu, nordul Africii, Asia de Sud-Est, Africa neagră) etc. Studiul de față pune accent pe criteriul confesional, considerându-l cel mai relevant. Vom analiza, cu alte cuvinte, toate grupurile politice înființate direct sau inspirate de Frăția Musulmană în statele din Orientul Mijlociu și nordul Africii.

² William McCants și Benjamin Wittes, „Should the Muslim Brotherhood be designated a terrorist organization?”, *Markaz Brookings*, 30 ianuarie 2017, <https://www.brookings.edu/blog/markaz/2017/01/30/should-the-muslim-brotherhood-be-designated-a-terrorist-organization/>.

³ S.2230, *Muslim Brotherhood Terrorist Designation Act of 2015*, <https://www.congress.gov/bill/114th-congress/senate-bill/2230/text>.

evolua în timp într-un partid politic ce exercită guvernarea în urma unor alegeri libere.

Din perspectiva participării politice, în secolul lor de existență, Frații Musulmani vor cunoaște toate ipostazele la care poate avea acces o mișcare socio-politică:¹

a. interdicție și represiune severă – închisoare pentru activiști și condamnări la moarte pentru lideri (în Egipt, Siria, Tunisia, Algeria, Sudan, Libia);

b. tolerare ca mișcare caritabilă și religioasă, cu interdicția de a forma un partid politic (Egipt, Maroc);

c. tolerare ca partid de opoziție sau partid parlamentar minor, în cadrul unor regimuri autoritariste (Iordania, Egipt, Kuweit);

d. partid principal de guvernare (Tunisia, Egipt, Sudan, Turcia);

e. partid minor de guvernare (Iordania, Libia);

f. formațiune implicată într-un război civil (Libia, Algeria, Siria).

Chiar și astăzi, partidele inspirate sau coordonate direct de Frăția Musulmană se află în aproape toate situațiile de mai sus:

- exercită puterea în Tunisia, Turcia, Palestina și Maroc;
- sunt părți beligerante în războaie civile în Siria și Libia;
- sunt interzise și desemnate ca organizații teroriste în Egipt, Sudan, Bahrain, Arabia Saudită și Emiratele Arabe Unite;
- reprezintă un actor parlamentar acceptat în Algeria, Iordania și Kuweit.

Caracterul proteic al mișcării se reflectă și în modul în care sistemul politic internațional se raportează la Frăție. În 2005,

¹ Așa cum voi explica mai jos, Frăția Musulmană este la bază o *jama'a*, adică o „societate”, o fundație culturală, religioasă și caritabilă. Ea poate fonda contextual partide, fără a renunța însă la funcția sa inițială.

președintele american George W. Bush numea *Ikhwan al-Muslimin* o grupare „islamofascistă”.¹ Peste doar câțiva ani, în martie 2011, în plină Primăvară Arabă, ministrul de externe francez Alain Juppé declara că a regăsit la Frații Musulmani o „viziune a unui islam liberal, care respectă democrația”.² Administrația Obama a acceptat cu prudență dialogul cu Frăția Musulmană egipteană, aflată în acel moment la putere, criticând-o totuși pentru „confiscarea Revoluției egiptene”.³ Prin contrast, așa cum am arătat, republicanii Donald Trump și Ted Cruz au pledat pentru desemnarea *Ikhwan al-Muslimin* ca organizație teroristă.⁴

Și în mediul academic există un echilibru surprinzător între lucrările care consideră că Frăția Musulmană constituie mai degrabă o „școală a moderării” (Carrie Rosefsky Wickham, Xavier Ternisien, Alison Pargeter, Adel Abdel Ghafar, Bill Hess) și cele neoconservatoare care, dimpotrivă, cred că *Ikhwan al-Muslimin* reprezintă un mediu favorabil radicalizării.

În aceste condiții, există cel puțin cinci concepte aplicate de analiști sau de mass-media diferitelor curente din cadrul *Ikhwan al-Muslimin*:

- jihadism;
- islamofascism;
- salafism;

¹ Stefan Durand, „The lie that is islamofascism”, *Le monde diplomatique*, noiembrie 2006.

² Xavier Ternisien, *Les Frères musulmans*, Pluriel, Paris, 2011, p. 8. Toate citatele din volume apărute în limbi de circulație internațională sunt traduse de autor.

³ AP, „Kerry says Muslim Brotherhood «stole» Egypt revolution”, *The Times of Israel*, 21 noiembrie 2013, <https://www.timesofisrael.com/kerry-says-muslim-brotherhood-stole-egypt-revolution/>.

⁴ Ovidiu Raetchi, *Avangarda Califatului: o istorie intelectuală a jihadismului*, Editura Litera, București, 2019, p. 21.

- islamism;
- conservatorism islamic.

Modul cum ne raportăm la evoluția partidelor islamiste – și, în special, a celor mai importante dintre acestea, cele afiliate Frăției Musulmane – are o relevanță majoră pentru înțelegerea perspectivelor politice și sociale din Orientul Mijlociu. Din acest punct de vedere, verdictul pe care Oliver Roy l-a oferit în 1994, în volumul *The Failure of Political Islam*, s-a dovedit inadecvat: „Islamismul, estompat acum în neofundamentalism, nu reprezintă un factor geostrategic: nici nu va unifica lumea musulmană și nici nu va schimba balanța puterii din Orientul Mijlociu. De la Casablanca până la Tașkent, islamiștii s-au aliniat în tiparele statelor existente, adoptând modurile acestora de a exercita puterea, strategiile, solicitările și naționalismul lor”.¹ Islamismul, credea Roy, este doar un alt tiermondism care „nu mai oferă un model pentru o societate diferită sau un viitor mai luminos”.² La cinci ani după prăbușirea comunismului în Estul Europei, Oliver Roy era convins că a dispărut „mitul revenirii la o autenticitate islamică ce nu a existat niciodată”.³

Istoria l-a contrazis sever în 2001 și 2011.

Excesiv de optimistă s-a dovedit și analiza propusă de Asef Bayat în 1996, în cartea *The coming of a post-Islamist Society*. În anul în care un (încă) obscur potentat saudit – Osama bin Laden – declara război Statelor Unite, Bayat anunța intrarea în epoca postislamismului. „Prin «post-islamism» înțeleg”, scria

¹ Apud Ali Mirsepassi, „Review for Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*”, Harvard University Press, Cambridge MA, 1994, *Contemporary Sociology*, Vol. 25, Nr. 1, ianuarie 1996, pp. 68–69.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

el, „o situație în care, în urma unei etape de experimentare, apelul, energia, simbolurile și sursele de legitimitate ale islamismului se epuizează, chiar și în rândul susținătorilor săi cândva înfocați. Ca atare, postislamismul nu este antiislamic, ci reflectă mai degrabă tendința de resecularizare a religiei”.¹ Această așteptare a fost flagrant contrazisă de sloganul „Islamul este soluția!”, cu care partidele *Ikhwan al-Muslimin* au început să câștige alegeri după 2011, în timp ce Bayat argumenta că postislamismul „este marcat de un apel la limitarea rolului politic al religiei. În Iranul contemporan, postislamismul este exprimat în ideea fuziunii dintre islam (ca o credință personalizată) și libertatea și alegerea individuală; iar postislamismul este asociat cu valorile democrației și anumite aspecte ale modernității. Se exprimă în ideea că islamul nu are răspunsuri la problemele sociale, politice și economice ale tuturor societăților”.²

În condițiile în care platformele partidelor islamiste cereau la unison, după Primăvara Arabă, revenirea la valorile pierdute ale religiei musulmane, predicția lui Asef Bayat din 1996 trebuie citită de politologi ca un avertisment împotriva gândirii deziderative: „Postislamismul implică înțelegerea faptului că nu numai că islamul este compatibil cu modernitatea, dar însăși supraviețuirea sa ca religie depinde de realizarea acestei compatibilități. Și totuși, există și preocuparea puternică pentru o modernitate independentă. Postislamismul este rezumat în sintagma «nu ne deranjează să distrugem moscheile pentru a construi autostrăzi». Postislamismul exprimă, chiar și printre musulmanii devotați, o asemenea stare de spirit, una de raționalizare. Se manifestă în recunoașterea exigențelor

¹ Asef Bayat, „The coming of a post-Islamist Society”, *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 5:9, 1996, pp. 45–46.

² *Ibid.*

seculare, într-o eliberare de rigiditate, în spargerea monopolului adevărului religios, în cedarea sacrului la profan”¹

Mult mai târziu, în 2013, Asef Bayat și-a nuanțat profeția din 1996, susținând în volumul său *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam* că, „în formularea mea originală, postislamismul a reprezentat atât o condiție, cât și un proiect”². Conform acestui proiect, „postislamismul nu este nici antiislamic, nici neislamic sau laic. Mai degrabă, reprezintă un efort de a fuziona religiozitatea și drepturile, credința și libertatea, islamul și libertatea. Este o încercare de a întoarce asupra lor principiile fundamentale ale islamismului, punând accent pe drepturi în loc de îndatoriri, pe pluralitate în locul unei voci autoritare singulare, mai degrabă pe istoricitate decât pe scripturile fixe și pe viitor în loc de trecut. Vrea să «căsătorească» islamul cu alegerea individuală și libertatea (deși în grade diferite) cu democrația și modernitatea”³. Limita evidentă a proiectului propus de Bayat se întrevăde în prototipul pe care îl sugerează în acest sens: Partidul Justiției și Dezvoltării (AKP). „În timpul guvernării sale”, scria Asef Bayat în 2013, „AKP a extins spațiul democratic din Turcia; a restrâns amestecul armatei în politică, a abolit pedeapsa cu moartea, a autorizat mass-media în limba kurdă și a atenuat tensiunea dintre Turcia și Grecia. Cu o creștere economică statornică în ultimul deceniu, Turcia a devenit un model de guvernare democratică în Orientul Mijlociu, iar Erdoğan a devenit un erou al revoluționarilor arabi. Când a vizitat Egiptul în septembrie 2011, prim-ministrul Erdoğan i-a îndemnat pe Frații Musulmani să îmbrățișeze nu un stat religios,

¹ *Ibid.*

² Asef Bayat, „Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam”, *Oxford Scholarship Online*, septembrie 2013, p. 8.

³ *Ibid.*

ci un stat democratic laic”¹ Evoluțiile ulterioare ale AKP – din momentul în care a fost confruntat cu perspectiva de a pierde puterea – contrazic viziunea optimistă asupra postislamismului modernizator și democratic.

Obiectivul general de cercetare

Plecând de la această vastă și variabilă hermeneutică aplicată *Ikhwan*-ului, lucrarea de față își propune să studieze evoluția mișcării sunnite Frăția Musulmană – incluzând toate partidele politice relevante fondate sau inspirate de gruparea-mamă din Egipt în fiecare stat sunnit din zona MENA² – din perspectiva teoriei participare-moderare, respectiv a ipotezei reprimare-radicalizare. Ne propunem să înțelegem dacă ipoteza participare-moderare poate fi verificată în spațiul islamic sunnit, prin intermediul partidelor *Ikhwan al-Muslimin*. De asemenea, ne propunem să identificăm factorii care, în paralel cu participarea politică, favorizează sau inhibă moderarea Frățiilor Musulmane. În sfârșit, pe măsură ce ipoteza participare-moderare își vedește limitele în spațiul sunnit, ne propunem să înțelegem cum se explică diferențele dintre Europa, pe de o parte, și Orientul Mijlociu, nordul Africii sau Golful Persic, pe de altă parte, în aplicabilitatea teoriei.

Definirea conceptelor: islamism, islam politic, salafism

Pentru Graham E. Fuller, „termenul «islam politic» ar trebui să aibă un caracter neutru: nici peiorativ, nici critic în

¹ *Ibid.*, p. 11.

² Am eliminat din analiză statele islamice din estul Asiei, începând cu Pakistanul, pentru că acestea aparțin unui bloc cultural diferit.

sine”¹. În opinia acestui autor, care folosește „termenii islam politic sau islamism ca sinonime”, „islamist este cel care crede că islamul – ca un corp de credințe – are ceva important de spus despre modul în care politica și societatea ar trebui să fie ordonate în lumea musulmană contemporană și care încearcă să implementeze într-un mod anume această idee”². Pe de altă parte, Fuller utilizează termenul de fundamentalism islamic pentru a desemna „acei islamiști care urmează o lectură literală și restrânsă a Coranului și a tradițiilor Profetului, care cred că dețin monopolul asupra înțelegerii corecte a islamului și dau dovadă de intoleranță față de cei cu viziuni diferite. Mulți fundamentalisti vor insista asupra primatului absolut al aplicării tuturor legilor islamice ca singura piatră de încercare a legitimității islamice”³.

Conform lui Schwedler, cercetătorii au tendința de a defini islamiștii fie în raport cu „implicarea într-un proiect politic comun (islamizarea tuturor dimensiunilor statului, societății și economiei)”, fie plecând de la „un angajament comun față de implementarea Legii Islamice (*Sharia*) în toate sferile”. Distincția dintre islamiștii moderați și cei radicali se face, conform lui Jillian Schwedler, în funcție de integrarea participativă în sistem sau de respingerea acestuia: „moderații lucrează în limitele constrângerilor instituțiilor și practicilor politice existente, în timp ce radicalii caută să răstoarne sistemul în întregime, poate (deși nu neapărat) prin folosirea violenței”⁴.

¹ Graham E. Fuller, *The Future of Political Islam*, Palgrave Macmillan, New York, 2004, pp. xi–xii.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Jillian Schwedler, *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen*, Cambridge University Press, Londra, 2007.

Pentru analistul israelian Avi Melamed, islamul politic are un contur mult mai bine definit. La Melamed, conceptul „islam politic” vizează grupurile sunnite care bifează un set larg și precis de criterii. În primul rând, „scopul lor final este de a crea o entitate islamică globală culturală, politică și religioasă, cunoscută sub numele de *khalifa*, califat, în care nu există niciun stat independent sau suveran”.¹ Apoi, adepții islamului politic „cred că acest califat ar trebui să fie guvernat și condus în baza viziunii lor asupra legilor morale și religioase ale islamului, numită Sharia (calea)”.² Această structură ar fi condusă de un calif, „monitorizat de Consiliul Suprem, Majlis al-Shura, care trebuie să se asigure că el guvernează în acord cu Sharia”. Sharia este concepută de adepții islamului politic, în viziunea lui Melamed, „drept «planul principal» oferit de Allah omenirii și manifestarea voinței supreme a lui Allah și, prin urmare, ar trebui să guverneze toate domeniile vieții, publice și private, și să fie singura sursă a legislației”.³

Alte trăsături ale practicanților islamului politic țin, pentru Avi Melamed, de refuzul pluralismului, deși competiția electorală poate fi acceptată tactic pentru cucerirea puterii:

Cred că orice filozofie politică diferită de a lor (comunism, democrație, socialism etc.) este inacceptabilă, deoarece este creată de om, sfidând voința lui Allah și, prin urmare, imperfectă, nedreaptă și sortită eșecului.

Resping democrația, dar consideră că este legitim să folosească alegerile democratice și regimurile de guvernare

¹ Avi Melamed, *Inside the Middle East: Making Sense of the Most Dangerous and Complicated Region on Earth*, Skyhorse Publishing, New York, 2016, p. 59.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*